240776 2.0776

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

Filozofska in idejna vprašanja socializma
Kardelj

Sociološke razprave
Barbič, Adam, Šter

Psihološke razprave
Musek, Tušak, Flis, Pogačnik, Rus

Krščanstvo in marksizem
Kellner, Fedosejev

Estetske in druge razprave
Butina, Erjavec, Žižek, Kosovel, Pediček

Anthropos

UDK 3 **Leto 1979, številka I-II**

Knjižnica Kolegija

240776

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

Izdajateljski svet:

dr. Ljubo Bavcon, Martin Čokl, dr. Božidar Debenjak, Janez Gregorač, dr. Andrej Kirn, dr. Alojz Kodre, dr. Edvard Konrad, dr. Cveta Mlakar, dr. Janek Musek, dr. Borut Pihler, Marko Polič, dr. Hubert Požarnik, dr. Vojan Rus, mag. Jože Šter (predsednik sveta), dr. Andrej Ule, mag. Slavoj Žižek

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo), **dr. Milica Bergant** (pedagogika), **Zvonko Cajnko** (sociologija), **Gabi Čačinovič-Vogrinčič** (psihologija), **dr. Ludvik Čarni** (sociologija), **dr. France Černe** (ekonomija), **dr. Božidar Debenjak** (filozofija), **dr. Frane Jerman** (filozofija), **dr. Stane Južnič** (politologija), **dr. Valentin Kalan** (filozofija), **dr. Boris Majer** (filozofija), **dr. Vid Pečjak** (psihologija), **dr. Vojan Rus** (filozofija), **Stane Saksida** (sociologija), **dr. Fran Zwitter** (zgodovina)

Odgovorni urednik: dr. Janek Musek, dr. Vojan Rus, dr. Andrej Ule

Tajnica uredništva: Irena Gantar-Godina
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 100 din, za delovne organizacije 150 din.
Cena enojne številke 20 din, dvojne številke 40 din.
Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana
Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

LJUBLJANA

PO 409/1981

Anthropos

Kardelj: Filozofska in idejna vprašanja socializma
Sociološke in psihološke razprave
Razvoj humanističnih ved
Krščanstvo in marksizem
Estetske in druge razprave

VSEBINA

(Anthropos, št. 1—2/1979)

I. KARDELJ: FILOZOFSKA IN IDEJNA VPRAŠANJA SOCIALIZMA

7 Dr. Aleš Ušeničnik in dialektični materializem
21 Nekateri problemi kulturno-prosvetne politike
33 Iz Elaborata o predosnutku nove ustave l. 1962 podanega v zvezni ljudski skupščini 20. septembra 1962: iz II. poglavja
43 Beležke o naši družbeni kritiki
64 Smeri razvoja političnega sistema socialističnega razvoja
68 Revolucionarna praksa in marksistično izobraževanje

II. SOCIOLOŠKE RAZPRAVE

85 Barbič: Člani Zveze komunistov v družbenopolitičnem življenju krajevne skupnosti
96 Adam: Odprti in skupinski intervju v sociologiji
105 Šter: Samoupravljanje in ekonomska učinkovitost

III. PSIHOLOŠKE RAZPRAVE

113 Musek-Tušak: Odnos med metaforično simboliko in dosežki, osebnostnimi dimenzijami in socialnimi stališči pri mladostnikih
125 Musek: Psihološka spoznanja kot izvor kritike znanosti
147 Flis: Psihološka pomoč ali psihoterapija
162 Pogačnik: Raziskava socialno psihološke klime v »Savi« — Kranj, TOZD Avtopnevmatika
170 Rus: Nekateri problemi psihološkega preučevanja vrednot

IV. RAZVOJ HUMANISTIČNIH VED

183 Kos: Teorija in praksa slovenske primerjalne književnosti
198 Kos: Nekatera vprašanja iz koncepta slovenske primerjalne književnosti
201 Poročilo o stanju strok na PZE za slovanske jezike in književnosti filozofske fakultete
202 Toporišič: Slovenski knjižni jezik in stilistika
204 Pogorelec: Slovenski knjižni jezik, zgodovina slovenskega knjižnega jezika in stilistika
208 Orožen: Zgodovina slovenskega jezika in slovenska dialektologija
212 Slovenska književnost
219 Bezlaj-Šivic-Dular: Primerjalno slovensko jezikoslovje
222 Kalenić: Srbohrvatski jezik
224 Rotar: Hrvatska in srbska književnost
226 Stafanija: Makedonski jezik
228 Jakopin: Ruski jezik
230 Skaza: Literarna rusistika (Tradicija, problemi, načrti)

V. KRŠČANSTVO IN MARKSIZEM

237 Kellner: Marksistična filozofija in krščanske vrline danes
244 Fedosejev: K dialogu med krščani in marksisti na XVI. svetovnem filozofskem kongresu

VI. NAŠI GOSTJE

251 Schmidt: K teoriji Estetskih komunikacijskih delovanj/dejanj
267 Lotman: Predavanja iz strukturalne poetike
285 Jähnig: Hegel in teza o »Izgubi središča«
295 Stojković: Odraz, praksa, misel, ideja, materija
307 Zalokar: O sedanjem trenutku jugoslovanske filozofije
311 Schaff: Pojmovni aparat marksistične teorije odtujitve

VII. ESTETSKE IN DRUGE RAZPRAVE

329 Butina: Marksistična teorija dela kot predpostavka teorije likovnega dela
345 Erjavec: Ruski formalizem
366 Žižek: Govorica pri Avguštinu in J. St. Millu
390 Kosovel: Heglova percepcija krščanstva
405 Pediček: Predmet pedagogike in njegova tematska struktura

VIII. OCENE IN POROČILA

417 Transcendentalizem simbolnih oblik (Slavoj Žižek)

IX. POVZETKI

Kardelj: Filozofska in idejna vprašanja socializma

Dr. Aleš Ušeničnik in dialektični materializem*

SPERANS

Proti dialektičnemu materializmu se pri nas zelo veliko piše; o njem skoraj nič. Že to dejstvo samo po sebi je precej značilno. Ne da bi ga kdor koli obširneje *teoretično* obranil, si dialektični materializem vtira pot v naše politično in kulturno življenje in dviga proti sebi vztrajne in srdite napade svojih nasprotnikov. Ta boj se vrši v treh glavnih oblikah: z vulgarnim potvarjanjem njegove prave vsebine, s teoretičnim pobijanjem, ki ima videz znanstvene objektivnosti in z njegovim »popravljanjem« pod videzom boja proti tako zvanemu »dogmatizmu« v dialektičnem materializmu. O prvi obliki nam ni treba mnogo pisati. Dokument te vrste »znanosti« je npr. naslednji citat iz propagandističnega lista slovenske katoliške desnice, ki pa niti zdaleč ni niti edini niti najhujši:

> »... *V čem je materializem.* Slišal si že govoriti o materializmu, pa bi rad vedel, v čem je bistvo materializma. Poslušaj. Prav po domače ti povem takole: Materializem je nauk, ki uči, da bo človek srečen in zadovoljen le tedaj, kadar bo imel dovolj jesti in piti. Človek, ki išče svoje sreče in končnega zadovoljstva zgolj v tem je materialist...«[1]

Proti takim »kritikam« filozofskega materializma, kakor sem že zgoraj dejal, ni treba izgubljati besed. V njih se pač skriva svoje vrste »morala«, kajti te »kritike« so namenjene ljudskim množicam, ki žejno segajo po znanju. Mesto znanja pa se jim dajejo podobne »resnice«. Toda za nas sta važni dve obliki napadov na dialektični materalizem, kajti obe se nam ponujata pod videzom objektivnosti in znanstvenosti.

Že pred meseci je izšla brošurica dr. Aleša Ušeničnika pod naslovom »Dialektični materializem«, ki predstavlja literaturo te vrste. Na triinštiridesetih straneh te brošurice si je avtor postavil za nalogo, povsem obračunati s filozofijo dialektičnega materializma. Za ta svoj obračun se je dr. Ušeničnik poslužil zbirke »Naše poti«,[2] ki predstavlja ciklus propagandističnih del katoliškega aktivizma za naj-

---

* Obj. v: »Sodobnost«, 1. 1939, str. 485—490, 603—609.

[1] »Mi mladi delavci«, 17. avgusta 1939, št. 22, str. 88.

[2] Dr. Aleš Ušeničnik: »Dialektični materializem«, »Naša pot«, zvez. XVI., 1939.

širše množice, predvsem pa za vodilni kader katoliške akcije. Dr. Ušeničnikov spis je potemtakem zopet delo proti dialektičnemu materializmu, *namenjen ljudskim množicam*. To dejstvo je značilno. Že samo po sebi je pravzaprav argument proti dr. Ušeničniku. Ni namenjeno sleherni filozofski teoriji ali smeri to, kar se je zgodilo z dialektičnim materializmom: da je namreč postal stvar ljudskih množic, ideološki temelj njihovega socialnega boja, da je na ta način vtelešen v naporih ljudskih množic postal »materialna sila«, ki aktivno vpliva na razvoj družbe in človeka. Boj proti dialektičnemu materializmu je potemtakem namenjen novim socialnim težnjam ljudskih množic. Prav zaradi tega — čeprav pozno po izidu — je vendarle potrebno nekoliko pobliže pogledati argumente, ki jih navaja to delo proti dialektičnemu materializmu. To tem bolj, ker so vprašanja, ki jih dr. Ušeničnik načenja, precej splošnega značaja. Pred nami se namreč že od vsega začetka zastavlja zanimivo vprašanje o socialni vsebini boja med idealističnimi teorijami in materializmom sploh in še posebej med idealizmom in historičnim materializmom, zato se bomo dotaknili najprej tega vprašanja, ker bomo potem laže ocenili, koliko se je dr. Ušeničniku njegov obračun z dialektičnim materializmom tudi dejansko posrečil. Pri tem bo seveda naš poudarek bolj na politični strani problema, kakor pa na notranji analizi obeh nazorov.

I.

Pred stopetdesetimi leti je francoska revolucija praktično reševala slična vprašanja. In morda zato nikoli ni bilo bolj potrebno preučevati duha in vsebino francoske revolucije, kakor je to danes. Idejni svet sodobne družbe je na videz tako zmršen in zapleten, da ljudje željno koprne po neki preprosti jasnosti, ki bi sicer ne bila redukcija njihove duhovne sile in obsežnosti, pač pa bi človeštvo približala neki *objektivni resnici*, nekemu položaju, v katerem bi postalo povsem jasno, da je prav taka in taka pot družbe edino mogoča in pravilna, prav tako, kakor je pri pravilnem seštevanju mogoč samo eden rezultat. Vsekakor je sleherna resnica zgolj relativna, toda ta njena relativnost ne obstoji v njenem odnosu do drugih trditev, do zmot, marveč do nje same, do njene popolnosti, do njene absolutnosti. Ta absolutnost je ljudem seveda nedosegljiva, kajti vsako novo spoznanje odkriva brezbrežne perspektive njegovega poglabljanja in izpopolnjevanja. Toda četudi je absolutna resnica človeškemu duhu nedosegljiva, je vendarle njegov večni smoter, svetilnik, ki določa smer duhovnega in gmotnega napora ljudi. Kar koli spravlja človeštvo s te poti, kar koli ga ovira v njegovi težnji, da bi se približalo temu svetilniku, objektivni, absolutni resnici, da bi smelo razvilo jadra napredka, je zmota, laž ali socialno nazadnjaštvo.

Toda pri tem se z vso nujnostjo postavlja vprašanje o *kriteriju* tiste resnice, ki bi človeštvo privedla na ravno pot napredka, kajti če obstoji objektivna resnica, tedaj mora obstajati tudi neko objektivno merilo zanjo. Napredni ljudje so to merilo vselej iskali *v praksi, izkušnji in preizkušnji*. Zategadelj je sleherna revolucionarna doba obrnila duha borečih se množic k stvarnosti, h konkretnemu svetu in razmeram. V filozofiji se je ta težnja izrazila v napredku in zmagi materialističnih smeri, ki so pripravile ideološka tla naprednim političnim idejam.

Filozofski materializem je bil v tej ali drugi obliki »veroizpoved« domala vseh naprednih, revolucionarnih gibanj poslednjih stoletij.

Socialno nazadnjaštvo se je novim stremljenjem upiralo seveda tudi v filozofiji. Njegov ideološki svet se je ogibal praktične preizkušnje, zato je bila njegova filozofija beg v abstraktnost, v onostranost, v razne idealistične smeri tja do misticizma. Tako se nam v filozofskem boju med idealizmom in materializmom razodeva povsem konkretna socialna in politična vsebina. Zgodovina materializma, zlasti v zadnjih stoletjih, zgovorno potrjuje te trditve. Meščanstvo, ki se je v preteklih stoletjih borilo za oblast, je neusmiljeno pometlo s pisano ideološko šaro fevdalnega razdobja. Religiozna prevleka fevdalnih institucij, pobožno sanjarjenje, idejni beg v misticizem, z eno besedo vse, kar je prikrivalo pravo stanje stvari, se je moralo umakniti v stvarnost obrnjenemu meščanskemu »mislečemu razumu«. Ta »misleči razum« se je od »očeta angleškega materializma« Francisa Bacona in francoskega racionalista Descartesa razvijal dalje do revolucionarnega materializma enciklopedistov. Politično povezanost Descartesa s francosko revolucijo je prepričljivo dokazal nedavno v »Sodobnosti« dr. B. Furlan.[3] Toda Descartesa vežejo tudi filozofski nazori z materialisti, ki so neposredno dali francoski revoluciji svoja gesla. Kakor Francis Bacon je dajal tudi Descartes prednost »veliki knjigi prirode« pred preučevanjem starih pergamentov in avtoritativnih teoloških izjav. Oba sta dvignila neposredno človeško izkušnjo v izhodišče znanstvenega raziskovanja. Ta pot je bila seveda v revolucionarnem nasprotju s feudalno znanostjo; in sicer ne samo zavoljo metode same, marveč tudi zato, ker je obračala oči tedanjih pokolenj od abstraktnega h konkretnemu, od religiozne pasivnosti do socialne aktivnosti. Tako so Bacon, Descartes, Locke itd. dali prvi spodbudni sunek francoskemu materializmu 18. stoletja in v tem je njihova ideološka povezanost z revolucijo.

Enciklopedisti so rezultate angleškega in francoskega materializma, ki se je v glavnem omejeval na področja tako imenovanih prirodnih znanosti, spravili v stik z družbenimi problemi. To prizadevanje je bilo sicer zelo nepopolno, bremenili so ga še idealistični ostanki, toda bilo je vendarle obrnjeno v stvarnost in konkretnega človeka. »Misleči razum« naj bi postal odločilen činilec tudi v družbenih problemih. Ta »misleči razum«, oborožen z orožjem filozofskega materializma, ni mogel priznavati obstoječega fevdalnega reda za nekaj, kar bi bilo že od vekomaj, a priori dano človeku in družbi, ker je vse meril po spoznanjih, ki jih je dobil iz objektivnega sveta. Nikjer ni videl v prirodi utemeljenega zatiranja, izkoriščanja, sovraštva med ljudmi, zato je zahteval enakost, svobodo, bratstvo, zato je sovražil zatiranje in stremel po sreči človeštva na zemlji.

> ». . . Ljudje niso zli — je dejal eden prvih francoskih materialistov — prosvetljencev, Helvetius — pač pa slede svojim interesom. Ni treba torej tožiti nad zlobo ljudi, marveč nad nevednostjo postavodajalcev, ki so posamezni interes vedno postavljali v nasprotje s splošnim . . .«

Izhajati je bilo torej treba od človeka, preurediti svet v skladu z razumom, osvoboditi razum spon, v katere ga je vklenila fevdalna ideologija in fevdalne pravne institucije.

---

[3] Boris Furlan: »Racionalizem in revolucija«, Sodobnost 1939, str. 262/276.

»... Veliki možje — je pisal Engels v »Anti-Dühringu«[4] — ki so v Franciji bistrili glave za prihajajočo revolucijo, so sami nastopali izredno revolucionarno. Priznavali niso nobene zunanje avtoritete. Religijo, nazore o prirodi, družbo, državni red, vse so brezobzirno kritizirali, vse naj opraviči svoj obstoj pred sodnim stolom razuma ali pa premine ...«

Ti možje se seveda enega niso zavedali: da njihov »misleči razum« ni nič absolutnega in konstantnega, ampak je samo proizvod svoje dobe, zato je tudi njihova razumska politična zgradba, ki so jo gradili, vendarle imela čisto določeno razredno obličje. Bila je plod meščanskih potreb in duha. Toda to ne zmanjšuje neposredne revolucionarne vloge te filozofije. Ideološko je utemeljila nujnost revolucije in ji dala gesla ter program. Pri tem pa filozofija kajpak ni *delala* revolucije, ampak je predvsem odkrivala njena pota in jo s tem seveda tudi zavestno vodila, kajti nujnost, ki jo spoznamo, kakor pravi Engels, pomeni svobodo. Spoznati neizogibnost revolucije, se pravi, voditi revolucijo. Materialistična filozofija je bila polna vere v akcijo množic, zato je postala tudi osnova političnega demokratizma. Sprožila je zmagovit polet znanosti na vseh področjih, kajti objektivna, resnična znanost je vedno na strani naprednih razredov, ali bolje: napredni razredi so vedno na njeni strani. In narobe: fevdalna reakcija se je poslavljala od resnične znanosti v politični sredini »Svete alianse« s schellingovsko romantiko, konvertitstvom, misticizmom in vsakršnimi ostanki praznoverja.

Francoska revolucija seveda ni odpravila izkoriščanja človeka po človeku in družbenih nasprotij, marveč je samo eno njihovo obliko zamenjala z drugo. Zato se je razred, ki je v 18. stoletju na ideološki fronti bil boj pod napredno zastavo filozofskega materializma, moral kasneje v obrambi svoje oblasti tudi sam zateči pod zaščito najrazličnejših idealističnih naziranj, ki so s spekulativnimi konstrukcijami z lahkoto premagovali v praktičnem življenju nepremostljiva nasprotja. Bistvo te spremembe — seveda v povsem drugi zvezi — je sicer malo drastično in pretirano, pa vendar zelo točno in duhovito označil Voltaire, ki je dejal o francoskem revolucionarnem in ateističnem filozofu Pierru Baylu, da bi pri priči začel pridigati pripovedko o božjem povračilu, če bi mu dali v fevdalno last nekaj sto kmetov, ki bi jih moral krotiti. Reakcionarnemu razredu postaja objektivna resnica sovražna, zato beži v abstraktnost. Zato je v novem položaju tudi meščanstvo materializem zavrglo.

Toda s tem ni zaustavilo nadaljnjega razvoja materializma v filozofiji, kakor ni moglo zavreti nadaljnjega napredka družbenih odnosov.

»... V teku kasnejšega razdobja (po francoski revoluciji) se je razvil kapitalizem in z njim boj proletariata. Materializem 18. stoletja prehaja neposredno v utopični socializem, ki s svoje strani zopet kritizira buržoazijo v imenu razuma in predlaga nov razumen družbeni ustroj ...«[5]

---

[4] Friedrich Engels: Gospoda Eugena Dühringa znanstveni prevrat — slov. prevod 1933., str. 1.

[5] Georges Politzer: Die philosophische Vorläufer und die Erben der grossen französischen Revolution.

Materializem socialističnih utopistov je torej vseboval vse tiste slabosti, ki so bile svojstvene materializmu 18. stoletja. Predvsem tudi oni niso videli, da je »misleči razum« sam v največji meri proizvod materialnih razmer družbe. Zato so v njegovem imenu seveda apelirali na meščansko družbo, naj izpremeni svoj odnos do izkoriščanega proletariata. To velja tako za Saint Simona, kakor za Fouriera in Owena. Vsi trije so nastopali kot zastopniki proletariata, toda vsi trije so razpolagali samo z orožjem, ki je bilo že zastarelo za nove razmere z novimi družbenimi nasprotji.

Navedeni primer jasno kaže, da torej smotri nekega družbenega razreda ne dobivajo kar avtomatično, že zgolj z njegovim pojavom na družbeni pozornici jasnih znanstveno utemeljenih formulacij. Historični materializem nikoli ni postavljal takih mehaničnih trditev, kakršne mu očita dr. Ušeničnik. Marksistični ideologi so sami ugotavljali, da bi delavski razred sam po sebi in izolirano od razvoja znanosti v meščanski družbi razvil svojo zavest kvečjemu do sindikatov, kakršni so npr. angleški trade-unioni. Potreben je bil mogočen razvoj znanosti v prvi polovici 19. stoletja, da je ustvaril pogoje za nastanek in razvoj dialektičnega in historičnega materializma, ki prenaša metode materialistične dialektike tudi na družbene probleme in ki je ustvaril proletariatu znanstveno utemeljeno ideološko bazo, na kateri je formuliral svoj program, se zavedel svoje zgodovinske vloge in spoznal pota, ki mu jih določajo objektivne meje. Tako sta se pojavila Marx in Engels kot utemeljitelja dialektičnega in historičnega materializma. To je materializem, ki je organsko zvezan z angleškim in francoskim materializmom meščansko-revolucionarne dobe in prav tako z materializmom socialistov-utopistov, toda dvignjen na neprimerno višjo stopnjo, ki jo je omogočil razvoj znanosti na vseh področjih. Kakor je bil torej zmagovit razvoj angleškega in francoskega klasičnega materializma plod orjaškega napredka znanosti od odkritja Amerike dalje, tako je bil tudi dialektični materializem plod velikih uspehov, ki jih je dosegla znanost 19. stoletja. Materialistična filozofija je potemtakem vedno gradila na rezultatih vseh panog znanosti, medtem ko se je idealistična filozofija poskušala dvigniti iznad znanosti, v »kraljico znanosti«, ki bi bila neodvisna od ostalih ved in ki je imela v odnosu do teh ved največjo specifično težo tedaj, ko je bila objektivna znanost najbolj zatirana. In kakor je francoski kontrarevolucionar De Maistre napravil vse, da bi oklevetal veliko in humanitarno vlogo materialistične filozofije v francoski revoluciji, tako se danes pojavljajo in se bodo pojavljali vsake vrste De Maistri, ki bodo dokazovali, da je dialektični materializem velika zabloda.

V tej zvezi nam bo postalo jasnejše tudi dejstvo, da so revolucionarna pokolenja vedno težila k *enotni* (materialistični) filozofiji. To je težnja, zaradi katere so se največkrat pojavljali očitki o »dogmatizmu«. Dejansko take tendence nimajo ničesar opraviti z dogmatizmom niti s fašistično »Gleichschaltung« v znanosti, marveč so le težnje po vključitvi človeškega duha v objektivno dogajanje, ki je samo *eno in enotno* in zato tudi postavlja okvire slehernemu znanstvenemu raziskovanju. Resnica, da je $2 \times 2 = 4$, je samo ena. To naše spoznanje ima seveda samo relativno vrednost, toda naša nadaljnja raziskovanja so mogoča samo v okviru te resnice. Če je torej materialistična filozofija najrazličnejšim ideali-

stičnim »sistemom« odrekala njihov znanstveni karakter,[6] tedaj je to napravila v zavesti, da idealizem kot sistem predstavlja beg iz okvirov objektivne resnice, beg od objektivne znanosti: v zavesti, da so vsi dosedanji uspehi znanosti praktično dokazali, da materialistično pojmovanje dogajanja predstavlja edine okvire resničnega znanstvenega raziskovanja. To dokazuje nadalje ves družbeni razvoj, v katerem materialistične metode niso bile samo vzvod znanstvenega, ampak tudi družbenega napredka. Reakcionarne težnje seveda s takimi metodami niso spojljive.

> »... Ako svet lahko spoznamo — pravi eden vodilnih teoretikov dialektičnega materializma — in ako so naša spoznanja o zakonih razvoja prirode realna spoznanja, ki imajo značaj objektivne resnice, potem iz tega sledi, da se da družbeno življenje, razvoj družbe — prav tako spoznati in da so *znanstveni* podatki o zakonih razvoja družbe realni podatki, ki imajo pomen objektivne resnice.
>
> To pomeni, da znanost o zgodovini družbe, ne glede na vso zapletenost pojavov družbenega življena, lahko postane prav tako natančna znanost, kakor, recimo, biologija, *da lahko izkoristi zakone družbenega razvoja za praktično uporabo ...*«

Reakcija, ki se upira naprednim družbenim težnjam, te svoje vloge ne more opravičiti z resničnimi znanstvenimi argumenti. Zato beži od materialističnih metod raziskovanja. Zategadelj tudi oficialna filozofija reakcionarne meščanske dobe ne more biti drugo kakor električna zmes, ki zavira napredek znanosti. Odtod razdrobitev idealistične filozofije v nešteto »šol« in »sistemov«, saj vseh struj ne vežejo nikaki drugi okviri razen skupnega bega pred objektivno resničnostjo. Pri tem ni razlike, ali se ta beg sramežljivo skriva izza Comtovega pozitivizma, ali se izraža v schoppenhauerskem pesimizmu, išče poti v nitzschejevskem oznanjevanju nasilja »nadčloveka«, ali pa končuje v Spenglerjevi neveri v možnosti razvoja kulture izven kapitalizma, ki je objektivno postala izhodišče sodobne Rosenbergove nacistične »filozofije«. Ta je zadnja beseda idealizma, ker predstavlja najbolj brezobzirno obliko ignoriranja objektivne resničnosti. Kakor je fevdalni romantiki preostal samo še svetobežen pogled v preteklost, tako se tudi sodobni fašistični misticizem ozira samo še v preteklost, iz katere ustvarja »mit krvi«, ki mu daje kriterij za »znanstveno« spoznavanje. Objektivno merilo torej odpade. Ostane »občutek krvi« in dejstva morajo pred tem »občutkom« kapitulirati.

Ta kratek pogled v preteklost nam je pokazal, da je boj med idealizmom in materializmom, ki spremlja ves razvoj človeške družbe, pravzaprav samo oblika orjaškega boja med reakcionarnimi in naprednimi družbenimi silami. Neprestani napadi na dialektični materializem imajo isto ozadje. Da ti napadi nimajo ničesar skupnega z znanostjo, bomo poskušali dokazati v drugem delu tega poročila, ko bomo podrobneje analizirali dr. Ušeničnikove argumente. Na tem mestu pa se v nekaj besedah dotaknimo samo še enega vprašanja, namreč vprašanja o perspektivah tega boja. Na to vprašanje je zelo jasno odgovoril Marx:

---

[6] Pri tem velja seveda ta trditev samo za razne idealistične šole v splošnem, ne pa za posamezne izsledke idealističnih filozofov, ki so bili lahko izredno važni in pomembni. Prav tako pa so bila mnoga materialistična dela brez vsake znanstvene vrednosti.

»... Ker je vsaka resnična filozofija duhovna kvintesenca svojega časa, mora priti čas, ko bo filozofija stopila ne samo notranje po svoji vsebini, marveč tudi zunanje po svojem pojavu v dotiko in medsebojno učinkovanje z resničnim svetom svojega časa. Filozofija tedaj preneha biti določen sistem proti drugim določenim sistemom, ampak postane kratko in malo filozofija pričujočega sveta ...«

Zgornji citat je, prvič, najboljši argument proti dr. Ušeničnikovi trditvi, da dialektični materializem zametuje filozofijo kot znanost, sklicujoč se pri tem na dr. Simo Markovića. Ta gospod je sicer res napisal to trditev, toda to niti daleč ni edina nemarksistična trditev v njegovih spisih in dr. Ušeničnik bi moral pač seči po avtoritativnejših tolmačih dialektičnega materializma, kakor pa je dr. Sima Marković.

Toda to samo mimogrede. Drugo je vsebinska stran gornjega citata. »Čas«, o katerem govori Marx je čas, v katerem bodo družbena *nasprotja* sploh odpravljena, ne bodo pa seveda izginila družbena *protislovja,* kajti, če bi se zgodilo to, bi bil končan sleherni nadaljnji napredek družbe. V družbi, ki ne bi bila podvržena slepim, spontanim materialnim silam, bi, nasprotno, postala družbena protislovja gonilna sila družbe, kajti ona ne bi proizvajala nasprotij, marveč bi razvijala znanstveno intenzivnost človeka ter ga dvignila na vse višjo tehnično raven. Družbena nasprotja ne bodo torej več oddaljevala človeštva od objektivne resničnosti. S tem bodo minili tudi materialni pogoji za najrazličnejše idealistične »šole« in »sisteme«. Filozofija bo postala ena in enotna, prav tako kakor je ena in enotna matematika, kemija itd., postala bo zares samo filozofija »pričujočega sveta«. To bo torej čas, ko ne bodo *materialne sile* vplivale na znanost v smislu podjarmljevanja nazadnjaštvu, temveč bo *človeška znanost* za vedno določala pota bodočega družbenega razvoja prav zato, ker jo je dialektični materializem naučil spoznavati te slepe sile, ki so doslej tiranizirale človeškega duha. Dokler človek ni spoznal vzrokov strele, je trepetal pred gromom in menil, da se tu ne da ničesar spremeniti. Ko je spoznal elektriko, je to ogromno energijo izkoristil v svoj prid. Prav tako je z materialnimi družbenimi silami. Historični materializem daje človeštvu v roke ključ za spoznavanje teh sil. Njegova spoznanja potrjuje praksa, potrjujejo jih veliki boji sedanjosti. Zato je tudi postal svetovni nazor najnaprednejšega razreda sedanjosti. Zato mu tudi velja mržnja celotne reakcije.

Polemika

II.

Zanimivo je, da se je pri dr. Ušeničniku misel o potrebi obračuna z dialektičnim materializmom sprožila v zvezi z Brnčićevo polemiko v »Ljubljanskem Zvonu« proti Izidorju Cankarju in njegovim predgovorom k Zbranim spisom

[1] V prvem delu te polemike (»Sodobnost«, VII., štev. 9—10) čitaj na str. 489. v 32. vrstici namesto *električna* zmes — *eklektična* zmes.

Ivana Cankarja. Avtor teh predgovorov se je namreč v dokazovanju da Ivan Cankar ni imel nikake notranje vezi z marksizmom, poslužil znane metode: najprej je po svoje prikazal vsebino »marksizma« in potem »dokazal«, da Ivan Cankar ni bil marksist. Po Izidorju Cankarju namreč »marksizem« trdi, da »gospodarski in duhovni svet vladajo izključno gospodarski zakoni«. Potemtakem seveda Ivan Cankar ni mogel biti »marksist«, kajti — zopet po mnenju Izidorja Cankarja — »... če oznanja historični materializem vsemoč ekonomskih razmer, oznanja Cankar zmagoslavje duha; ... to sta dve v osnovah nasprotni naziranji: marksizem je ekonomski materializem, Ivan Cankar je spiritualistični idealizem ...«

Brnčič pravi v »Ljubljanskem Zvonu«, da je tako poročanje Izidorja Cankarja »popačeno, nesolidno in tendenčno«, a o dialektično-materialističnem gledanju na svet izjavlja:

> »... Zgodovinsko dogajanje nikakor ni izključno le trpna rezultanta vsakovrstnih materialnih razmer v družbi; med vsemi silami družbenega življenja od gospodarstva pa do najvišjih duhovnih panog obstoji po tej ideologiji neko obojestransko aktivno razmerje, to se pravi živo in trajno medsebojno učinkovanje, v katerem se sleherna posledica pri priči in sproti uveljavi tudi kot činitelj ...«

Ti dve izjavi o dialektičnem materializmu sta služili dr. Ušeničniku za izhodišče v njegovi kritiki dialektičnega, a zlasti historičnega materializma. Človek bi mislil, da se bo dr. Ušeničnik obrnil na najverodostojnejše teoretike dialektičnega materializma in tako ugotovil, katera od obeh izjav pravilneje tolmači njegovo vsebino. Toda dr. Ušeničnik je ubral drugo, lažjo pot, ki ga je očitno zanesljiveje popeljala k cilju, ki si ga je postavil: dokazati neznanstveni značaj dialektičnega materializma. Vsa brošura dr. Ušeničnika namreč ni nič drugega, kakor brezrezervna obramba stališča in metode Izidorja Cankarja. Dr. Ušeničnik ustvarja v prvem delu svoje brošure svojevoljno podobo »dialektičnega materializma«, a v drugem delu potem s tem namišljenim »dialektičnim materializmom« obračunava.

Eden vodilnih teoretikov dialektičnega materializma je ob neki priliki dejal približno tole: »Obstojita dve vrsti dialektičnega materializma: mehanični in ustvarjajoči. Jaz sem za poslednega.«[2] Ta poslednja »vrsta« dialektičnega materializma je edina njegova prava, nepopačena in znanstvena oblika, ki sta jo branila Marx in Engels. Ves ostali materialistični mehanicizem, ki se prodaja pod imenom dialektičnega materializma, dejansko z njim nima nič skupnega. Ta ustvarjajoči dialektični materializem pa ni niti »ekonomski materializem« niti ne oznanja »vsemoči ekonomskih razmer«, kar je pravilno poudaril Brnčič v »Ljubljanskem Zvonu«. V naslednjem bomo poskušali to trditev dokazati.

Na strelo in grom se npr. lahko gleda z različne strani. Lahko veruješ, da ju pošilja bog ali da se krešeta pod kolesi Elijinega voza ali pa si lahko prepričan, da je ta pojav samo ena od različnih manifestacij električne energije. Vprašanje pa je, kateri od teh »pogledov na strelo« je bolj ali manj v skladu z objektivnostjo sveta, ki se nam kaže v naših spoznanjih. Od odnosa do strele izhaja tudi različno

[2] Žal točnega citata nimam pri roki.

vrednotenje energij, ki prihajajo v njej do izraza. Če npr. trdiš in dokazuješ, da je strela pojav električne energije, tedaj ne govoriš samo o »vsemoči električne energije«, marveč tudi odkrivaš možnosti, da električno energijo uporabiš v službi občestva, kar bi v obeh drugih primerih nikakor ne bilo mogoče. In ko je kot *rezultat znanstvenega raziskovanja* pojavov elektrike zagorela prva žarnica, tedaj to že ni bila več »vsemoč elektrike«, marveč »zmagoslavje duha«. »Ding an sich« se obrača v »Ding für uns« — kakor pravi Engels.

Če je najnaprednejše človeštvo odkrivalo nekatere družbene nujnosti v zvezi s socialno-ekonomsko strukturo družbe, tedaj ni s tem oznanjalo zgolj »vsemoči ekonomskih razmer«, marveč je prav na podlagi teh spoznanj poskušalo zavestno vtreti družbi nove poti. V »Anti-Dühringu« citira Engels Hegla:

> »... Slepa je nujnost le toliko, kolikor ni razumljena.«
>
> In potem nadaljuje:
>
> »... Svobode ni v *prisanjani* neodvisnosti od prirodnih zakonov, marveč v spoznanju teh zakonov in s tem že dani možnosti, da jim damo učinkovati po načrtu v določene namene ...«

Tako torej tudi družbeni razvoj ni zgolj rezultat »vsemoči ekonomskih razmer«, marveč je vsak korak dalje k napredku obenem tudi »zmagoslavje duha«. Če historični materializem odkriva pravo vlogo materialnega faktorja v družbi, tedaj to nikakor ne pomeni, da podcenjuje vlogo človeške zavesti, marveč pripravlja samo njen največji triumf, zmagoslavje največje podreditve slepega materialnega faktorja zavestni človeški akciji. Na strani 29. svoje brošure citira dr. Ušeničnik sam mesto iz Marxa, kjer govori avtor prav o tem vprašanju. Marx namreč pravi:

> »... Ob takšnih prevratih (namreč družbenih — Sper.) moramo vedno ločiti materialni prevrat ekonomskih proizvajalnih pogojev, *ki se dado natančno prirodoslovno določiti*, pa pravne, politične, verske, umetniške ali filozofske, skratka ideološke oblike, *ki se v njih ljudje tega nasprotja zavedo in ga izvojujejo*.« (Podčrtal Sper.)

Za slehernega čitatelja je povsem očitno, da tu ni nikakega govora o enostranski »vsemoči ekonomskega faktorja«. Iz istih razlogov tudi Marxov nauk ne vsebuje samo odkritij o moči ekonomskega faktorja, o »slepih« materialnih silah v družbenem razvoju, marveč tudi nauk o razredni borbi, o tako zvani »prehodni dobi«, o novi družbi, o načrtnem gospodarstvu, o etapah bodočega razvoja družbe itd. Vse to pa more biti samo delo zavestne družbene akcije.

Dr. Ušeničnik skuša dalje vulgarizirati pojem »materije«, identificirati ga s pojmom otipljivega«, da bi na ta način laže »dokazal« nevzdržnost trditve o »nadvladi materialnega nad duhovnim«. Pravi namreč:

> »... Marx in Engels sta namreč pravilno umevala, da beseda »materialno« ne pomeni samo atomov in njih mehaničnega gibanja, ampak da pomeni vse, česar nasprotje je »duh« in kar izhaja iz duha ...«

V resnici omenjena avtorja nista nikoli tako tolmačila bistva pojma »materije«, ker bi sicer zdrknila na pozicije tako imenovanega dualističnega idealizma, ki ga brani dr. Ušeničnik. S tem vprašanjem se najizčrpneje peča znano delo »Materializem in empiriokriticizem«, ki bi ga pač vsakdo, ki skuša pobijati dialektični materializem z neke dostojne ravni, moral poznati. Avtor tega dela polemizira med drugim tudi s tistimi, ki so zajemali proti dialektičnemu materializmu »argumente« iz najnovejših uspehov fizike. Kaj še pravzaprav ostane od materije, so se vpraševali ti avtorji, če je sodobna fizika dokazala, da gre pravzaprav le še za gibanje? Nasproti takim argumentom jasno precizira avtor knjige »Materializem in empiriokriticizem«, pojem materije« kot pojem *objektivne, neodvisno od naše zavesti obstoječe realnosti,* katere obstoj se po naši zavesti in spoznanjih samo manifestira.

> ». . . ‚Materija' izginja, se pravi: izginjajo one meje, do katerih smo doslej poznali materijo; se pravi: naše znanje sega globlje; izginjajo take lastnosti materije, ki so prej veljale za absolutne, nespremenljive, prvotne . . . in ki se sedaj razkrivajo kot relativne, le kot neka stanja materije. Kajti *edina* »lastnost« materije, na priznanje katere je vezan filozofski materializem, je lastnost, da je *objektivna realnost,* da obstoji izven naše zavesti . . .«

Avtor torej pojmu »materije« ne daje *prirodoslovne* definicije, marveč izključno *filozofsko,* pri čemer dopušča, da so možnosti prirodoslovnega raziskovanja materije brezmejne. Vprašanje o fizični vsebini materije samo po sebi torej za dialektični materializem ni važno, važna je samo ugotovitev, da je nekaj objektivnega, izven človeške zavesti obstoječega.

Ta opredelitev nas vodi tudi k vprašanju o vlogi »duha«, ki toliko muči dr. Ušeničnika. Če je z »materijo« tako, kakor pravi knjiga »Materializem in empiriokriticizem«, če je zavest samo ena izmed manifestacij, najvišja manifestacija materije, tedaj je med materialnim in duhovnim notranja dialektična povezanost, medsebojno vplivanje. »Duh« torej ne more drugače, kakor v glavnem, tj. relativno pravilno odražati objektivno realnost in kolikor pravilneje jo odraža, kolikor globlje sega vanjo, toliko večje možnosti nastajajo za zavestno delovanje človeka v preoblikovanju »sveta na sebi« v »svet za nas«.

> ». . . Gospodstvo nad prirodo — pravi avtor v »Materializmu in empiriokriticizmu« — ki se izraža v praksi človeštva, je rezultat objektivno pravilnega odražanja pojavov in procesov v prirodi, je dokaz za to, da je ta odraz (v mejah tega, kar nam kaže praksa) objektivna, absolutna, večna resnica . . .«

Če na stvari tako gledamo — in tako so gledali na stvari vsi resnični teoretiki dialektičnega materializma (med katere pa ne spadata niti odkriti idealist in »popravljalec« dialektičnega materializma Adler, niti mehanicist Sima Marković, na katera se dr. Ušeničnik v svojem spisu sklicuje) — tedaj se nam prav dialektični materializem ne kaže kot »vsemoč ekonomskih razmer«, ampak se nam v tej vlogi razkriva idealizem, ki je dokaz zasužnjenosti »duha«, zavesti po slepih materialnih

silah. In nasprotno: ni idealizem »zmagoslavje duha«, marveč dialektični materializem, ki osvobaja duha spon materialnega sveta prav s tem, da ga uči spoznavati nujnosti, ki izhajajo iz materialnega sveta. Če bi ne bilo tako, kako bi mogel dialektični materializem postati svetovni nazor ljudskega gibanja, ki stremi za novimi družbenimi oblikami? Ali ni človek šele tedaj mogel razumsko izkoristiti in organizirati električno energijo, ko je spoznal njene najrazličnejše manifestacije, medtem ko je bila zanj neizkoristljiva nadloga, dokler je veroval v njen božanski izvir?

Dr. Ušeničnik se na strani 66. svojega spisa čudi istemu avtorju »Materializma in empiriokriticizma«, ki je ob neki priliki zapisal, da delavsko gibanje samo po sebi ne vodi k čvrsto formiranemu samostojnemu *političnemu* gibanju z novimi družbenimi cilji, marveč zgolj k prakticističnemu »strokovničarstvu« po vzoru angleških trade-unionov. Šele napredna meščanska inteligenca, oprta na najpozitivnejše rezultate preteklih epoh in na globoko analizo obstoječega sistema, da je mogla v obliki znanstvenega socializma vnesti v delavski razred samostojno politično zavest. Dr. Ušeničnik se spričo takega postavljanja vprašanja sprašuje:

> »... Čudno je le, da se avtor ob tem spoznanju ni zavedel nasprotja z dialektičnim materializmom ...«

Po vsem tem, kar smo doslej ugotovili o vlogi, ki jo zgodovinski materializem pripisuje zavestnemu faktorju v družbenem življenju, se dr. Ušeničnik popolnoma neutemeljeno čudi. Njegov obračun z dialektičnim materializmom se je prav na tem vprašanju najbolj očitno izjalovil. Ne bomo se pri tem spuščali v podrobnosti, opozarjamo samo še enkrat na Marxov citat, ki smo ga zgoraj navedli in v katerem avtor pravi, da se morajo *ljudje* slehernega nasprotja najprej *zavedeti,* če ga hočejo tudi *izvojevati.*

Poskusili smo površno izpodbiti glavno tezo dr. Ušeničnikovega spisa, ki je v končnem rezultatu hotela dokazati, da dialektični materializem nima ustvarjalne moči. To glavno tezo bi naj podprle vse njegove ostale trditve, ki se jih bomo samo bežno dotaknili.

Dr. Ušeničnik trdi, da sta Marx in Engels »absolutno itak zavrgla« in to dokazuje z nekaj izoliranimi Engelsovimi citati. Res pravi Engels v »Ludwigu Feuerbachu«:

> »Za dialektično filozofijo ni nič končnega, absolutnega, svetega ...« Toda takoj nato razvija dalje to misel;
>
> »... Dialektična filozofija vidi v vsem pečat minljivosti in nič ne vzdrži pred njo razen nepretrgani proces nastajanja in prestajanja, vzpenjanja od nižjega k višjemu brez konca ...«

Ves ta citat navaja dr. Ušeničnik v svojem spisu kot argument za to, da sta se Marx in Engels odrekla absolutnega. Toda vsakomur, ki se bolj poglobi v vsebino tega citata — ne glede na mnoge druge Engelsove izjave — je takoj jasno, da je dr. Ušeničnikov sklep iz tega citata nepravilen. Engels dejansko govori samo o tem, da nobena dognana znanstvena resnica ni absolutna, večna, dokončna, kajti vsak predmet spoznavanja dopušča neizčrpne možnosti novih spoznanj, vsaka obstoječa oblika se giblje in spreminja in tako ostaja večni predmet novih spo-

znanj. Ničesar ni *dokončno dognanega* in v tem smislu za znanost ni nič absolutnega in večnega. Toda to ne pomeni, da absolutnega sploh ni in da ga Marx in Engels tajita. Engels vendar to isto misel poudarja v drugem delu citata, ki ga navaja dr. Ušeničnik. Absoluten, večen je »nepretrgani proces nastajanja in prestajanja, vzpenjanja od nižjega k višjemu brez konca« in ta proces tvori okvire našega znanstvenega raziskovanja, v tem okviru tvorijo relativne resnice in relativna spoznanja »drobce absolutne resnice«, ki nas — kakor smo že v prvem delu naše polemike rekli — približujejo neskončno oddaljenemu, toda vendarle objektivno obstoječemu cilju absolutne resnice.

Dr. Ušeničnik tega ni razumel, toda vsi pravi nadaljevalci Marxovega in Engelsovega dela so to razumeli. V »Materializmu in empiriokriticizmu« pravi npr. o tem vprašanju avtor tole:

> »... Človeško mišljenje je torej po svoji osnovi sposobno, da nam predaja absolutno resnico, ki je vsota relativnih resnic, in nam jo tudi predaja. Sleherna stopnja v razvoju znanosti dodaja vsoti absolutne resnice novo zrnce; toda meje resničnosti sleherne znanstvene postavke so relativne in bodo z nadaljnjim naraščanjem znanja ali zožene ali razširjene ...
>
> S stališča modernega materializma, tj. marksizma, so samo *meje* približevanja naših spoznanj objektivni, absolutni resnici zgodovinsko determinirane, obstoj te resnice pa je *brezpogojen,* brezpogojno se ji približujemo ...«

Dr. Ušeničniku je seveda vse to težko razumeti, kajti njegovo gledanje na ta vprašanja je vseskozi statično. Tudi v tem pogledu zelo točno ugotavlja avtor »Materializma in empiriokriticizma«:

> »... Razlika med subjektivizmom (skepticizmom, sofistiko itd.) in dialektiko obstoji med drugim tudi v tem, da je v (objektivni) dialektiki razlika med relativnim in absolutnim sama tudi relativna. Za objektivno dialektiko je tudi v relativnem vsebovano absolutno. Za subjektivizem in sofistiko pa je relativno samo relativno in izključuje absolutno ...«

Sodobni — kakor stari — idealisti si nadevajo krinko plemenite vere v »zmagoslavje človeškega duha«, v »duhovne svetinje« in večne resnice ter obtožujejo dialektični materializem defetizma, brezobzirnega »gaženja vsega, kar je človeštvu sveto«, zatiranja duha, grobega obožavanja materialnih sil. Toda ali niso »večne« in »absolutne« resnice teh idealistov samo »resnice« umirajoče epohe, ki jih dviga zato, da bi zaustavila korak zgodovine? Če je tako, ali se ne izprevrača to idealistično povzdigovanje »absolutnih«, »večnih« resnic in »duhovnih svetinj« v čisto materialno nasilje nad resničnim napredkom in zares svetim hrepenenjem človeka za resnico? Še nedavno so v Španiji Mavri branili te »absolutne« in »večne« resnice ter »duhovne svetinje«. *»Zmagoslavje duha«* se sprevrača v najmračnejše *nasilje nad duhom.* To je pot idealistične filozofije.

Dialektični materializem ne postavlja ustvarjajočemu in iščočemu duhu nobenih pregrad v obliki dokončnih resnic, a odpira mu pot večnega boja za abso-

lutno resnico, večnega napredka, večne borbe za resnično zmagoslavje duha. To ni samo boj poedincev, filozofskih izbrancev. Ta boj nosijo množice, ljudstva. To je istočasno boj proti zatiranju človeka po človeku, kajti tak odnos med ljudmi — s filozofskega stališča gledano — ni nič drugega kakor podvrženost človeške zavesti slepim materialnim silam v družbi. Dogmatizem, mračnjaštvo, »vsemoč ekonomskih razmer«, utesnjevanje duha itd. — vse to so dialektičnemu materializmu tuji pojmi, a — kakor smo videli — bistveno svojstvo idealistične filozofije.

Tembolj — da se milo izrazimo — čudno zveni spričo tega naslednja dr. Ušeničnikova izjava:

> »... Množica išče sreče in če ji zaprete pot do duhovnih dobrin, jo bo poiskala v materialnem uživanju. Za množice se spreminja filozofski materializem v življenjski materializem ...« (str. 47.)

V prvem delu naše polemike smo navedli citat iz lističa »Mi mladi borci« o materializmu. Žal je treba ugotoviti, da tudi akademik dr. Ušeničnik pogosto smatra raven »Mladih borcev« za primerno orožje, da bi se sovražnik spravil s sveta. Gornji citat je vsekakor »mladoborčevski«. Naj mi bo za trenutek dopuščeno stopiti na isto raven, da morem odgovoriti dr. Ušeničnikovemu »mladoborčevskemu« argumentu.

Dr. Ušeničniku je gotovo znano, da idealistična filozofija nobenega svojega pristaša ni pripravila do tega, da bi se odrekel izkoriščanju svojega bližnjega ali da bi kurje bederce zamenjal za beraško malho. Nasprotno, kakor smo doslej ugotovili, je idealistična filozofija v nekem smislu celo pogoj takega življenja, zlasti če pomislimo, da je obenem *oficialna filozofija* današnje družbe, ki se — kakor danes vsi priznamo — ne odlikuje ravno po preveliki ljubezni do bližnjega.

Nasprotno pa smo v prvem delu te naše polemike dognali, da je bil filozofski materializem v zgodovini največkrat zvezan z najplemenitejšimi dejanji človeškega duha, z akcijo ljudskih množic prav tedaj, ko je človek najbolj pozabljal na neposredno materialno stran svojega življenja, ko je torej duh zares doživljal svoje največje zmagoslavje. Materializem teh množic torej ni pahnil v geslo »jejmo in pijmo, zakaj jutri bomo umrli,«[3] temveč je dvignil ljudske množice k zavestni borbi za napredek človeštva. Tudi dr. Ušeničnikova trditev o demoralizatorski vlogi dialektičnega materializma se je torej sprevrgla v škodo njegove lastne filozofije.

Dr. Ušeničnik sicer priznava, da je dialektični materializem razvil tudi »idealne sile« v množicah. Toda, ali npr. tudi praznoverje taka »idealna sila« brez objektivne podlage in vrednosti? — se sprašuje dr. Ušeničnik. Toda tu se močno moti, kajti tudi praznoverje ima svojo objektivno bazo: v nepoznanju materialnih sil prirode in družbe. V tem smislu spada navadno praznoverje v isto kategorijo kakor praznoverje idealistične filozofije: *podvrženost zavesti slepim materialnim silam*, o čemer smo že zgoraj govorili.

Tudi historični materializem ima svojo objektivno podlago: *v spoznanju delovanja teh materialnih sil*, ki določajo smer družbenemu razvoju. In zaradi tega —

[3] Dr. A. Ušeničnik: Dialektični materializem, str. 47.

a ne po nekih »psiholoških zakonih« — razvija dialektični materializem »idealne sile« v ljudskih množicah.

Kako malo pozna dr. Ušeničnik duha dialektičnega materializma, najbolj očitno kaže njegovo pretresanje končnega cilja marksizma. Če se namreč po dialektičnem materializmu »vse menja«, pravi dr. Ušeničnik, potem je tudi končni cilj marksizma minljiva stvar in tako likvidira dialektični materializem sam politične cilje marksizma. Dr. Ušeničnik bi lahko pri Engelsu našel odgovor na ta »dvom«. Mi smo se ga dotaknili že v prvem delu naše polemike. Engels je dejal, da je prelom med kapitalizmom in socializmom obenem prehod človeštva od predzgodovine v pravo zgodovino. Taka označba ni samo slučajno govorniško sredstvo, temveč ima svojo vsebino. Filozofska stran tega preloma je v tem, da bo poslej *zavest* uravnavala družbene sile namesto spontanitete materialnih sil. Če je tako, potem je tudi razumljivo, da končni Marxov cilj ni nobena statična oblika, marveč gledano s stališča filozofije — vsebina takega družbenega razvoja, ki se bo vršil na osnovi zavestne akcije ljudi v skladu z materialnimi razmerami na posameznih etapah razvoja. Iz tega izhaja, da dialektični materializem ne daje nikakih dokončnih in večnih resnic, toda prvikrat v zgodovini človeštva odpira ustvarjalni sili človeške zavesti svobodno pot k resničnemu zmagoslavju duha nad materialnimi silami prirode in družbe.

Nikakor se nismo dotaknili vseh vprašanj, ki jih postavlja dr. Ušeničnik v svoji brošurici, a zlasti se nismo spuščali v najrazličnejše podrobnosti njegove kritike. Pokazati smo hoteli samo na tiste napade na dialektični materializem, ki so najbolj pogosti in ki so obenem tudi najbolj politične narave. Toda ob zaključku hočemo opozoriti še na dve vprašanji.

Prvič, dr. Ušeničnik trdi, da »marksisti smeše filozofijo«.[4] Pri tem se sklicuje tudi na Simo Markovića, ki je dejal, da marksizem likvidira filozofijo. Dr. Ušeničnik se moti. Dialektični materialisti ne smešijo in ne zametujejo *filozofije sploh* in tudi ne samo tiste, ki odkrito, »priznava Boga in nesmrtnost«, kakor pravi dalje dr. Ušeničnik, pač pa smešijo filozofsko praznoverje vsake vrste, kakor vsaka resnična znanost smeši navadno vražarsko praznoverje, ki bi ga nekdo hotel vtihotapiti na področje znanosti.

Drugič, dr. Ušeničnik se v svoji brošurici večkrat sklicuje na Maksa Adlerja in Simo Markovića. To ni slučaj. Oba ta znana »popravljalca« dialektičnega materializma sta poskušala v filozofiji spraviti v sklad idealistično filozofijo z dialektičnim materializmom, kakor sta v politični praksi poskušala »spraviti« dva diametralno nasprotna pola današnje družbe. Jasno je, da morajo vsi taki poskusi končati pri njihovih avtorjih na eni strani s popolno likvidacijo dialektičnega materializma, a na drugi strani z odločnim odklonom od proletarske razredne politike. Dr. Ušeničnik je seveda laže »obračunaval« s take vrste eklektično zmesjo, ki jo je samovoljno nazval »dialektični materializem«. Morda je to storil v dobri veri, kajti ta dva avtorja sta mu bila — poleg dveh Engelsovih del v slovenskem prevodu — edina podlaga za proučevanje dialektičnega materializma. Toda, če je tako, potem tudi mi lahko končamo z Brnčičevo ugotovitvijo: tako poročanje o dialektičnemu materializmu je »popačeno, nesolidno in tendenčno«, a tendenčno v prvi vrsti.

[4] Istotam, str. 46.

Nekateri problemi kulturno-prosvetne politike*

(Iz govora na III. kongresu ZK Srbije dne 29. aprila 1954)

Pri nas često naletimo na pojave, da se posamezni odgovorni komunisti, namesto da bi se lotili solidne marksistične analize stvarnosti, ki bi jih opozorila na prave vire raznih negativnih tendenc ter na njihovo pravo vlogo in pomen in ki bi omogočila, da bi se izbrala prava sredstva in prava oblika borbe proti takim pojavom, vdajajo samo splošnemu tarnanju, češ kako je sovražnik aktiven, kako se ponekod celo krepi, kake oblike za delo uporablja itd. Tudi glede stanja na področju našega ideološko-političnega dela zdaj pogosto slišimo glasove, ki so podobni takšnemu tarnanju, pri čemer se pogosto tudi pomen mnogih stvari napihuje in pretirava.

Taki negativni pojavi, o katerih ste govorili v diskusiji, vsekakor so in lahko postanejo ovira v našem socialističnem razvoju, če se proti njim ne bi borili, in sicer ne le če se ne bi borili, ampak tudi če bi uporabljali neadekvatne, nepravilne metode in sredstva v tej borbi. In ravno o tem zadnjem moramo po mojem mnenju prav tako govoriti, če že govorimo o negativnih pojavih. Zelo slabo bi bilo, če bi nas kritiziranje teh pojavov v katerem koli pogledu odvrnilo od poti in smeri, ki smo si jo začrtali na VI. kongresu in na plenumih, ki so mu sledili. Morebiti se posameznim komunistom v novih pogojih zdi borba težavnejša. Morebiti tudi je. Toda nove oblike te borbe so ne samo učinkovitejše, ampak tudi edino mogoče, če hočemo ostati zvesti svoji lastni smeri. Pri tem ne more biti nobenega obračanja nazaj. V novih pogojih se moramo znajti in se naučiti uporabljati nove instrumente borbe zoper napade antisocialističnih elementov z ene in z druge strani kakor tudi zoper številne ostanke nezavedne idejne zaostalosti, ki so morebiti še važnejši problem kakor pa odkrita antisocialistična akcija.

In še nekaj, kadar koli se pojavi takšno tarnanje, je to vedno izraz naših lastnih napak oziroma, pravilneje rečeno, odsev nezadostne razvitosti socialističnih sil, njihovega ideološkega zaostajanja ali nejasnosti v njihovi splošni orientaciji.

To velja še posebno za področje našega ideološko-političnega dela. Tu so ostanki reakcionarne preteklosti najbolj trdoživi, ker niso povezani samo z odkritim antisocialističnim stališčem, ampak tudi z zaostalostjo, z zaostalimi pojmovanji v glavah ljudi, ki stojijo sicer na socialističnih pozicijah. Takih pojavov pa ne moremo izkoreniniti z nekakimi formalnimi ali administrativnimi ukrepi

* Obj. v: »Problemi naše socialistične graditve IV«, DZS, Ljubljana 1964.

ali z enostranskimi razdiralnimi kritikami, ampak samo s takim idejnim in političnim razvojem in napredkom socialističnih sil in vsakega posameznega borca za socializem, ki bodo omogočili, da postane nova socialistična kvaliteta, nova socialistična morala in mentaliteta ne le stvar najzavednejšega dela ljudi, ampak stvar najširših ljudskih množic. Umetno ne bomo ničesar skonstruirali in tudi ne moremo predpisati nekakih odrešilnih receptov, veljavnih zmerom in za vsako področje družbenega življenja. Ustvariti moramo socialistične odnose, socialistično okolje, in tedaj bodo ti odnosi organsko ustvarili tudi socialistično mentaliteto, ki ne bo trpela pojavov, kakršne danes kritiziramo.

S tem nikakor ne mislim reči, da bi morali kratko malo vzdigniti roke in prepustiti času, da rešuje to vprašanje. Nasprotno, moramo se boriti in imeti sredstva za to borbo, vendar pa si moramo biti na jasnem, katera so ta sredstva in na kaj moramo skoncentrirati svoje napore, da jih ne bomo trošili zaman ali celo v lastno škodo.

Prav gotovo ne bomo niti malo zboljšali stanja na naši kulturni fronti na primer z nekakimi enostranskimi mehaničnimi obsodbami raznih modernizmov in podobnih »izmov« na področju umetnosti, niti s praznim zgražanjem nad nizkim okusom naših delovnih ljudi, ki segajo po raznih »Groficah beračicah« in podobnih stvareh. Z enostransko politično obsodbo raznih umetniških šol ne moremo likvidirati objektivnih virov, ki porajajo negativne pojave na področju kulture, zato pa si otežujemo borbo s tem, da z orientacijo te borbe k oblikam pogosto lahko zameglimo pravi cilj naše borbe, ki ni v tem, da bi kateremu koli umetniku ali kulturnemu delavcu predpisovali umetniški izraz, ampak v tem, da nastopamo proti političnemu tihotapstvu antisocialističnih tendenc pod videzom kulturnega ustvarjanja. Prav tako ne bomo dvignili ne kulturne ravni ne okusa naših ljudskih množic, če bomo enostransko prepovedali izdajanje raznih »Grofic beračic«, detektivskih romanov in podobne literature, ali če bomo prepovedali jazz glasbo ali risanje stripov. Strinjam se, da je borba proti negativnim pojavom na tem področju nujno potrebna, ker vplivajo ti pojavi posebno na mladino. Prav gotovo se je treba boriti proti takim pojavom z vsemi razpoložljivimi sredstvi zlasti takrat, kadar se skozi take oblike vtihotapljajo antisocialistične tendence. Posamezni tovariši pa ne nastopajo samo proti takim negativnim pojavom, ampak tudi proti lahki zabavni literaturi nasploh, proti jazz glasbi nasploh, proti stripom nasploh. To pa je po mojem mnenju ne samo brez upanja na uspeh, ne samo nekulturno in tesnosrčno, ampak tudi direktno škodljivo prav za uspeh borbe, ki jo bijemo proti raznim negativnim pojavom na tem področju. Kulturno razvedrilo je družbena potreba. Če ga naša družba ne omogoči, se bodo pojavile druge oblike in drugi nosilci kulturnega razvedrila. Ker naša družba premalo krije to družbeno potrebo iz svojih lastnih virov, prihajajo med naše množice tudi lahka literatura, jazz glasba in stripi v najslabših tujih variantah, ki dejansko zastrupljajo tako mladino kakor odrasle.

Na kratko povedano, mislim, da lahko uspešno nastopimo proti tem negativnim pojavom edinole z borbo za novo socialistično kvaliteto, in sicer na vseh linijah. Tudi na področju kulture in kulturnega razvedrila ljudi velja prav isto, kar velja za vse sektorje naše socialistične graditve. Politična moč socializma ni odvisna samo in celo ne predvsem od naše sposobnosti, da se borimo proti

sovražnikom socializma, ampak predvsem od naše ustvarjalne sposobnosti, od tega, kaj lahko socializem novega ustvari in da zbere okoli tega novega čim širše ljudske množice. To vprašanje pa lahko uredimo v bolj dolgotrajnem procesu, v neprestani borbi socialističnih sil z ostanki preteklosti v naši deželi, to se pravi v borbi, v kateri bodo socialistične sile same ideološko in kulturno ustvarjale nove odnose in nove vsebine, v kateri se bodo same ideološko zmerom bolj razvijale, zbliževale in združevale. Zdaj smo pogosto v položaju, da se borimo proti temu, da bi se nekatere družbene potrebe krile iz raznih antisocialističnih virov, nismo pa zmerom sposobni, da bi ustvarili svoje lastne socialistične vire.

Zato je po mojem mnenju za našo uspešno borbo na ideološko-političnem področju predvsem potrebno, da ta vprašanja do kraja razčistimo v lastnih vrstah in da se lotimo njihovega reševanja v konstruktivni obliki, tako da se osredotočimo na tisto, kar je poglavitno. Tudi tu velja pravilo, da je pri opravku z vodo treba biti hudo pazljiv, da ne bi z vodo vrgli iz kadi tudi otroka.

2

Ali smo zdaj pred novo sovražno ofenzivo na ideološko-politični fronti? Vsekakor smo. To dokazujejo pojavi, ki ste jih obravnavali med vašo diskusijo kakor tudi na drugem, tretjem in četrtem plenumu ZKJ. Ali pa je vojska, ki nastopa v tej ofenzivi, nova, ali je njena moč večja, kakor je bila? Menim, tovariši, da ta vojska ni nova, da jo zelo dobro poznamo in da njena moč pravzaprav ni večja, ampak manjša. To ofenzivo so sprožili drugi vzroki, ne pa naraščanje sovražnih sil .

Ta naša nova, socialistična Jugoslavija konec koncev še ni stara niti deset let. Revolucijo smo začeli z nekaj tisoč komunisti, z nekaj tisoč marksistično izobraženih ljudi. Naše delavske množice in delovne množice sploh niso imele v revoluciji nobene marksistične izobrazbe, toda pred očmi so jim bili razredni interesi v revolucionarnem poletu. Revolucija je zmagala in upostavila novo oblast, oblast delovnega ljudstva; socialni odnosi so se začeli spreminjati. Tisto pa, kar se je nabiralo skozi mnoge in mnoge rodove v glavah ljudi, se ni kar čez noč spremenilo. Nasprotno, čeprav se je marsikaj spremenilo, je mnogo tudi ostalo, in sicer ne samo v glavah ljudi, ki so bili zunaj socialističnega gibanja, zunaj Komunistične partije, ampak je vplivalo tudi znotraj socialističnega gibanja in znotraj Komunistične partije. Če torej postavljamo danes ta vprašanja na dnevni red kot akutna, nikakor ne mislimo reči, da gre samo za nekako trenutno nalogo, da lahko tako rekoč čez noč popravimo ali izkoreninimo vse najrazličnejše negativne tendence na področju ideologije in kulture. To ni naloga za letos, niti ne naloga samo enega rodu. Še veliko rodov bo bilo borbo, preden se bosta do kraja spremenili mentaliteta in ideologija ljudi v skladu z družbenimi spremembami.

V našem idejnem življenju zdaj potemtakem nimamo opraviti z nobenimi novimi pojavi kot takimi, ampak imamo pred seboj samo novo manifestacijo teh pojavov, samo njihovo novo obliko kot posledico sprememb, ki so nastale v našem družbenem sistemu, pa tudi kot posledico sprememb, ki jih je vnesel v naše politično in demokratsko življenje VI. kongres ZKJ s svojimi pomembnimi

sklepi. Spremenili so se družbeni odnosi, spremenile so se politične oblike, začel se je razvijati sistem družbenega samoupravljanja, močneje prihaja do izraza demokratizem, z vsem tem pa so se morale spremeniti in so se tudi spremenile metode dela komunistov. Še več, spremenil se je sam položaj komunistov v našem družbenem življenju. Vse to se je moralo seveda odraziti na vseh področjih našega družbenega življenja.

Prej so revolucija in delovne množice s svojo revolucionarno zavestjo in njihova oblast delovale z elementarnim revolucionarnim pritiskom na vsako antisocialistično manifestacijo. Toda vsi ljudje se s tem niso spremenili, mnogi so ostali slej ko prej, kar so bili, le da so mnogi, ki se še niso vživeli v novo stvarnost, molčali zaprti vase. Tu ne gre samo za sovražnike, gre za celo množico ljudi, ki so se glede socializma, glede novih družbenih odnosov sicer postavili na pošteno stališče, ki so z revolucijo simpatizirali in jo podpirali, ki pa so bili povezani s starimi ideološkimi nazori, to se pravi z religijo, z najrazličnejšimi nazori na področju znanosti, umetnosti itd. Ti ljudje so bolj ali manj obmolknili pod revolucionarnim pritiskom prvih povojnih let.

Z novim položajem v našem sedanjem sistemu se je tudi to spremenilo. Novi odnosi so sprostili velikanske energije in iniciativo širokih ljudskih množic. Učinek teh sproščenih energij in iniciative čutimo danes vsepovsod. Hkrati pa so s sprostitvijo teh zdravih energij in iniciativ prišli do izraza tudi negativni faktorji, ki so bili prej pod pritiskom. Ta novi proces je tako rekoč znova odprl usta in duše pozitivnim in negativnim elementom v naši družbi. Zaradi tega stojimo zdaj pred pojavom aktivizacije negativnih tendenc sovražnih elementov, posebno na področju ideoloških odnosov, kajti tu se je dejansko nabralo največ ostankov preteklosti, ne samo ostankov stare Jugoslavije, ampak tudi ostankov mnogih rodov, ki so se vzgajali v sistemu eksploatacije in razrednih nasprotij.

Tisto, kar je bilo prej zaprto v glavah in v dušah ljudi, se je znašlo zdaj na ulici, v tisku, v knjigah. Kljub vsemu temu pa nimamo nobenega razloga, da bi bili nezadovoljni z rezultati naše politike, ali da bi pretiravali glede nevarnosti teh pojavov. Ne podcenjujem nevarnosti. Tudi najbolj nepomembna stvar lahko napravi veliko škodo, če se ji ne postavimo po robu in če ne najdemo vzrokov in sredstev za borbo proti njej. Toda važno je, da spoznamo pravi obseg pojavov, da najdemo dejanske vzroke teh pojavov ter da skladno s tem izberemo tudi orožje in določimo način borbe.

Ne trdim, da tu in tam ni zaostritve, da tu in tam ni poslabšanja na teh ali onih socialističnih pozicijah in da ni pojavov, ko ljudje zgubljajo perspektivo. Vendar je po mojem mnenju to predvsem odraz dejstva, da so komunisti za hip izgubili jasno orientacijo v borbi in da se v novih pogojih niso znali z novimi metodami in sredstvi spoprijeti z negativnimi tendencami in s sovražniki, notranjimi in zunanjimi, ki so se v novih pogojih že znašli.

Nedvomno imamo opraviti tudi s tujimi vplivi. Ne smemo pa pozabljati, da lahko tuj vpliv učinkuje na naš notranji razvoj samo v primeru, če so v naši deželi pogoji in sile, ki lahko tak tuj vpliv sprejemajo. Na našo deželo in na naše življenje lahko učinkujejo tisti tuji vplivi, ki nastajajo in delujejo iz prav istih vzrokov, iz katerih nastajajo tudi v naši lastni deželi. Take vire in vzroke pa pri nas imamo. Predvsem imamo še močne ostanke starega sistema, ki povzro-

čajo najrazličnejše negativne tendence in seveda sprejemajo tudi te zunanje vplive. Dokler bodo obstajali taki viri, tako dolgo bodo nekateri sloji v naši deželi sprejemali take vplive, pa naj se pred njimi še tako zapiramo. Zapirati se po Stalinovem receptu, izolirati se od sveta pa ne samo ni mogoče in je ne samo škodljivo, ampak je tudi brez pomena, kajti čeprav vplivi iz tujine ne bi delovali, bi kljub temu ne ostali brez negativnih tendenc, ker so tudi v naši deželi objektivni pogoji in ugodna tla, in ti viri bodo enako dekadentno in nazadnjaško delovali kakor tudi tisti vplivi, ki prihajajo iz tujine. Borba proti negativnim tujim vplivom mora biti torej prvenstveno tudi borba proti našim lastnim virom antisocialističnih tendenc.

Če pogledamo stvari v tej luči, potem je še celo očitno, da se pri nas pravzaprav ne dogaja nič novega, ampak da so na delu prav iste sile, s katerimi smo se borili od začetka naše revolucije. Te sile so šibkejše, kakor so bile, mnogo šibkejše, mnogo bolj izolirane od množic, kakor so bile kdaj koli. Če so se pojavile močneje kakor včeraj, je to, kot rečeno, predvsem zaradi tega, ker so komunisti za trenutek izgubili orientacijo, ali bolje rečeno, ker se še niso naučili sukati novo orožje politične borbe v pogojih novega mehanizma socialistične demokracije. Te napake zdaj popravljamo tudi na tem kongresu, kakor smo jih popravljali tudi na drugem, tretjem in četrtem plenumu CK ZKJ. Ko pa popravljamo te napake, ne smemo niti za trenutek pozabiti, da je uspeh samo v nadaljnjem razvijanju prakse, ki jo je formuliral VI. kongres ZKJ, in da bi vsako obračanje nazaj ali vsako izposojanje zastarelega orožja borbe le zaviralo realizacijo glavne naloge, ki se glasi: *naučimo se boriti v novih pogojih z novimi sredstvi.* Novi pogoji pa dajejo komunistom in vsem socialističnim borcem neprimerno večjo moč in neprimerno večje možnosti za uspešno borbo, za res temeljite zmage. V našem mehanizmu socialistične demokracije — od delavskih svetov in komun naprej pa do Socialistične zveze delovnega ljudstva — mora vsak sovražnik in vsak omahljivec pokazati pravo barvo. Nihče se ne more skriti, prikrivati pravega obraza in varati množic okoli sebe. Vsak mora priti odkrito s kartami na dan. Toliko so komunisti v ugodnejšem položaju, kadar se borijo proti nosilcem takšnih tendenc.

Tudi v ideološko-političnem pogledu smo močno napredovali in se lahko mnogo uspešneje borimo sredi delovnih množic, tako rekoč na odprtem polju, kakor smo se mogli pred nekaj leti. Prav diskusija na tem kongresu je najboljši dokaz za to trditev. Pred nekaj leti, leta 1946 in 1947, ne bi mogli tako diskutirati, kakor delamo to zdaj. Ravno to dejstvo, da se lahko v odkriti borbi tolčemo z negativnimi vplivi, dokazuje, kako sta se zvečali ideološka sposobnost in ideološka enotnost socialističnih sil.

3

Vse je torej v nas samih, ali pravilneje v sposobnosti socialističnih sil, da se ne samo borijo proti staremu, ampak da tudi ustvarjajo novo. Niti na področju kulture ne bodo komunisti zlomili negativnih pojavov, ki izvirajo iz ostankov starega, s konservativno obrambo nekakšnih preživelih oblik, ampak samo z

vztrajno in dosledno borbo za nove socialistične oblike. To pa, kakor sem rekel že prej, pomeni, da moramo v tej borbi posvetiti pozornost predvsem našim lastnim vrstam v tem smislu, da jih moramo usposabljati za borbo proti pojavom, o katerih je bilo govora v diskusiji danes in zadnje dni. Komunisti morajo posvečati večjo pozornost svoji lastni ideološki izobrazbi in izobrazbi širokih delovnih množic, posebno delavskega razreda, in tako zagotavljati zmerom večjo ideološko enotnost socialističnih vrst ter njihovo sposobnost za borbo proti reakcionarnim tendencam. Seveda ni nikjer rečeno, da bi moral vsak človek imeti tri fakultete, da bi lahko sodeloval pri družbenem upravljanju. Nikjer torej ni rečeno, da bi moral biti vsak človek, ki zavestno gradi socializem, ne vem kako podkovan marksist, toda po mojem mnenju morajo komunisti, ljudje, ki so na čelu socialistične borbe, absolutno obvladati takšno znanstveno marksistično znanje, ki jim bo omogočilo, da bodo v vsakem konkretnem položaju zmožni analizirati situacijo, videti prave vzroke negativnih tendenc in potem na podlagi take analize najti tudi ustrezna sredstva borbe, ki jih bodo najhitreje pripeljala do rezultatov.

Zaradi tega se mi zdi, da moramo predvsem med komunisti in v Zvezi komunistov pa tudi v Socialistični zvezi delovnega ljudstva posvečati študiju družbenih znanosti, ki temelje na marksizmu, daleč več pozornosti, kot smo jo posvečali doslej. Ne mislim, da bi morali začeti z nekakimi kolektivnimi tečaji, krožki in sploh s prejšnjim načinom kolektivnega proučevanja marksističnih del. Orientacija komunistov naj bo predvsem individualno proučevanje socialistične znanosti. Kajti samo če se komunist sam osebno orientira na to, da poglablja svoje znanje, da bi se čimbolj usposobil za borbo na sektorju, kjer je, samo v tem primeru ta študij res ne bo dogmatičen, abstrakten in šablonski, ampak bo povezoval z živo prakso. Seveda je treba pomagati pri izobrazbi komunistov in drugih zavestnih borcev za socializem tudi z raznimi dopisnimi tečaji itd. Toda glavno je vendarle, da v komunistih razvijamo tisti intimni notranji imperativ, ki jim bo kot prvenstveno nalogo nalagal, da se usposobijo, da bodo lahko neposredno vsak trenutek in kjer koli že bodo, reagirali na antisocialistične pojave in tendence.

Nadalje mislim — in to je bilo ugotovljeno tudi v diskusiji — da moramo uvesti več družbenih znanosti, ki temelje na marksizmu, tudi v naše šole, seveda ne v obliki dogmatičnih shem, ločenih od življenja, kakor je bilo pri nas poprej, shem, ki so pogosto bolj škodovale, kakor koristile. Pri nas smo zadnja leta malo storili v tej smeri, da bi izdelali osnove programa družbenih znanosti za šolo, po katerem bi lahko šola znatneje pripomogla k oblikovanju socialistične družbene zavesti med mladimi državljani naše dežele. V našem šolstvu smo šli pravzaprav iz ene skrajnosti v drugo. Zdaj je ta izobrazba pogosto omejena izključno na informacije o naši tekoči praksi, brez globljih ideoloških osnov, in sicer iz strahu, da bi ne bili dogmatiki. Zato pa naše šole in prosvetne organizacije pogosto vzgajajo mladino in naše ljudi v dogmah, vendar ne v »marksističnih«, ampak v nekakih antisocialističnih. Jaz pa mislim, da lahko nudimo našim mladim ljudem družbeno in moralno vzgojo, ki ne bo ne dogmatična, ne ozko vsakdanje prakticistična, ampak taka, da bo našega mladega človeka dejansko usposabljala za naloge družbenega upravljanja v našem demokratskem mehanizmu, v pogojih socialističnih odnosov. Mimogrede rečeno, posebno rad bi poudaril potrebo, da bi naše šole solidneje vpeljale našega mladega človeka

na srednjih šolah in univerzah v osnovne pojme marksistične politične ekonomije in zgodovinskega materializma kakor tudi marksistične sociologije, saj je to tisto znanje, ki je najbolj potrebno našemu državljanu, da lahko zavestno in zadostno razgledan sodeluje v sistemu družbenega upravljanja. To znanje je po mojem mnenju vsakemu človeku prav tako neogibno potrebno kakor osnovno znanje iz matematike, fizike itd.

Mnogo večjo pozornost bi bilo treba posvečati tudi moralni vzgoji mladine v naših šolah. Ne gre za to, da bi dajali mladim ljudem nekakšno novo vrsto pridig v smislu enostranskega formiranja duha mladega človeka. Ne, ves naš vzgojni in izobraževalni sistem naj preveva pojmovanje, da mora naše socialistično družbeno okolje izobraževati svobodnega in samostojnega človeka brez suženjskih navad, vendar človeka, ki bo hkrati nosil v sebi globok in razvit čut svoje odgovornosti do družbene skupnosti. Vzgojna dejavnost kajpada ne ustvarja človeka — ustvarja ga vse družbeno okolje, z vsem, kar se dogaja v njem — toda taka dejavnost tako preko šole kakor preko družbenih organizacij in vseh drugih oblik utegne zelo veliko prispevati, da se bodo vsi pozitivni družbeni vplivi močneje izrazili.

V tej zvezi bi se vrnil k vprašanju kulturnega razvedrila naših ljudi. Tu je zavladala stihija, hkrati z njo pa tudi mnoge škodljive tendence prav zaradi ozkosrčnega gledanja mnogih komunistov na to področje življenja. Predpisovati pri tem toge okvire in meje ali se zapirati v neke konservativne filistrske šablone bi bilo vseskozi škodljivo. So ljudje, ki na primer mislijo, da znižujemo kulturno raven, če trpimo jazz glasbo ali če izdajamo pustolovske romane. Taki ljudje pozabljajo, da je med ljudmi, ki segajo po takem razvedrilu, to pogosto prvi korak h kulturi. Meni se zdi, da je za nas glavno, da spodbujamo samostojno kulturno ustvarjalnost tudi na tem področju. Samo v tem smislu se bomo lahko uspešno borili proti vsakršni literaturi in drugim pojavom, ki vplivajo razdiralno, demoralizirajoče. Zdi se mi, da našim komunistom in borcem za socializem kaj slabo pristajata duhovniški talar in pridiga o tem, da je zabavna literatura prazna in nesmiselna stvar in da mora biti tudi zabava prežeta z ideologijo in politiko. Zdi pa se mi, da je glavno, da je zabava zdrava, človeško čista, na elementarni kulturni ravni, to pa so lahko tudi jazz glasba in pustolovski romani. Če bodo to, bodo mnogim ljudem pot k višji kulturi, ne pa pogrezanje v nekulturo.

Zdi se mi, da smo prav tako zanemarili sistematično delo pri kadrovski politiki. Ne pri kadrovski politiki v smislu odkrivanja ljudi in njih postavljanju na določene položaje po nekih splošnih političnih ocenah ali karakteristikah, ampak v smislu pripravljanja kadrov za daljšo perspektivo, da že v gimnaziji sistematično spremljamo nadarjenega mladega človeka in mu pomagamo, da se razvije v določeni smeri. Morali bi sistematično pripravljati kadre za posamezna znanstvena področja, za ekonomijo, filozofijo, zgodovino itd. Takšno delo nam ne bo dalo rezultatov takoj, pač pa čez nekaj let. Tu kar čez noč ne moremo ničesar storiti. Treba je delati sistematično in za daljši rok ter spremljati pri tem nadarjene ljudi in jim pomagati od srednje šole pa do univerze. Pri tem bi razne družbene organizacije lahko zelo veliko storile. Socialistična izobrazba mora seveda zajeti vse delovne množice, nosilci te izobrazbe morajo biti široke delovne mno-

žice, ne smemo pa pozabljati, da je izobrazba socialistične inteligence hkrati tudi v veliki meri naloga zavestne in sistematične akcije socialističnih sil.

Marsikaj pomanjkljivega je po mojem mnenju tudi v našem množičnem prosvetnem delu, posebno v delavskih množicah. Zdi se mi, da je to vprašanje izredno važno. Tu ne gre samo za kulturno izobraževanje ljudi v ožjem smislu te besede. Tu gre predvsem za to, da usposobimo delavski razred kot vodilno gibalno silo socialističnega razvoja za njegove zgodovinske naloge. Izobraženi delavski razred pomeni krepitev njegovega direktnega vpliva na ves družbeni razvoj, pomeni več njegove iniciative, pomeni manj birokratizma, manj možnosti za razvoj birokratskih tendenc. Izobraženi delavski razred pomeni krepitev njegovega vpliva na vas, pomeni olajševanje nalog socialistične preobrazbe vasi. Mi pa smo se prav na tem področju polagoma sprovincializirali, se pravi, da smo delavske prosvetne organizacije v precejšnji meri utopili v zaostalem okolju. Prosvetno delo med delavskimi množicami smo nekako prepustili krajevnim sindikalnim in političnim organizacijam brez vertikalne povezanosti samih prosvetnih organizacij, ki bi lokalnim organizacijam olajšala, da si formirajo ustreznejše koncepcije prosvetnega dela. Razen tega je težišče iniciative v raznih prosvetnih komisijah, v sindikatih ali organizacijah Socialistične zveze, premalo pa je samoaktivnosti in samoupravljanja ljudi, ki delajo na tem področju. Toda meni se zdi, da je to delo lahko uspešno edino takrat, kadar se opira na iniciativo ljudi, ki so osebno povezani s to vrsto kulturnega ustvarjanja. Zato bi si po mojem mnenju morali prizadevati, da bi bile naše prosvetne organizacije v delavskih množicah samostojnejše in da bi se vertikalno demokratsko povezovale. Tako bi lahko bolje sodelovale med seboj, razvijale iniciativo za razne širše kulturne prireditve, festivale itd. Tako združene bi se te organizacije lahko mnogo uspešneje borile za večjo kvaliteto in se sistematično dvigale iz zaostalega okolja ter spreminjale okolje samo, ne pa se v njem utapljale. Mislim, da bi lahko tako komunisti kakor SZDL v takšnih pogojih aktivneje delali v tej smeri. Očitno je seveda, da bi bile take združene delavske prosvetne organizacije izredno važen politični in kulturni činitelj v borbi proti raznim antisocialističnim dekadentnim pojavom na kulturnem področju.

Strinjam se tudi s tistimi tovariši, ki so kritizirali pretežno folkloristično orientacijo prosvetnega dela v delavskih in drugih prosvetnih organizacijah. Taka folkloristična orientacija prevladuje ne samo v splošnih prosvetnih društvih na vasi itd., ampak se je razšopirila tudi v delavskih prosvetnih organizacijah. Spominjam se, da so si delavska prosvetna društva pred vojno zmerom prizadevala, da bi celo na zunaj pokazala, kako se otresajo vaške zaostalosti, da so napreden element. Nisem proti gojenju folklore. Nasprotno, to je dobra in pozitivna stvar, če gre za resnične kulturne vrednote in za gojenje nacionalnih kulturnih tradicij. Toda zelo napačno bi bilo, če bi se konservativno zapirali izključno v našo tradicijo. To bi nas vleklo nazaj in zapiralo ljudem obzorje. Mislim, da bi morala korakati naprej predvsem delavska prosvetna društva, odpirati ljudem obzorje, jih uvajati v nove socialistične odnose, jih vzgajati za jutrišnji dan, ne pa da včerajšnji dan nekako idealizirajo.

Poseben problem je tudi, kakor je bilo že poudarjeno v razpravi, potreba po temeljitejši orientaciji k družbenim organom upravljanja na področju kulture,

prosvete — k prosvetnim svetom, raznim upravnim odborom družbenih ustanov, organizacij itd. Glede tega moramo še marsikaj storiti.

Imamo demokratski mehanizem, ki dejansko osvobaja področje znanosti, kulture in prosvete raznega birokratskega vmešavanja in intervencij, ki lahko povzročijo škodo. To pa ne pomeni, da lahko komunisti in zavestni borci za socializem prepuščajo stvari samim sebi, kakor da nimajo več nobenih obveznosti. Ravno v teh organih morajo delovati kot enakopravni člani, vendar se morajo boriti za svoje nazore in vplivati z močjo prepričevanja. Njihova vloga bo seveda tem večja, čim več bodo znali ne samo kot politični ljudje, ampak tudi kot strokovni poznavalci stvari. Samo s članstvom ZKJ ne morejo ničesar več doseči. Poznati morajo stvari in si v svojem okolju priboriti avtoriteto, ki bo izvirala iz njihove človeške vrednosti, ne pa samo iz tega, da so člani ZKJ.

In končno imamo tudi SZDL, ki je lahko najširša šola za vzgojo socialistične družbene zavesti. Vsak uspeh, ki ga bomo tu dosegli, pomeni hkrati večjo izolacijo raznih antisocialističnih in drugih negativnih elementov.

Omenil sem le nekaj nalog, lahko pa bi govoril še zelo na dolgo. Toda predvsem sem hotel poudariti, da so dobre in uspešne samo tiste metode borbe proti raznim negativnim pojavom na področju ideološko-političnega življenja, ki usposabljajo zmerom širši krog ljudi, da postanejo zmožni samostojno se upreti raznim negativnim, reakcionarnim, antisocialističnim pojavom. Administrativna sredstva lahko preprečujejo, ne morejo pa ustvarjati. Mi pa moramo prvenstveno ustvarjati, potem bomo lahko tudi preprečili. S tem nočem reči, da nimamo pravice, da se tudi z administrativnimi sredstvi postavljamo po robu raznim tendencam po demoralizaciji našega družbenega življenja in proti raznim drugim antisocialističnim tendencam. Vendar se pri tem moramo zavedati, da je lahko to prizadevanje uspešno le, če bomo proti staremu postavili hkrati novo socialistično kvaliteto, in drugič, če bomo administrativna sredstva uporabljali res samo tedaj, kadar s tem ne škodujemo tudi samemu razvoju socialističnih sil.

4

V zvezi s tem pa nastane tudi praktično vprašanje, česa naj se konkretno prvenstveno lotimo v naši vsakdanji borbi proti raznim negativnim pojavom na področju ideološko-političnega življenja. Zdi se mi, da imamo pri tem opraviti z elementi nekake dezorientacije in da je tendenca, da bi se to razlezlo na zelo široki fronti. Na široko se razpravlja na primer o dobrih in slabih umetniških smereh oziroma o šolah, o potrebi, da bi znanstveno delo usmerili tako ali drugače, o tem, da je treba učne načrte idejno preobraziti in postaviti na novo bazo. Skratka: nalagamo si zelo veliko nalogo, kakor da bi vse naše idejno življenje lahko že jutri postavili na popolnoma nove temelje.

Po mojem mnenju je to kot trenutna naloga predvsem neizvedljivo. Idejno preusmerjanje ljudi in njihovo duhovno, ne samo materialno vključevanje v nove socialistične odnose je stvar mnogih generacij. V tem primeru ni odrešilnih receptov, ki bi jih lahko čez noč realizirali.

Razen tega se mi zdi, da stvari včasih tudi načeloma napačno postavljajo.

Zakaj? Komunisti niso zato tu, da bi kot komunisti presojali, katere umetniške šole so dobre in katere slabe, niti da bi predpisovali meje in smeri znanstvenega pojmovanja. To je konec koncev stvar samega razvoja umetnosti in znanosti.

Za nas je po mojem mnenju bistveno, da se borimo za socialistično politično in družbeno vsebino kulturnega ustvarjanja. Z drugimi besedami, vprašanje se nam postavlja izključno kot vprašanje, ali je kulturno ustvarjanje iskreno, pošteno, človeško ali pa je samo kritje za tihotapljenje raznih reakcionarnih antisocialističnih tendenc. Mislim, da je tu področje dela komunistov in vseh zavednih socialističnih borcev. Kot komunisti se moramo torej skoncentrirati na to, kar je poglavitno: na konkretno politično in moralno vsebino, na borbo proti tendencam po rušenju, proti anarhističnemu frazerstvu, demoralizaciji, proti ubijanju vere v socialistično pot. Mislim, da se bodo komunisti lahko znašli v vsakdanji praksi, če bo njihova borba orientirana v to smer.

Toda razprave o negativnih pojavih na področju našega kulturnega ustvarjanja zdrknejo pri nas pogosto s te poti v diskusijo o tem, katere umetniške šole ali smeri so socialsitične in katere niso. Po mojem mnenju mora takšna diskusija pripeljati komuniste na kaj nezanesljiva tla. Daleč sem seveda od tega, da bi se ogreval za neke modernistične ali katere koli »istične« smeri v sodobni umetnosti. To so večkrat blodnje, ki so splošen izraz določene družbene krize sodobnega človeštva, ki se lomi v družbenih nasprotjih, kakor tudi razpadanja starega duhovnega in materialnega sveta na naših lastnih tleh. To je često odraz duhovne brezizhodnosti, ki je posledica idejnega zaostajanja kulturnega ustvarjanja za naglimi družbenimi spremembami, kar se po navadi zmerom dogaja v revolucionarnih časih, ko se družbeni in politični odnosi hitreje spreminjajo, kakor se spreminjajo zastareli nazori ljudi. Pogosto, morebiti še največkrat, se skriva za »izmi« tudi običajna ustvarjalna nemoč. Razumljivo je, da so taki pogoji tudi ugodna tla za najrazličnejše dekadentne pojave. Toda pri tem je tudi iskreno iskanje in odkrivanje novega izraza, odpiranje novih poti umetniškega ustvarjanja.

V takem splošnem vrenju bi bilo potemtakem nesmiselno, če bi se komunisti kot partija opredeljevali za tak ali drugačen umetniški »izem« ali proti njemu. To je stvar kulturnega ustvarjanja. Kulturno ustvarjanje bo premagalo krizo in našlo ustrezno umetniško obliko, če bo manifestacija življenja in hotenja sedanjih rodov, ki se borijo za družbeni napredek. To prepričanje mi kot komunisti imamo in moramo imeti in za to se moramo boriti. To pa ne pomeni, da bi morali predpisovati bodisi vsebino bodisi tematiko bodisi formo kulturnemu ustvarjanju. Tudi če bi to hoteli, ne bi ničesar dosegli. To je svoj čas že skušal doseči Stalin s svojimi pravili o »socialističnem realizmu«, a je dejansko le dokazal, da dekadenca lahko pride do izraza tudi v tej obliki. In to se je pokazalo tudi pri nas, saj imamo tudi pri nas po obliki realistična dela, ki pa so po svoji vsebini pogosto ne samo dekadentna, ampak tudi izrečno in zavestno antisocialistična. Boriti se moramo za svobodno kulturno ustvarjanje, vendar organsko povezano z velikimi socialističnimi napori naših delovnih ljudi.

Oprostite mi, prosim, ta laični sprehod na področje teorije umetnosti, toda zdelo se mi je potrebno, da se nekoliko vendarle dotaknemo diskusije o bistvu naše borbe na področju kulture. Po mojem mnenju je naša naloga tudi na tem področju politična, bolje rečeno, prvenstveno politična.

Resda srečujemo neskromno naziranje da so komunisti nekakšni vseznalci samo zato, ker so komunisti. Po tem naziranju je nekdo že mojster za vsako delo, brž ko je komunist, član partije, pa naj ga postavimo kamor koli. Tako misliti je seveda neumnost. Komunist je družbeni, javni delavec, borec za socialistične družbene odnose. Komunist ima svoje naloge v družbenem življenju in pri konkretnem strokovnem delu, na delovnem mestu, pri stroju za plugom, v pisarni, prav tako pa tudi na področju kulturnega ustvarjanja, in veljal bo samo toliko, kolikor znanja in ustvarjalne sposobnosti bo vložil v delo in kolikor uspehov bo dosegel. Tega ne smemo nikoli izgubiti izpred oči. Zato je po mojem mnenju prvenstvena naloga komunistov in zavestnih socialističnih borcev na področju kulturnega ustvarjanja v tem, da se s svojimi kvalitetami postavijo po robu najrazličnejšim dekadentnim pojavom. Ustvarjalni izraz pa morajo najti sami. Na tem torišču komunistom ne smemo vezati rok. Zadolžiti jih moramo samo za to, da reagirajo in delujejo kot komunisti, kot pravi borci za socializem. Tisto, za kar naj bi bili vsi zavestni socialistični borci mojstri tudi na tem področju, pa je borba proti poskusom, katerih namen je opravljati pod firmo kulturnega ustvarjanja antisocialistično tihotapstvo ali akcijo, ki razbija napore naših delovnih ljudi za zgraditev socializma ali ki skuša pahniti našo mladino v naročje demoralizacije in brezperspektivnosti.

Eno je torej borba proti raznim antisocialističnim pojavom na področju kulturnega ustvarjanja, drugo pa so poskusi, dati temu ustvarjanju neke izdelane recepte. Taki poskusi se navadno reducirajo na neko konservativno stopicanje na mestu, kar prav tako lahko rodi samo reakcionarne sadove. Ravno mi komunisti, ki smo bili in ki smo na čelu revolucionarne preobrazbe vseh družbenih temeljev in ki smo danes na čelu borbe za pogumno spreminjanje vseh načinov družbenega življenja in upravljanja, ki so v mnogočem postali sicer navada ljudi, ravno mi imamo najmanj razlogov, da bi na področju kulturnega ustvarjanja proklamirali, da je vsako iskanje novega umetniškega zraza nepravilno in dekadentno. V tem iskanju je resda zelo veliko dekadence in demoralizacije, poznamo pa tudi poštena in odkritosrčna iskanja, ki bodo nekega dne morebiti tudi obrodila rezultate in ki tu pa tam že dajejo rezultate.

Nekaj podobnega je tudi v znanosti. Boriti se moramo za znanost, ki bo pomagala graditi socializem, ki bo baza, na kateri bomo gradili socializem. Seveda pa znanosti ne smemo predpisovati okvirov. Spomnimo se besed, ki jih je izrekel Marx, da »mora znanost sama sebi predpisovati okvire in smeri«. Naša stvar je, da se orientiramo v to, da na vseh področjih pobijamo vse, kar škoduje socialistični graditvi, kar izpodkopava zaupanje ljudi v socialistično misel, kar demoralizira, razkraja.

Hkrati se moramo seveda boriti tudi proti nekaterim tendencam med komunisti, ki delajo na področju kulture pa tudi drugod, med komunisti, ki konkretne interese socialistične graditve pravzaprav podrejajo tako imenovani umetniški ali kulturni kvaliteti in ki so zaradi tega pogosto pripravljeni pogoltniti tudi najhujšo antisocialistično grdobijo samo zato, da ne bi bili videti »nekulturni« ali primitivni pri ocenjevanju kulturnih vrednot. Takšni nazori so nepravilni celo s stališča najožjega kulturnega pojmovanja, kajti ni velikega kulturnega ustvarjanja, ki bi ne bilo ustvarjanje za človeka, ki ga ne bi plemenitilo, ki ne bi tako ali drugače

prispevalo k prihodnosti. Rušenje, cinizem, neiskrenost ne morejo biti odlika resničnega umetniškega in kulturnega ustvarjanja. Zato tisti ljudje, ki danes pri nas zaradi svojega slepega in primitivnega oboževanja raznih modnih dekadentnih tendenc pozabljajo na svojo dolžnost v borbi za socializem, ne pomenijo nič, oziroma pomenijo samo minus tudi na področju ustvarjanja kulturnih vrednot.

Tovariši, iz vseh teh razlogov mislim, da se moramo v tem trenutku na področju kulture orientirati prvenstveno v konkretno politično in moralno vsebino ustvarjanja in ne smemo dovoliti, da bi to našo borbo kdo izpodkopaval in dezorientiral s tendencami, da bi se omejila na golo diskusijo o raznih umetniških šolah in smereh kot takih. Seveda moramo hkrati spodbujati razvoj poštene sodobne kritike, ki bo pripomogla tudi k razčiščevanju vprašanj na področju same forme. Toda to po mojem mnenju ni vprašanje politike in tega ne moremo urediti s političnimi sredstvi, ampak mora biti rezultat kulturnega razvoja samega. Prepričan sem, da bodo razne dekadentne modne smeri, ki nastajajo na tleh materialnega in duhovnega razpadanja kapitalističnega sveta in ki mečejo svoje sence tudi na našo deželo, napravile našemu kulturnemu ustvarjanju prav malo škode, če bodo zavestni socialistični borci, predvsem pa komunisti, svojo borbo dejansko obrnili v to smer, o kateri sem govoril. Ne dvomim, da se bodo znašli tudi na tem področju, kakor se že zdaj znajdejo tudi na drugih področjih. Zato je tudi na tem torišču za nas prvenstvena naloga razvijati v komunistih živi socialistični refleks, sposobnost vsakega posameznega komunista, da zna, pa naj bo na katerem koli mestu, samostojno in takoj reagirati na antisocialistične pojave. Za tak cilj in nalogo moramo usposabljati komuniste.

Pri tem je po mojem mnenju važno ne samo to, da pobijamo negativne pojave, ampak da v tej odkriti borbi formiramo našega socialističnega borca, da neprestano razvijamo njegove kvalitete, da bo v okolju, kjer se bori, pomemben ne kot član Zveze komunistov ali član Socialistične zveze delovnega ljudstva, ampak tudi kot človek, kot kvaliteten človek, sposoben zbrati okoli sebe ljudi ne samo zato, da bi opozarjal na negativne pojave in da bi odkrival tendence takih negativnih pojavov, ampak da bi tudi ustvarjal, da bi vnašal nove kvalitete v našo družbeno stvarnost.

Graditev naše stvarnosti — socialistične stvarnosti — je seveda naše najmočnejše orožje. Čim hitreje bomo spreminjali družbene odnose in jih razvijali v socialističnem smislu, čim hitreje in pogumneje bomo razvijali naše proizvajalne sile in krepili ekonomsko moč socializma v naši deželi, tem hitreje bodo razpadali tudi ostanki starega duhovnega in materialnega sveta.

Če bomo pri tem močni, pač ni treba dvomiti, da bomo lahko kos raznim negativnim pojavom tudi v ideološki nadstavbi.

Iz Elaborata o predosnutku nove ustave l. 1962 podanega v zvezni ljudski skupščini 20. septembra 1962: iz II. poglavja.*

MARX IN LENIN O OBLIKAH DRŽAVE IN SAMOUPRAVLJANJA

Kakor je bilo že poudarjeno, naša koncepcija ustavnega in političnega sistema ni samo izraz naše prakse, ampak temelji tudi na znanih idejnih in teoretičnih postavkah marksizma in leninizma.

Številna izmed teh vprašanj sta načelno proučila že Marx in Engels. Marx je dal celo ob vzoru pariške komune vrsto sklepov za neposredno prakso, ki so še danes po svoje pomembni.

Te marksistične osnove je Lenin razvijal po oktobrski revoluciji teoretično in praktično na primeru graditve sovjetske oblasti. Seveda ne Marx ne Lenin nista mogla podati vnaprej točne in nezmotljive podobe gibanja, ki ga bo prinesla s seboj praksa. Zato moramo danes bolj kakor kdaj ponoviti, da »marksizem ni dogma, ampak navodilo za delo«. Vendar ne bo odveč opozoriti na to, v kakšnem razmerju je naša praksa, ki je izražena v predosnutku nove ustave, z nekaterimi načelnimi stališči Marxa in Lenina.

Po Marxu kakor tudi po Leninu naj bi se proces odmiranja države uresničil tako, da bi se država postopno tako rekoč spojila s produkcijskimi odnosi, od koder je tudi izšla, in v njih — v pogojih komunistične družbe — kot moč oblasti in sile tudi izginila. Potemtakem je razumljivo, zakaj je Marx posvetil toliko pozornosti analizi pariške komune prav z gledišča strukture političnega sistema v prehodnem obdobju.

Marx je celo v svojih najbolj zgodnjih teoretičnih delih razpravljal o tej temi. V »Kritiki Heglove filozofije državnega prava« piše:

»... Razlika med moderno državo in temi državami (stare Grčije in azijskih despotovin — *E. K.*), kjer obstaja substančna enotnost med ljudstvom in državo, ni v tem, da so se različne države kot ustava razvile do neke *posebne* stvarnosti, temveč v tem, da se je ustava sama razvila do neke *posebne* stvarnosti poleg ljudskega življenja, da je politična država postala *ustava* drugih držav.«

(K. Marks: »Kritika Hegelove filozofije državnog prava«, založba »Veselin Masleša«, Sarajevo 1960, str. 45.)

---

* Obj. v: »Problemi naše socijalistične graditve VI«, DZS, Lj. 1964

»... Država ne temelji samo na meščanski družbi, ampak izven nje; s to družbo ima stik samo s posredovanjem *‚pooblaščencev'*, katerim je zaupana *‚skrb za državo'* znotraj teh sfer...«

(K. Marks: »Kritika Hegelove filozofije državnog prava«, založba »Veselin Masleša«, Sarajevo 1960, str. 68.)

»... *Možnost*, da vsak državljan postane državni uradnik, je torej drugo afirmativno razmerje med meščansko družbo in državo, to je *druga identiteta*. Ta možnost je zelo površne in dualistične narave. Vsak katolik ima možnost, da postane duhovnik (to je, da se loči od laikov kakor tudi od sveta). Mar se zato duhovništvo manj postavlja nasproti katoliku kot onstranska moč? To, da ima vsak možnost pridobiti pravico neke *druge* sfere, dokazuje samo, da *njegova lastna* sfera ni resničnost te pravice.

V pravi državi ne gre za možnosti vsakega državljana, da se posveti splošnemu stanu kot posebnemu stanu, *temveč za sposobnost splošnemu stanu, da bo res splošen, to je, da bo stan vsakega državljana...*« (podčrtal E. K.).

(Prav tam, str. 69.)

To je bilo napisano že davno, vendar zdaj zveni morda še aktualneje kot takrat, ko je bilo pisano. Čeprav se te besede nanašajo na kritiko države meščanske družbe, jasno izražajo tudi Marxove poglede na problem tako imenovane »politične države« sploh. Sicer pa so dobile praktični zaključek v Marxovi analizi pariške komune. Te Marxove besede hkrati zelo prepričljivo odgovarjajo na vprašanje, zakaj se v prehodni dobi iz kapitalizma v socializem s takšno močjo zastavljajo kot dnevna naloga akcije socialističnih sil — boj za samoupravljanje v proizvodnji in delitvi kot nujno potrebno demokratično bazo vsega političnega sistema socialistične države.

Lenin je v bistvu identične koncepcije razvijal že v tesni povezanosti s prakso socialistične države. Tu dobivajo kri in meso. Čeprav je bila Leninova praksa v graditvi prav tako odvisna od konkretnih pogojev, v katerih je nastala oktobrska revolucija, je prav po svoji vsebini in smeri gibanja direktno nadaljevanje in razvoj Marxovih koncepcij.

Med delom za spremembo partijskega programa v aprilu leta 1917 je Lenin predlagal naslednja dopolnila k programu:

»... parlamentarno predstavniške ustanove postopno zamenjujejo sovjeti predstavnikov ljudstva (različnih razredov in poklicev ali različnih krajev), ki so hkrati zakonodajni in izvajajo svoje zakone.

Ustava Ruske demokratične republike mora zagotoviti: ...

3. Široko lokalno samoupravljanje; pokrajinsko samoupravljanje za tista področja, ki imajo posebne življenjske pogoje in sestavo prebivalstva; *odpravo vseh lokalnih in* pokrajinskih oblasti, ki jih je postavila država...«

(V. I. Lenin, Dela, IV. ruska izdaja, XXIV. zvezek, str. 434.)

A v tezah o sovjetski oblasti, naznačenih v skici načrta za program RKP(b), pravi Lenin naslednje:

»Uničenje parlamentarizma (kot ločitev zakonodajnega dela od izvršilnega); združevanje zakonodajnega in izvršilnega državnega dela. Spojitev uprave z zakonodajo...

Tesna zveza (tudi neposredna) s strokami in s proizvajalno-ekonomskimi enotami (volitve v tovarnah, v kmečkih in obrtniških okrožjih). Ta tesna zveza omogoča uresničevanje globokih socialističnih preobrazb . . .

. . . federacija narodov kot prehod k *zavestni* in tesnejši enotnosti delovnih ljudi, ki so se naučili *prostovoljno* dvigniti se nad nacionalno ločenost.«

(V. I. Lenin, Dela, IV. ruska izdaja, XXVII. zvezek, str. 129—130.)

In dalje:

»Sovjetska ustava zbližuje državni aparat z množicami tudi s tem, da volilno enoto in temeljno celico države ne predstavlja teritorialno okrožje, temveč proizvajalna enota (podjetje, tovarna).«

(V. I. Lenin, Dela, IV. ruska izdaja, XXIX. zvezek, str. 106.)

Po Leninovih koncepcijah bi morali vsi ti procesi, o katerih zdaj tu govorimo, potekati skozi sistem sovjetov in njihovo medsebojno povezanost od najnižjega do najvišjega.

»Sovjeti so, — pravi Lenin, — nov državni aparat, ki daje, prvič, oboroženo silo delavcev in kmetov, pri čemer ta sila ni ločena od ljudstva kot sila stare stalne vojske, ampak je z njim najtesneje povezana . . . Drugič, ta aparat omogoča zvezo z množicami, z večino ljudstva, tako tesno, nezlomljivo zvezo, ki se lahko preverja in obnavlja, da kaj podobnega v prejšnjem državnem aparatu ni niti sledu. Tretjič, ta aparat je veliko bolj demokratičen kakor vsi prejšnji, ker ga voli in izmenjuje ljudstvo po svoji volji, brez birokratskih formalnosti. Četrtič, omogoča trdno zvezo z najrazličnejšimi poklici in s tem brez birokracije olajšuje najrazličnejše, najgloblje reforme. Petič, daje obliko organizacije avantgarde, to je najbolj zavednega, najbolj odločnega, najnaprednejšega dela *zatiranih* razredov, delavcev in kmetov, ter tako predstavlja aparat, s pomočjo katerega lahko avantgarda zatiranih razredov gradi, vzgaja, uči in vodi za seboj *vso velikansko množico* teh razredov, ki je doslej stala docela izven političnega življenja, izven zgodovine. Šestič, nudi možnost, da se združi koristnost parlamentarizma s koristnostjo neposredne direktne zveze, to je, da se v osebi izvoljenih zastopnikov ljudstva združita tako zakonodajna funkcija kakor tudi *izvajanje zakonov*. V primerjavi z buržoaznim parlamentarizmom je to takšen korak naprej v razvoju demokracije, ki ima svetovno zgodovinski pomen.«

(V. I. Lenin, Izabrana dela, založba »Kultura«, 1960, XII. zvezek, str. 335 do 366.)

Lenin je torej ustvarjal nov tip države — državo sovjetov. V temelju takšne graditve države je bila Marxova koncepcija pariške komune. Lenin jo je seveda moral prilagojevati pogojem in potrebam nerazvite dežele, kakršna je bila Rusija neposredno po revoluciji. Načelno so bili leninski sovjeti pravzaprav oblika samoupravljanja delavcev in delovnih kmetov, tako v ekonomskih kakor v političnih odnosih, hkrati pa tudi nosilci politične in državne oblasti.

». . . Sovjetska oblast *prva* na svetu (če natanko vzamemo, druga, zakaj isto je začela delati že pariška komuna), — poudarja dalje Lenin, — *priteguje* množice, in sicer ravno *izkoriščane* množice, k upravljanju . . . Sovjeti so neposredna organizacija samih in izkoriščanih množic, ki vsestransko *olajšuje* tem množicam, da same urejajo državo in jo upravljajo . . .«

(V. I. Lenin, Izabrana dela, založba »Kultura«, 1960, XII. zvezek, str. 372 do 373.)

V takšni organizaciji države je bil fetiš države kot posebne kategorije izven odnosov v proizvodnji in delitvi razbit. Sovjeti so postali zarodek socialističnega družbenega samoupravljanja. Lenin je imel to vprašanje za tako pomembno, da je celo imenu prve socialistične države, ki je nastala v oktobrski revoluciji, dodal naziv *sovjetska* država, *Sovjetska* Rusija, Zveza *sovjetskih* socialističnih republik. S tem je želel simbolično poudariti, da to ni več politična država klasičnega tipa, temveč nova država, to je takšna država, ki je v največjem možnem obsegu neposreden instrument delovnih množic, ki upravljajo družbo same, neposredno, komunistična partija pa je tista, ki jih, kakor pravi Lenin, »dviga, vzgaja, uči in vodi za seboj«.

Progresivna Leninova misel pa je šla na nekaterih področjih pred možnostmi takratne sovjetske družbe. Praktično uresničevanje te koncepcije je sčasoma naletelo na velike težave, ki so pripeljale do stalinističnih deformacij. Toda XX. in XXII. kongres KP SZ sta dala novo moč družbenim prizadevanjem za realizacijo Leninove smeri.

Naša praksa seveda po obliki ni v vsem identična z odnosi v leninskem sistemu sovjetske oblasti. Notranji in zunanji pogoji, v katerih je nastala in se razvija naša socialistična družba, so zelo različni od pogojev, v katerih se je razvijala socialistična Rusija takoj po oktobrski revoluciji. Očitno pa je, da so izhodiščne idejne, teoretične in politične postavke iste.

To pa je tudi razumljivo. Družbeni smisel in smotri socialistične graditve so povsod isti. Toda poti in sredstva za uresničevanje teh smotrov so pogojene z zelo različnimi činitelji, zato nujno morajo biti bolj ali manj različne v raznih časih in v raznih državah. V tem smislu na primer konkretnih oblik našega sistema in samoupravljanja in političnega sistema nasploh ni mogoče šablonsko prenašati v druge dežele, prav tako pa tudi ni mogoče delati obratno.

POGOJI IN VSEBINA SOCIALISTIČNE DEMOKRACIJE

Da bi bilo mogoče uresničevati takšne družbene in politične odnose in pogoje za zdrav nadaljnji razvoj naše družbe, zagotavlja predosnutek občanom in njihovim družbenim organom demokratične pravice in sredstva.

Predosnutek ustave si prizadeva, da bi s takimi notranjimi odnosi zagotovil najugodnejše pogoje — ki jih dopuščajo sedanje možnosti naše družbe — za nadaljnji napredek socialističnih odnosov nasploh, še posebno pa za razvoj socialistične demokracije ter človečanskih in državljanskih pravic človeka. Seveda pa tudi ti rezultati niso odvisni samo od ustave. Ustava začrta samo splošne okvire in nakaže smeri razvoja, vsebino tem okvirom in notranjo moč družbenim gibanjem v teh smereh pa mora dati družbeno življenje samo, to se pravi praksa ljudi v socialistični graditvi in v medsebojnih odnosih.

Obilica zgodovinskih izkušenj pa priča, da tega ali onega obsega demokratičnih pravic, tega ali onega tipa demokracije ni mogoče kratko malo proklamirati, če hočemo, da bodo ostali tudi demokratični odnosi trajni in stabilni. Francoska revolucija je npr. proklamirala listino demokratičnih pravic, od katerih so mnoge še zdaj neločljiv sestavni del svobodoljubne idejne zakladnice človeštva. Toda, gle-

dano formalno, prav francoska revolucija ni mogla teh pravic uresničiti. Kljub temu pa je ostala ne samo največja *demokratična* revolucija obdobja kapitalizma, temveč tudi najpomembnejše gibalo meščanske demokratične misli.

Demokracija ni seznam formalnih pravic občanov, temveč živ politični izraz neke družbene strukture in nekih odnosov družbenih sil. Zato mora demokracija izvirati iz ustreznih družbeno-ekonomskih odnosov in družbene zavesti ter se opirati nanje. Vrh tega morajo demokracijo kot politični sistem zagotavljati takšne državne institucije, ki ustrezajo potrebam proizvodnih odnosov. Drugače povedano, v socializmu mora služiti dolgoročnim družbenim interesom in zgodovinski vlogi delavskega razreda oziroma delovnega človeka v socialističnih ekonomskih odnosih sploh. In prav v tem duhu si predosnutek prizadeva rešiti probleme demokratičnih oblik in odnosov, pravic in odgovornosti.

Očitno je, da bi škodili samemu socializmu, če bi v njegovem imenu zavirali razvoj demokratičnih odnosov med ljudmi. Pa tudi narobe, ni mogoče v imenu nekakšnih abstraktnih demokratičnih načel ovirati socialističnega razvoja. Vsakršen poskus uvajati takšne demokratične oblike, ki se ne bi skladale z družbeno strukturo in s konkretnim razmerjem sil v političnem življenju socialistične države, bi namreč v naših pogojih povzročil sproščanje in krepitev prav tistih činiteljev, ki so aktivno ne le antisocialistični, ampak tudi antidemokratični in katerih delovanje bi — če že ne ogrozilo obstoj socializma in demokracije — v vsakem primeru zaostrovalo in deformiralo izravnavanje notranjih protislovij.

Zaradi tega smo vselej poudarjali, da morajo biti oblike naše demokracije organski plod razvoja njene socialistične, ekonomske in politične baze, se pravi, socialistična demokracija mora ustvarjati takšne pogoje, ki bodo s kar najmanj motnjami in deformacijami zagotovili napredek socialistične družbe. To pa tudi pomeni, da se socialistična demokracija hkrati nenehno brani pred vsem, kar posredno ali neposredno ogroža, zavira ali deformira razvoj socialističnih odnosov.

V tem smislu obravnava tudi predosnutek nove ustave probleme političnega sistema na tak način, ki zagotavlja popolno afirmacijo demokratičnih oblik, v katerih se uveljavljajo družbeni nosilci socialističnih odnosov. Predosnutek posebej obdeluje in zagotavlja tiste demokratične in samoupravne pravice in svoboščine delovnega človeka in njegovih samoupravnih organov, s katerimi se uresničuje in krepi njegov družbeno-ekonomski položaj kot položaj enakopravnega, svobodnega proizvajalca in upravljalca v proizvodnji in delitvi na podlagi družbenih produkcijskih sredstev. V tem je tudi dejanska materialna in družbeno-ekonomska baza za vsestranski razvoj osebnosti in za čedalje večjo humanizacijo in demokratizacijo družbenega okolja.

Na področju socialistične demokracije ne težimo za tem, da bi ustvarjali nekakšne ideale, ampak ustvarjamo v novi ustavi mehanizem, ki v danih pogojih sorazmerno najbolj ustreza potrebam življenja in napredka socialistične družbe, kakršna je naša. Predosnutek pravzaprav utrjuje in na nekaterih področjih dalje obdeluje ravno sedanji demokratični mehanizem, ki ga je naša praksa v temelju potrdila, in sicer tako, da ga dopolnjuje z vrsto novih prvin.

Ko predosnutek razčlenjuje mehanizem socialistične demokracije, upošteva zlasti to, da sta v prehodnem obdobju razvoja socializma etatistični monopol in birokratski centralizem — in vsi tisti pojavi, ki ju spremljajo in ki so njuna po-

sledica — poglavitna nevarnost in poglavitni vir možnih deformacij ali zaviranja v razvoju socialistične družbe. Takšna tendenca se utegne pojavljati v centru, v lokalnih organih in v delovnih organizacijah. Da takšnih nevarnosti ne gre podcenjevati in da utegnejo povzročiti resen zastoj v tempu napredovanja socializma — o tem nam priča vsa dosedanja zgodovina socialistične prakse pri nas kakor tudi v drugih socialističnih deželah. Prav zaradi tega obravnava predosnutek celoten politični sistem ne samo s stališča splošnih teoretičnih in načelnih postavk o socialistični demokraciji, ampak tudi s stališča, kako ubraniti družbo pred omenjenimi nevarnostmi.

V tem smislu rešuje predosnutek nove ustave tudi problem osebnih pravic in svoboščin kakor tudi demokratičnih odgovornosti in dolžnosti človeka in občana. Ker je ta snov v vseh ustavah buržoazne demokracije zelo poudarjeni del — še več, formalno je celo njihov najpomembnejši del — je bil potreben kritični odnos do tradicionalnih rešitev, hkrati pa je bilo treba obdržati v naši ustavi tiste načelne in posamezne rešitve, ki so že splošna pridobitev napredka človeštva. Drugače povedano: ker poznamo poglavitno pomanjkljivost sleherne meščanske demokracije, ki se izraža v tem, da ločuje človekovo individualno bit od njegove družbene biti, to se pravi človeka od občana, in ker skušamo sprostiti proces premagovanja te ločenosti, mora predosnutek poudariti takšne rešitve in takšne oblike, ki so tesno povezane s socialističnimi družbeno-ekonomskimi odnosi in ki jih je naša praksa v bistvu že potrdila.

Predosnutek pri tem ne izhaja iz razglašanja kakšnega formalnega seznama pravic in svoboščin, ki jih »daje« država občanu, niti ne bazira odnosov med ljudmi na seznamu posplošeno izraženih pravic in svoboščin. Takšen način izražanja osebnih in drugih podobnih pravic je nastal v zgodovinski dobi, v kateri so tako imenovano politično državo kot poseben mehanizem formalno ločevali od neposrednih družbeno-ekonomskih odnosov. Ko je takšna »politična država« razglasila prav te družbeno-ekonomske odnose tako rekoč za »privatno zadevo« in za zadevo »osebne svobode«, je zavarovala sistem kapitalistične eksploatacije ravno s tem, ker je formalno ločila državno politiko od proizvodnih odnosov, s tem pa tudi delavski razred od upravljanja države. Demokratične pravice so sicer v takšnih pogojih dovoljevale, kakor pravi Marx, da »lahko vsakdo postane duhovnik«. Vendar ostane tisti, ki se mu to ne posreči, še dalje na položaju izkoriščanega in zatiranega, ali v najboljšem primeru — navadnega slepega izvrševalca neke višje volje, izven njega samega.

V nasprotju s tem postane v pogojih socialističnega samoupravljanja sam družbeno-ekonomski položaj delovnega človeka, se pravi njegovo mesto v proizvodnih odnosih, hkrati vir in merilo avtonomnosti osebnosti kakor tudi njegovih pravic in svoboščin, odgovornosti in obveznosti. Država — kot nosilka sile — potemtakem, načelno vzeto, ne »daje« pravic in svoboščin, ampak jih uresničujejo ljudje sami v proizvodnih odnosih, država pa jih garantira, usklajuje, usmerja, omejuje ali regulira, kadar je to potrebno zaradi enakopravnosti za vse ali zaradi tega, da bi se družba ohranila in napredovala, in sicer enako in v isti smeri, kakor opravlja tudi druge funkcije s področja skupnih družbenih interesov.

V tem smislu rešuje predosnutek najvažnejši del vprašanj s področja osebnih pravic v neposredni povezanosti z obdelavo posameznih aspektov družbenega si-

stema. Zato vsebuje poglavje o tej snovi samo objektivne pravice (osebna svoboda, politične in socialno-varstvene pravice), ki izhajajo iz celotnega sistema in objektivnega človekovega položaja. Te pravice jamčijo človeku tak družbeni položaj in mu omogočajo, da se za ta svoj družbeni položaj individualno in kolektivno bori.

Konkretni obseg in praktična vsebina osebnih pravic in dolžnosti sta zgodovinsko pogojena s činitelji materialnega napredka in družbene zavesti. Tudi v tem je lahko začrtala ustava samo okvire in smeri gibanja, vsebino pa prinaša življenjska praksa. Kot izhodišče za določanje teh okvirov in smeri gibanja prakse pa predosnutek sprejema stališče, da so osebne pravice in demokratične obveznosti oblika in stopnja, ki smo jo dosegli v osvoboditvi človekove osebnosti, ter da je ta činitelj neodtujljiv sestavni del in izraz socialističnih in demokratičnih odnosov, zavarovanih z ustavo. To pomeni, da pravice in svoboščine človeka in občana ne morejo biti objekt samovolje katerihkoli družbenih organov in faktorjev, pa tudi to, *da so lahko zagotovljene samo tedaj, če izvirajo iz družbenih odnosov, temelječih na družbeni lastnini in na osvoboditvi človeka vsakršne eksploatacije in samovolje, oziroma če služijo takemu namenu.*

Poleg tega pomeni v pogojih socialističnega samoupravljanja navsezadnje sleherna pravica tudi dolžnost, da se spoštuje ravno taka pravica drugega; svobodo pa je mogoče uresničiti samo v družbeni skupnosti, kar pomeni tudi v spoznanju nujnosti, da se izpolnjujejo tiste obveznosti do te skupnosti, ki ji zagotavljajo njen obstoj in napredek.

Ker je osebna pravica vselej hkrati tudi obveznost in odgovornost do take pravice drugega človeka oziroma skupnega interesa družbe, smo si prizadevali, da v predosnutku ne bi obravnavali pravic in obveznosti ločeno, ampak v medsebojni povezanosti. To velja zlasti za tiste obveznosti in odgovornosti, ki jih mora imeti vsak občan v demokratičnih pogojih družbenega življenja, ravno zato, da bi se taki odnosi sploh lahko ohranili in razvijali.

Ker je nadaljnji razvoj demokratičnih institucij dolgoročni proces, ki je odvisen od številnih objektivnih in subjektivnih činiteljev, predosnutek ni zajel ali formuliral vseh osebnih pravic in svoboščin. Nasprotno, ustavne formulacije je treba delno razumeti kot reguliranje ali omejevanje osebnih pravic, ki izhajajo iz samega družbenega položaja posameznika, delno pa kot zagotovitev minimalno nujnih demokratičnih pogojev. Sama družbena praksa pa bo z nadaljnjo krepitvijo socialističnih odnosov vnašala čedalje bogatejšo vsebino in oblike v pojme o osebni in človeški pravici in demokratični svobodi.

Vendar demokratičnih pravic ni mogoče izrabiti za spodkopavanje temeljev socialistične in demokratične ureditve ali za spodbujanje h kaznivim dejanjem ali za kršitev pravnega reda. Ravno tako ni dovoljeno izrabljati demokratičnih pravic za spodkopavanje in ogrožanje neodvisnosti dežele, miru in enakopravnosti med narodi. Iz tega je jasno videti, da so omejitve postavljene samo za antidemokratične akte in dejanja proti osnovnim interesom družbene skupnosti. Te omejitve pa je mogoče — po predosnutku — določiti samo z zakonom in sleherno zoževanje teh pravic mimo zveznega zakona bi bilo protiustavno.

Če pogledamo ves kompleks vprašanj o demokraciji, kakor ga postavlja predosnutek v celoti, lahko brez pretiravanja trdimo ne samo to, da smo tudi na tem

področju dosegli pomembne rezultate za boljše in svobodnejše življenje naših ljudi, ampak tudi da pomenijo ti rezultati določeno obogatitev in razširitev demokratičnih načel in prakse sploh.

KOMUNIZEM KOT CILJ IN USMERJENOST RAZVOJA SOCIALISTIČNE DRUŽBE

Naravno je, da ustava takšne socialistične skupnosti, kakršna je naša, opozarja hkrati, ko regulira odnose v družbi in postavlja načela za socialistično in demokratično družbeno graditev v danih pogojih, tudi na nadaljnje smotre družbenega napredka, to je na komunistično družbo, v kateri bo uresničena ekonomska enakost po Marxovem načelu: vsakdo po svojih sposobnostih, vsakomur po njegovih potrebah, kakor tudi vsestranska afirmacija družbenega samoupravljanja in svobodne osebnosti.

Predosnutek pa ne formulira tega smotra dogmatičnega, se pravi kot subjektivistično konstrukcijo popolne in dokončne družbe ali kot abstraktni, vzvišeni ideal, za katerega uresničenje v prihodnosti morajo ljudje žrtvovati svoje sedanje interese. Nasprotno, boj za komunizem — *je ravno boj za čim popolnejšo uresničitev sedanjih potreb in interesov delovnih ljudi.* In sleherni korak dalje v tej smeri je hkrati tudi korak naprej k višjim oblikam socialistične družbe, to je h komunizmu. V tem smislu je komunizem kot smoter hkrati kažipot za sedanjo družbeno akcijo.

Danes seveda ne more nihče v vseh podrobnostih predvideti niti poti k temu cilju niti vseh konkretnih oblik odnosov, ki jih imenujemo komunizem. Toda ta pot je družbeno-politično začrtana že zgolj s tem, da nastopa delavski razred in njegovi interesi kot samostojen družbeni in politični činitelj, idejno in znanstveno pa je osvetljeno z ideologijo in znanostjo epohe boja za socializem, predvsem z velikimi znanstvenimi odkritji marksizma in leninizma. To ravno tudi omogoča socialističnim silam, da zavestno postavljajo takšne komunistične smotre družbenega napredka, ki jih je mogoče realistično spoznati v neposredni prihodnosti človeštva. Razumljivo je, da bodo konkretne uspehe v tej smeri ljudje uresničevali s takim tempom, s kakršnim bo človek lahko — na podlagi nadaljnjega razvoja proizvajalnih sil — premagoval ekonomsko neenakost, vsaj glede na osnovne materialne pogoje človeškega življenja, kar samo po sebi vodi tudi k razreševanju številnih drugih protislovij na poti socialističnega razvoja.

V skladu z vsem tem predosnutek nove ustave ne določa nobene konkretne oblike, v kateri naj bi bila zgrajena komunistična družba, niti se ne ukvarja s kakimi idejnimi programi za prihodnost, temveč predvsem opozarja na osnovne pogoje, sredstva in poti, ki pomagajo in peljejo k nadaljnjemu pospeševanju socialističnih odnosov v smeri komunizma kot določenega smotra, ki naj ga doseže družbeni razvoj v socialistični epohi.

Prvi ekonomski pogoj za postopno nastajanje komunističnih odnosov je čedalje večje obilje proizvodov, ne sicer kakršno si bodi obilje, pač pa obilje, ki je rezultat tako visoko družbene produktivnosti dela, da razlike glede individualne količine dela čedalje bolj izgubljajo svoj pomen. V takšnih pogojih se družbeni značaj človekovega dela kvalitativno spreminja, se pravi, kakor pravi Marx, ko se delo »... nič več ne kaže tako zelo povezano s samim proizvodnim procesom, ampak

je človek bolj varuh in regulator samega proizvodnega procesa . . .« in ko postane ». . . razvoj družbenega individua tisto, kar nastopa kot močan nosilni steber proizvodnje in bogastva . . .« in ko postane zaradi vsega tega družbena potreba ravno ». . . svobodni razvoj individualnosti, in zategadelj ne gre za skrajšanje delovnega časa zaradi povečanja presežka dela, ampak sploh za skrajšanje nujnega družbenega dela na minimum, ki tedaj ustreza umetniški, znanstveni itd. izobrazbi posameznikov, s pomočjo v ta namen zanje osvobojenega časa in ustvarjenih sredstev.« (Marx v »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie«, str. 592—593, Dietz Verlag, Berlin 1953.)

Epohalni napredek sodobne znanosti in tehnike začenja že ustvarjati nekatere izmed takšnih pogojev, o katerih govori Marx in v katerih je mogoče komunizem videti že kot praktični in ne le kot idejni smoter. In prav iz teh razlogov je tolikšnega bistvenega pomena, da v naši sedanji socialistični graditvi nikoli ne pozabimo na nujnost realističnega presojanja objektivnih predpostavk takšnega razvoja in da ravno nanje opremo sleherni korak k nadaljnjemu napredku. Preskakovati nujne faze družbenega razvoja je ravno tako nemogoče, kakor ni mogoče, da bi se otrok čez noč spremenil v odraslega človeka.

V pogojih sorazmerno nizke produktivnosti dela ali premalo razvitih proizvajalnih sil je zato nujen ne samo družbeni gospodarski plan, ampak nujno tudi načelo delitve po delu, ki konec koncev pomeni tudi to, da ne more nihče — in to ob družbenih sankcijah — potrošiti več kakor v sorazmerju s tistim, kar je proizvedel in kar je družba tudi priznala kot dejanski družbeni produkt.

Potemtakem sta vse dotlej, dokler deluje zakon vrednosti, blagovna proizvodnja in delitev po delu nujna okvira napredovanja socializma h komunizmu. Ta zakon pa bo deloval vse dotlej, dokler ne bo delo prenehalo biti, kakor pravi Marx: ». . . naprezanje človeka kot neke dresirane naravne sile«, ampak bo »delo znanstvenega značaja, ki je hkrati splošno delo . . .« (Prav tam, str. 505.) Seveda moramo tudi ta proces obravnavati v mejah splošne evolucije socialistične družbe in postopnega spreminjanja stvari.

Iz vseh teh razlogov blagovna proizvodnja in delitev po delu nista samo prehodni obliki pri premagovanju ekonomske neenakosti, ampak sta hkrati najugodnejši in zato zgodovinsko nujen okvir, v katerem lahko svobodno potekajo vsi ti procesi postopnega notranjega spreminjanja družbenoekonomskih odnosov. Samo kvantitativne spremembe znotraj teh odnosov nujno pripeljejo tudi do kvalitativnih sprememb v procesu nadaljnje evolucije socializma.

V tem je najgloblji smisel družbeno-ekonomskega in političnega mehanizma, ki ga določa predosnutek naše nove ustave. To je dejansko mehanizem, ki vzpostavlja — za naše razmere — najugodnejše pogoje za takšen družbeni razvoj. Sicer pa je ravno v tem eden izmed poglavitnih razlogov, zakaj posveča predosnutek tolikšno pozornost obdelavi in usmerjanju družbeno-ekonomskih odnosov.

Skozi prizmo takšnega družbenega razvoja in njegovega smotra je treba poleg družbeno-ekonomskih činiteljev gledati tudi druge činitelje in probleme družbenih odnosov, kakor so: nenehno razširjanje sektorja skupne družbene potrošnje na področju skrbstva in vzgoje otrok, zdravstva, izobraževanja, znanosti in kulture sploh, komunalnih potreb itd., država oziroma proces njenega odmiranja, razvoj

družbenega samoupravljanja, vsestranski razvoj človeka oziroma avtonomne osebnosti, premagovanje razlik med fizičnim in umskim delom, vloga znanosti in kulture, razvoj humanih odnosov, odnosi med narodi itd. Potemtakem problemi samoupravljanja, demokracije, humanizma, vzajemne pomoči, socialnega skrbstva itd. niso samo problemi politične vrhnje stavbe, ki danes ustreza elementarnim interesom našega človeka, ampak sodijo v problematiko osnovnih činiteljev družbenih gibanj v komunizem. Rezultati, doseženi na teh področjih, bodo hkrati tudi rezultati na poti uresničevanja komunističnih družbenih odnosov.

Čimbolj intenziven razvoj proizvajalnih sil, čim večja produktivnost dela, čim večji razmak oblik družbenega samoupravljanja in čim manj potreb po sredstvih državnega prisiljevanja, čim bolj demokratični in humani odnosi med ljudmi, čim višja družbena demokratična in humana zavest vsakega posameznika — ravno to so sredstva in pota boja za komunistično družbo.

Za takšno družbeno prizadevanje in razvoj pa si prizadeva predosnutek ustave ustvariti najugodnejše politične pogoje.

»Beležke o naši družbeni kritiki«*

MORALISTIČNO-IDEALISTIČNA KRITIKA

Resnični humanizem ni pridigovanje in ne gradi na tem, kakšen naj bi bil človek, marveč predvsem na tem, kakšen je človek v razmerah, v katerih živi. Zato se resnična humanistična družbena akcija ne more reducirati samo na pridigovanje o vrlinah, marveč mora biti predvsem sposobna spreminjati stvari okrog človeka in odnose med ljudmi tako, da realizira pogoje za rast humanistične družbene zavesti in prakse.

Z našim novodobnim verbalističnim humanizmom in liberalizmom pa je drugače. Eklektičen, kakršen je po svojem izvoru, konstruira modele, formule in vzore na podlagi mehaničnega zbiranja idej in idejic z vseh vetrov in poskuša človeka po vsej sili vtesniti v Prokrustovo posteljo teh vzorov in skonstruiranih »totalnosti«.

Ker pa se življenje ne obrača po njihovih željah, so avtorji takih teorij kar naprej in nenehno razočarani nad človekom. Morda je nekoliko poenostavljeno, vendar v bistvu drži, če rečemo: razočarani so zato, ker v socialistični družbi niso odpravljeni vsi problemi med ljudmi; razočarani so, ker spričo industrializacije hlepi človek po proizvodih novodobne civilizacije; razočarani so nad tem, da revolucija ni prinesla idealne »tovarišije« med ljudmi; razočarani so, ker človek tudi v socializmu ni imun za egoizem; razočarani so nad pojavi komercializma v sistemu delitve po delu; razočarani so, ker v samoupravljanju velikokrat prihaja do izraza tudi človekova primitivnost in omejenost; razočarani so, ker vsi člani delovnega kolektiva niso stoodstotno aktivni v organih samoupravljanja; razočarani so, ker se ljudje raje vozijo v avtomobilih, kot da bi hodili peš, razočarani so . . . itd.

Ker so razočaranja in »šoki« stalno navzoč element v njihovi zavesti človeka kot konkretnega družbenega bitja in ker nočejo ali niso sposobni ali kratko malo ne vedo, kako naj se vključijo v svet resničnega človekovega bitja, v katerem se človek lahko *neprestano osvobaja in razvija samo s spreminjanjem stvari okrog sebe,* se avtorji teh koncepcij najraje zatekajo k nekemu neobstoječemu in neresničnemu človekovemu bitju, k abstrakciji »človečnosti« kot »modelu« vsega tistega, kar tvori dejansko družbeno eksistenco človeka.

Tako lotevanje stvari in tako tolmačenje človekovega bitja potem narekuje tudi drugačno gledanje na problem odgovornosti človeka v družbi, do svojega soseda. To ni več konkretna odgovornost, ni več odgovornost za tako spreminjanje

---

* Iz knjige: DZS, Lj., 1966, str. 43—70.

stvari in pogojev v družbi, ki dejansko ustvarja pogoje in sredstva za drugačen položaj človeka v družbi in drugačno afirmiranje njegove zavesti, marveč se reducira na odgovornost zgolj nasproti samemu sebi, nekemu abstraktnemu »notranjemu«, božjemu bitju v človeku in na izpovedovanje samega sebe v razmerju do nekih večnih principov izven aktualnih pogojev človekove borbe in izven meja možnosti njegove okolice. To je zares beg od znanosti, od revolucionarne vizije bodočnosti in od dejanske, ustvarjalne akcije v jalovo idealistično »filozofiranje« v vulgarnem smislu te besede.

Objektivna nujnost, ki je v samem značaju odnosov med ljudmi in v njihovem skupnem odnosu do narave, na katero ima človek zaradi tega lahko realen vpliv in jo lahko spreminja v svoje lastno orodje in v pravi vir svoje svobode, je v omenjenih teorijah negirana. Namesto nje se tu kot edino priznana pojavlja druga nujnost — notranja človekova nujnost, ki jo je razumeti izključno v smislu človekove odgovornosti in dolžnosti do subjektivističnih idejnih konstrukcij in dogem. Po takšnem pojmovanju človek avtentično učinkuje samo takrat, kadar je popolnoma neodvisen od zunanje nujnosti. Objektivno pa se razodeva prek njegove zmeraj navzoče odvisnosti v razmerju do narave in obstoječih družbenih odnosov, čeprav je ta odvisnost, zgodovinsko gledano, čedalje manjša. Abstraktne formule o človečnosti in svobodi, robinzonovsko umikanje v človekov individualni svet, kompleks strahu pred prevzemanjem kakršnekoli odgovornosti in pred vsake vrste avtoriteto, svobodno verbalistično »izpovedovanje« brez prevzemanja odgovornosti za položaj drugega človeka in za vlogo tega izpovedovanja v danih odnosih družbenih sil itd. — to je ta utopistični svet iluzij in abstraktnih konstrukcij ter skonstruiranih abstrakcij, v katerem naj bi se rodil tisti ptič feniks, ki se mu pravi človečen in svoboden človek.

V resnici pa je ves ta nezajezljiv verbalizem samo maska za kapitulacijo pred zaostalim in reakcionarnim v družbi in celo za ideološko obrambo konservativnih in reakcionarnih tendenc v družbi.

To je ideologija, ki pasivizira človeka v družbeni akciji, ki duši afirmacijo njegove individualnosti, ki ga podreja nekim »kreatorskim centrom«, »elitam« in »skupinam« zunaj njega samega, skratka, ki odtujuje človeka prav od tistih objektivnih možnosti in sredstev v družbi, prek katerih edino lahko neposredno vpliva na svoj položaj v družbi in družbenem delu. Čeprav te teorije najbolj pogosto nastopajo v imenu »dezalienacije«, se torej dejansko zavzemajo za obrambo obstoječih odnosov alienacije.

Družbeni učinek te ideologije potemtakem ni tako abstrakten, kot so videti njeni idoli. Ni treba posebno globoko popraskati pod kožo tej ideologiji, pa se že odkrije ves njen cehovsko-egoistični in antidemokratski karakter. Zato lahko ta ideologija postane vsekakor prej orožje kakega političnega absolutizma, nikakor pa ne orodje svobode in človečnosti.

A tudi glede teoretične vsebine ni v tej moralistično-idealistični družbeni kritiki nič novega. V bistvu so te teorije nekoliko »pomarksisten« potomec Platonove »idealne vlade« filozofov, Konfucijevega »žena«, Avguštinove »božje države«, Heideggerjevega človekovega »bitja« in vrste drugih idealistično moralističnih filozofov ter političnih ideologov, ki so se vrstili skozi vso zgodovino človeške misli.

Družbenozgodovinska vloga takih ideologij in na teh ideologijah zasnovane družbene kritike je bila v zgodovini zelo različna. Včasih so bile orožje progresa in anticipacija bodočnosti; včasih so bile koristno družbenovzgojno sredstvo za ublaževanje družbenih nasprotij ali nasprotja med voljo in močjo; a včasih — in to največkrat — so bile sredstvo vsakršnega absolutizma in mračnjaštva.

Toda za vse velja, da so človeka obravnavale ločeno od odnosov med ljudmi in od razmerja med človekom in naravo, se pravi z iluzijo, da je neodvisen od objektivne nujnosti, od materialnih osnov družbenega razvoja.

Še več, praksa je bila za tako moralizirajočo filozofijo ovira za realizacijo »ideala« kot prav tisti človekov svet, v katerem se človek edino lahko vedno znova reproducira na vse višji materialni, humani, kulturni, duhovni in etični ravni. Zato je bila ta filozofija — kakorkoli je bila pomembna v razvoju človekove misli in družbene zavesti in kakršenkoli vpliv je imela na družbeno akcijo generacij — vendarle bliže religiji kot pa znanosti.

Pri vsem tem sem seveda daleč od tega, da bi podcenjeval izreden družbeni in kulturni pomen etične in moralne vzgoje ali pa političnega boja proti deformacijam te vrtse. Kar sem hotel reči, je naslednje: prvič, da je obseg teh faktorjev omejen in zgodovinsko pogojen; drugič, da bo vsaka družbena kritika, ki bi izhajala izključno ali predvsem od teh faktorjev neizogibno omejena v svojem učinku in marsikdaj povsem jalova, a v določenih okoliščinah celo izrazito reakcionarna; tretjič, da bo moralno-politična vzgoja v družbi in družbena kritika s stališča etike toliko uspešnejša, kolikor dosledneje se bo naslanjala na realna spoznanja objektivne nujnosti in tistih družbenih faktorjev, ki so v danih okoliščinah edini sposobni — zaradi svojega lastnega družbenega položaja — spremeniti obstoječe razmere, v katerih človek živi, oziroma zagotoviti njihov progresivni razvoj.

Subjektivistična kritika na podlagi večnih moralnih resnic ali pa farške pridige same po sebi niso nikdar v zgodovini spremenile stvari. Nasprotno, največkrat so rabile za obrambo obstoječega. Svojo progresivno družbeno vlogo in tudi praktične rezultate so take akcije ljudi dosegle samo tedaj, kadar so bile sestavni del velikih družbenozgodovinskih progresivnih gibanj. Slovenska reformacija konec koncev ni bila progresivna po tem, kar je novega uvedla v cerkveno liturgijo ali v moralno-politično vlogo cerkve, marveč po tem, da je postala ideologija revolucionarnega ljudskega gibanja, ki je postavljalo nove družbene potrebe in interese progresivnih družbenih sil na dnevni red družbenega dogajanja. In narobe, ko so katoliški dogmatiki ob prehodu iz fevdalizma v kapitalizem po Avguštinovem zgledu obsojali oderuške obresti kot nemoralne, so vsekakor imeli prav, kar se tiče morale oderuhov. Pri vsem tem pa so te njihove moralistične kritike vendarle predvsem rabile interesom fevdalizma v njegovi obrambi pred pritiskom mladih kapitalističnih tendenc.

Tudi kadar kritično govorim o tako imenovanem »abstraktnem humanizmu« in »abstraktnem svobodnjaštvu«, kakršna se pri nas pojavljata, s tem potemtakem nikakor ne mislim reči, da so take ideološke manifestacije same po sebi negativne. Nasprotno, so večen sestavni del človekovih naporov, da se reproducira na višji ravni svoje neodvisnosti od materialne stihije.

Kot take so bile te težnje in ideje marsikdaj tudi svoje vrste pogled človeka v prihodnost. Prav tako so bile močno prisotne v antični družbi in v njenem kul-

turnem ustvarjanju, kakor so prisotne v današnji družbi in izražene v njenem kulturnem ustvarjanju. Vse te humanistične in svobodnjaške težnje človeka, kakorkoli so bile abstraktne, utopistične, onstranske, sestavni del božjega kraljestva, ali pa so se izražale v revolucionarnih geslih o božji pravici, o svobodi, bratstvu in enakosti itd., so bile vedno močna sila v družbenih gibanjih in napredku človeštva. Toda prav zato so si jih — v različnih interpretacijah — lastila tako revolucionarna in progresivna gibanja kakor tudi najbolj mračni absolutistični režimi, ko so se opravičevali s »skrbjo za človeka«.

Zato ima dejansko progresivno družbeno vlogo samo humanistično izpovedovanje, ki se — zavestno ali spontano — povezuje s tistimi družbenimi interesi, razredi, tokovi in činitelji, ki so v danih zgodovinskih razmerah objektivno lahko edino mogoči nosilci družbenega napredka in s tem tudi odpirajo perspektive novih dosežkov v humanizaciji človeške družbe.

Naša kritika ideološke orientacije, ki ji pravimo abstraktni humanizem, potemtakem ni kritika pogleda v prihodnost, humanistične vizije prihodnosti in še celo ne sanjarjenja o bodočnosti. Vse to je sestavni del gonilnega mehanizma človekovega družbenega ustvarjanja. Kar v tej ideologiji dejansko kritiziramo, so neznanje, konservativizem, filistrska omejenost, verbalistična jalovost in brezperspektivnost tendence, ki se sklicujejo na humanizem in liberalizem, ki pa se v vsakdanji družbeni praksi povezujejo prav s tistimi družbenoekonomskimi in političnimi tokovi, ki zadržujejo pogumnejše gibanje družbe k tistim novim oblikam in odnosom, ki edini lahko v danih razmerah krepe bazo za nadaljnjo humanizacijo in liberalizacijo odnosov med ljudmi.

KRITIKA IN POLITIČNI BOJ

Že nekajkrat je bilo rečeno, da konfliktov med družbeno prakso in kritiko ni mogoče reševati z iskanjem nekega nezmotljivega arbitra, kajti vsako arbitriranje se kaj rado sprevrže v dogmatizem in politični absolutizem. Zato so taki demokratični odnosi, v katerih se kritika in borba mnenj lahko čim svobodneje realizirata, pogoj za obstanek in napredek socialistične družbe.

Toda s tem še ni vse opravljeno. Kakor smo prej ugotovili, ne obstoji samo vprašanje o realni dimenziji formalne pravice do *svobode kritike,* marveč tudi vprašanje o *odnosu realne vsebine kritike do svobode* oziroma družbenega progresa. To vprašanje pa povezuje družbeno kritiko neposredno s političnim bojem in z razmerjem moči družbenih sil, ki so v tem boju. A ker progresivne sile naše socialistične družbe niso nevtralne kot speaker v angleškem parlamentu, marveč protagonist povsem določenega, to je socialističnega družbenega gibanja, je jasno, da se ne morejo omejevati zgolj na formalno obrambo svobode kritike. Kajti v današnjih razmerah se družbeni problemi ne morejo progresivno razreševati zgolj z vzpostavljanjem nekih »idealnih« demokratičnih formul v političnem sistemu. Marsikdaj se te formule prav rade sprevržejo v orodje borbe za te ali one, socializmu tuje interese, ki v današnjih razmerah še vedno lahko deformirajo razvoj socialističnih odnosov med ljudmi.

Samo organizirana socialistična družbena praksa, ki združuje zavest delovnega človeka o njegovem lastnem interesu ter njegove vsakdanje izkušnje in težnje s celotnimi rezultati družbenega, znanstvenega in kulturnega ustvarjanja, lahko najde pot med tako Scilo in Karibdo.

Naj so demokratične oblike še tako odločilne za napredek in svobodo človeka, ne zagotavljajo avtomatično napredka socialistične družbe. Gre predvsem za to, kaj so najnaprednejše socialistične sile subjektivno in po svoji družbeni in politični moči dejansko sposobne vnesti v demokratične oblike in kaj razmerje moči v družbi dejansko vnaša vanje, ne pa samo za to, da se morajo boriti za te oblike. Kajti vsaka zahteva po svobodi ne pomeni tudi dejanskega boja za svobodo. Tudi fašizem je zahteval svobodo za svojo afirmacijo. In ravno tako ni vsaka kritika dejstev v obstoječem tudi dejanski napor in prispevek k progresivnemu spreminjanju tega obstoječega.

In vendar se pri nas neredko slišijo formalistični argumenti, ki bi se dali reducirati na približno naslednjo logiko: demokracija je neločljiv sestavni del socializma, ergo ne more delati razlike glede družbenega položaja te ali druge kritike.

Ljudje, ki so obremenjeni s tako naivno vero v družbeno moč formul, pozabljajo, prvič, da je odnos do demokratične oblike, ki je predvsem nujno človekovo *sredstvo* v boju mnenj, eno, da pa je razmerje do določene družbene kritike odnos do objektivne vsebine in bistva družbenega gibanja in do razmerja družbenih sil, od katerih je to gibanje odvisno. Družbenozgodovinsko dogajanje se konec koncev ne ravna po tem, *koliko* kritike je bilo v danem času in v kakšnih *oblikah* se je ta izražala, marveč po tem, ali je v tej kritiki dejansko obstajala tudi *taka* kritika, ki je bila *sposobna resnično spreminjati* in razvijati stvari v progresivnem in humanističnem smislu, kar je seveda odvisno od kvalitete te kritike.

In drugič, ti naši formalistični demokrati pozabljajo, da socialistična družba našega časa ni neki dokončno urejen in zgrajen družbeni in demokratični sistem, ki bi ga lahko kratko malo dekretirali z razglasitvijo nekih egalitarnih, demokratičnih, liberalističnih in humanističnih formul. In problem demokracije in družbenega napredka ni v tem, ali bodo iznašli najidealnejšo liberalistično in humanitovarišija — marveč v tem, kakšen družbeni interes in kakšne družbene sile se bodo pojavile po proklamaciji takih formul in kakšna je njihova objektivna in subjektivna moč. Zato ni centralni politični problem naše družbe demokracija kot nespremenljiva teoretična formula, marveč demokracija, ki je organski izraz socialističnih družbenoekonomskih odnosov med ljudmi. Razvoj in uveljavitev take demokracije pa sta predvsem odvisna od sposobnosti in moči najnaprednejših socialističnih sil, da se uspešno bore ne le za demokratične oblike, marveč tudi za resnično socialistično strukturo družbenih sil v teh oblikah.

Dokler gre za premagovanje konservatizma, ki je v naravi človekovega bitja in reagiranja, ali za konflikt v smereh ustvarjalnega iskanja, je široka svoboda kritike naraven okvir za idejna in politična gibanja v socialistični družbi. Vsak arbiter, ki bi si tu lastil monopol v »odrejanju« resnice, bi se prej ali slej moral sprevrči v coklo napredka.

Drugače pa je s konfliktom, ki slabi socialistično strukturo družbenega in političnega sistema, ki jo deformira ali grozi njeni eksistenci s tem, da slabi prav tiste faktorje in družbene interese, ki so objektivno edino mogoči nosilci sociali-

stičnih odnosov v današnjih razmerah. Tu mislim na take faktorje in interese, kot je družbenozgodovinski interes delavskega razreda in njegove avantgarde ter njuna vodilna družbena vloga, družbeno samoupravljanje kot demokratični izraz te vloge, družbena lastnina, socialistični proizvajalni odnos in delitev po delu, mednacionalni odnosi in podobno. Tak konflikt neizogibno izziva politični boj, kjer razmerje moči obenem vsiljuje tudi oblike boja. Sredstva in oblike te borbe se menjajo v odvisnosti od intenzivnosti družbenopolitičnih nasprotij te vrste. Toda družbena kritika, ki postane instrument takega političnega boja, bo nujno delila usodo tega boja samega.

A tu demokratične oblike same po sebi ne odločajo, čeprav imajo relativno večjo vlogo tam, kjer so postale tradicija, kot pa tam, kjer to niso. Odločajo žive družbene sile, ljudje, v skladu s svojimi interesi in z razmerjem moči dominantnih družbenih sil. Ljudje so v svojem zgodovinskem razvoju vselej in brez velikega omahovanja odvrgli formule, ki so bile pretesne za njihovo družbeno akcijo, ako so bili dovolj močni, da to store.

Zagrizeni branilci angleške parlamentarne demokracije doma, na otoku, na primer niso nikdar omahovali poseči tudi po najbolj nedemokratičnih in nasilnih sredstvih, da bi branili kolonialni imperij, ki je bil steber družbenega in političnega sistema na otoku — vse dokler jim je razmerje moči to dovoljevalo.

In danes protagonisti »svobodnega sveta« prav nič ne omahujejo v Vietnamu, Santo Domingu in drugod, ko z orožjem v rokah duše svobodo samoodločanju narodov, ne zato, da bi branili svoje formule o »svobodah«, marveč zato, da bi branili svojo lastno družbenoekonomsko vsebino teh formul.

In končno ve vsakdo, da se politični ostanki koncepcij stare jugoslovanske družbe, ki se med drugim danes v imenu »svobode« in »demokracije« bore proti socializmu, ne bore za demokracijo, marveč za restavracijo družbenih in političnih odnosov, ki so negacija vsake svobode.

Potemtakem je očitno, da bi vodilne socialistične sile v odločilnih družbenopolitičnih dilemah, ki jih postavlja na dnevni red politični boj v sedanjih pogojih naše socialistične družbe, hkrati manifestirale zaostajanje družbene zavesti pa tudi progresivne akcije sposobnosti, če bi dušile progresivno družbeno kritiko v obrambi konservativnega dogmatizma, tehnokratskega etatizma, političnega monopola in podobno, kakor tudi, če bi si dovolile, da zaradi formalnega liberalizma, iluzij in dezorientacije, ki jo porajajo abstraktne formule — prekinejo zvezo z revolucionarnim družbenozgodovinskim interesom delavskega razreda in s tem ustvarijo možnosti za deformacijo socialističnih odnosov ali politično aktivizacijo reakcionarnih sil. Kajti formalizem ni samo večno mediokritetno merilo filistra, ki bi rad živel v svojem lastnem iluzornem svetu miru in odsotnosti problemov, ampak je po navadi tudi naravni sprevodnik »božje kazni« za omejenost duha. Zato ni prav nič slučajno, da so madžarski »Petöffy klubovci« s svojim liberalističnim formalizmom doživeli bolj katastrofalen zgodovinski brodolom kakor pa Stalinov despotizem, kajti ti so ustvarili možnost za oživljanje duhov kontrarevolucije, česar Stalin ni storil.

V strukturi in okoliščinah, v katerih danes živi in se razvija naša soicalistična družba, je ta problem vsekakor še vedno aktualen in zato na določen način pri-

tiska na razvoj našega demokratizma; zlasti ga potencirajo vplivi svetovnih nasprotij in interesov na našo družbo.

Zaradi vsega tega je ta pritisk po eni strani pogoj za opravičeno omejevanje določenih aspektov formalnega demokratizma, ker je to nujno v boju proti njegovim nosilcem, po drugi strani pa obenem tudi krepi konservativne, antidemokratične tendence v sami socialistični družbeni strukturi.

Tako stanje vsiljuje včasih tako imenovane »administrativne ukrepe« proti družbeni kritiki z antisocialističnih pozicij, ki postaja orožje političnega boja. Kakorkoli so ti ukrepi včasih neobhodni in upravčeni, pa so lahko tudi posledica napačnih ocen, dogmatske tesnosrčnosti in drugih nedemokratičnih tendenc v našem družbenem življenju. Zato taki ukrepi marsikdaj ne delujejo samo na področju, kjer so nujni, ampak se lahko sprevržejo tudi v izhodišče antidemokratičnih vplivov na celotno družbeno življenje.

Zato nevarnost reakcionarnega notranjega in zunanjega pritiska in antisocialistične kritike pri nas ni samo in celo ne predvsem v možnosti restavracije starih družbenih odnosov, kolikor v tem, da ta pritisk krepi vse, kar je prehodnega, konservativnega in nedemokratičnega v naši družbi.

Še pred dobrimi sto leti je družbena kritika s pozicij obrambe fevdalnega sistema v marsikateri evropski deželi resno pritiskala na afirmacijo demokracije. Komaj nekaj desetletij kasneje je taka kritika postala prav tako smešna, kakor bi bila smešna kritika Kopernikove teorije s pozicij ptolomejskih teorij. S tem je prenehal tudi njen pritisk na razvoj evropske demokracije. Ali pa vzemimo naš lastni primer. Včeraj, ko je bilo odprto vprašanje »biti ali ne biti« za našo revolucijo, so se morale socialistične sile boriti z drugačnimi sredstvi, kot se bore danes, ko se je socialistični sistem že neprimerno bolj stabiliziral. A v prihodnosti bo ob vse večji stabilnosti socialističnih in demokratičnih odnosov ta problem vse bolj izgubljal svojo ostrino ter jo povsem izgubil tedaj, ko bodo ustvarjene družbene možnosti za to, da bo — kakor se je simbolično izrazil Lenin — govorniški oder na vsakem uličnem voglu.

Toda te pogoje si je treba priboriti, in sicer ne le z besedami in liberalističnimi deklaracijami, marveč predvsem z graditvijo takih družbenoekonomskih odnosov med ljudmi in narodi, ki bodo lahko osnova za stabilne demokratične oblike družbenega življenja. A da bi takšen cilj dosegli, je potrebno storiti veliko več kot pa samo izražati želje.

In med drugim je faktor tega napredka tudi dosledna borba proti družbeni kritiki, ki izhaja z reakcionarnih pozicij in proti družbeni kritiki, ki se noče držati »pravil igre« v sistemu demokratičnega socialističnega samoupravljanja.

SVOBODA KRITIKE

Kakor vrsto drugih družbenozgodovinskih odnosov tako je subjektivistični del naše družbene kritike tudi »svobodo kritike« spremenil v statično abstraktno formulo zunaj časa in prostora. Različno tolmačenje tega pojma je obenem tudi izhodišče za različne zahteve glede družbenih možnosti za svobodo kritike.

Te zahteve gredo od čistega formalizma in anarho-liberalističnih konstrukcij pa vse do takih, ki se dajo reducirati na restavracijo buržoaznega političnega sistema.

Ne mislim zanikati, da naša družbena praksa marsikdaj tudi neupravičeno in škodljivo omejuje svobodo kritike in da je take tendence potrebno izpostaviti kritiki. Toda po drugi strani ni treba pozabiti, da so dimenzije in stabilnost svobode kritike odvisne predvsem od stabilnosti osnovne družbene strukture. Dokler je sama ta osnovna struktura predmet kritike, ki je, zavestno ali podzavestno, orožje politične borbe proti njej, so tudi institucije svobode kritike pod stalnim pritiskom bodisi upravičeno zaradi obrambe socialističnega sistema, bodisi kot izgovor v nekritični obrambi subjektivne odločitve ali določenega interesa.

Družbena kritika, ki postane prirepek ali orožje političnega boja z antisocialističnih pozicij, prihaja v nasprotje s celotno usmerjenostjo našega družbenega življenja, in naravno ter nujno je, da se ji socialistična družbena praksa postavi po robu. Kajti kritika v naših razmerah prav tako ne more biti »svobodna«, kakor ni »svoboden« politični boj za restavracijo starih družbenih odnosov.

Zelo velika iluzija je potemtakem ali pa zelo naiven politični manever tolmačiti svobodo kritike kot nekaj absolutnega, kot kategorijo onstran realnega razmerja družbenih sil. Očitno je, da tu ne gre za nikakršen načelen in še manj za zgolj teoretičen problem, pač pa za izrazito praktično vprašanje političnih odnosov v družbi.

Med drugim je pogosto mogoče brati ali slišati trditve, da svobode ni, brž ko jo nekdo daje, brž ko se ji postavljajo neke meje in podobno. Vse to so velikokrat duhoviti aforizmi, večkrat zelo resnični in dostikrat vzeti tudi iz Marxa. Dokazujejo pa prav nasprotno od tistega, kar bi tisti, ki jih uporabljajo, radi dokazali. Ti aforizmi namreč samo potrjujejo, da obsolutne ali neomejene svobode v družbi ni. Ne more obstajati neomejena svoboda tam, kjer obstoji medsebojna odvisnost in odgovornost ljudi. A sam karakter te medsebojne odvisnosti obenem določa in opredeljuje tudi realne dimenzije svobode za posamezne razrede ali posameznike v teh odnosih. Zato bo človek tudi v najbolj »idealnem« demokratičnem sistemu še vedno toliko nesvoboden, kolikor bo utesnjeval svobodo drugega zaradi svoje lastne relativne svobode. Absolutno svoboden je bil samo Robinzon, dokler je bil sam, zato pa je bil tembolj nesvoboden v razmerju do prirodnih sil.

Ahilova peta abstraktnoliberalističnega postavljanja načela o svobodi kritike je v dejstvu, da njegovi nosilci ne vidijo družbenozgodovinske pogojenosti uresničevanja tega načela oziroma njegove odvisnosti od razmerja družbenih sil. Taki interpretatorji svobode kritike in svobode v družbi sploh vidijo samo človeka zase, človeka, ki so ga abstrahirali tako od materialne vsebine družbenih odnosov kakor od prirode, ki je temelj za te odnose. Vsebina njihovega človeka je nekakšna heideggerjevska človekova »bit zase«, ki je suverena v razmerju do družbe in prirode ter ji družba in priroda pomenita pravzaprav samo zunanje okolje in njegovo orodje. Skratka, človeku pravzaprav pripisujejo božanske lastnosti, lastnosti bitja, ki se lahko abstrahira od tistih objektivnih, materialnih razmerij, ki so v resnici bistvo njegove eksistence. Ne vidijo pa človeka, ki je po samem svojem družbenem interesu nerazdružno angažiran v družbenih protislovjih — tudi ne glede na njegovo voljo in ne glede na stopnjo njegove zavesti — in ki je zato v določenih

okoliščinah prisiljen delovati kot družba tudi takrat, kadar navidezno deluje popolnoma individualno. Kajti človekovega bitja samega zase ni. Človek eksistira samo v razmerju do prirode in do družbe in ne more živeti v prirodi in družbi, če se nenehoma ne podreja njunim zakonom. Ravno s takšnim podrejanjem in s svojo praktično dejavnostjo na podlagi čedalje popolnejšega spoznavanja teh zakonov pa jih istočasno obrača v svoj prid. A ljudje, ki iščejo človeka kot abstraktni pojem mimo teh razmerij, dejansko iščejo boga ali pa poskušajo »spremeniti« samega človeka v boga.

Človek ne more spreminjati sveta in sebe v njem po neki božji podobi, ki leži v njem samem, marveč s tem, da spreminja stvari okrog sebe in s tem ustvarja možnosti za drugačne odnose med ljudmi. In ker človek ni bog, ker ni samo del družbe, marveč tudi del prirode, ki mu vsiljuje določene odvisnosti in zakonitosti in ki s tem vpliva tudi na značaj družbenih razmerij med ljudmi, zato to, kar ustvari človeška roka, ne more biti popolno, idealno in dokončno. Tudi svoboda ne in tudi človečnost ne.

Toda to ni bistveno za ustvarjalno vlogo človeka v družbi. Bistven je progres v samem gibanju k smotru, h kateremu človek teži in kakšno je mesto človeka, razreda, ideje, zahteve po svobodi *v tem gibanju.* Tudi svoboda je potemtakem sredstvo človeka, sredstvo njegove borbe. A abstraktnoliberalistično obravnavanje svobode bi svobodo v določenih okoliščinah lahko spremenilo v okove prav za tiste procese, ki so edino sposobni dajati človekovi svobodi vse širše dimenzije.

A prav tu je razvodnica med ustvarjalnim znanstvenim in empiričnim razmerjem do stvari in družbe in pa utopističnim ter dogmatskim in bogoiskateljskim. Zato je Krleža v svojem »Areteju« z besedami »in vendar je to opičja roka . . .« izrazil veliko več zaupanju v človeka in veliko več humanizma, kot pa tisti »liberalci« in lažni »humanisti«, ki neprestano merijo človeka v družbi z merili skonstruiranih abstraktnih idealov in formul in ki so obenem neprestano razočarani nad njim, kajti štejejo mu v subjektivno lastnost in greh tudi tisto, kar je manifestacija objektivnega stanja stvari.

Tak način razmišljanja je tipičen prav za metafizično mišljenje. Za tak način razmišljanja je značilno, da vzame tisto, kar je po zunanjih kvalitetah med seboj enako, za v bistvu istovetno. Ne dela razlike glede stopnje kvalitativnega razvoja določenega pojava, to je, zanj nekaj obstoji ali ne obstoji. Zato v takem načinu mišljenja svoboda obstoji samo kot absolutna svoboda ali pa sploh ne obstoji. Ker je v takšni koncepciji sam človek abstrakcija vsega tistega, kar je njegova resnična eksistenca, so v tej koncepciji tudi vsa sredstva človekove družbene akcije izrazita abstrakcija od bistva dejanskega, rekel bi, materialnega odnosa med ljudmi po eni ter odnosa človeka do prirode po drugi strani, se pravi, od proizvajalnih odnosov, odnosov delitve kakor tudi od razvoja proizvajalnih sil oziroma človekovega obvladovanja prirodnih zakonitosti.

Dejansko pa so značaj, razpored in »dimenzija« svobode odvisni predvsem od značaja družbenih odnosov in razmerja moči družbenih sil v teh odnosih. Ko bi ne bilo tako, v svetu ne bi bilo toliko različnih političnih sistemov. Boriti se za širše dimenzije demokratične svobode pomeni boriti se za bolj razvite socialistične družbene odnose, in sicer predvsem s tem, da si prizadevamo ustvarjati objektivne

možnosti, ki omogočajo in pospešujejo napredek takih odnosov. Prav gotovo bo človek individualno lahko »svobodnejši« spričo tako visoko razvite znanosti, tehnike in proizvajalnih sil, v katerih bo njegovo živo delo reducirano na minimum in v katerih si bo vsaj najvažnejše življenjske potrebe lahko pokrival brez omejitev, kot pa je ob 8-urnem delavniku in distribuciji življenjskih dobrin po delu. In prav nič slučajnega ni in tudi ne izraz kake subjektivne naprednosti ali zaostalosti, če so na ozkem področju metropol imperialističnega sveta nastale relativno stabilne demokratične institucije, medtem ko je največji del sveta, ki je ekonomsko zaostal, v takem položaju notranjih napetosti, da bi bila tam aplikacija institucij zahodnega parlamenta nevzdržna.

S tem pa ni rečeno, da subjektivna volja odločujočih družbenih faktorjev v boju za širše dimenzije demokracije in človekove individualne svobode ne igra nobene vloge. Nasprotno, da bi »objektivno« postalo obenem tudi »človekovo«, se mora izraziti tudi v njegovi zavesti in njegovi subjektivni družbeni akciji. Tehnokratizem in birokratizem, konservativna vezanost na obstoječe, obramba določenih parcialnih interesov, zaostalost misli in podobni pojavi so v socialistični družbi vsekakor vir subjektivnega odpora proti demokratizmu in indivdualni svobodi.

Tudi v socialistični družbi je potemtakem potrebno, da si najnaprednejše družbene sile zavestno prizadevajo premagovati ta odpor in uresničevati človekovo težnjo po svobodi ter adekvatne demokratične institucije. Toda vse to ne demantira, marveč samo potrjuje, da se borba za vse širšo človekovo kontrolo nad silami prirode oziroma za razvoj proizvajalnih sil in za vse naprednejše družbene odnose ter borba za svobodo in demokracijo ne moreta ločiti, saj gre za dve strani istega procesa. Konec koncev velja tudi za te probleme, da je človek v družbi lahko samo toliko svoboden, kolikor kot družba spoznava objektivne nujnosti družbenega življenja in postane s tem sposoben vplivati na delovanje teh nujnosti.

Vse to pa obenem pomeni, da taka borba za svobodo ustvarja obenem »nesvobodo« in institucije prisiljevanja za družbene sile, ki delujejo v nasprotni smeri. Ta nesvoboda ima lahko obliko državnega dekreta, lahko pa je tudi dejansko stanje stvari ob najširši formalni demokraciji, Ali bo eno ali drugo, to je odvisno od strukture družbe in od intenzitete njenih notranjih napetosti.

Taisto še zlasti velja tudi za družbeno kritiko, ki je med najvažnejšimi instrumenti takšnega konflikta.

Najbolj očitno postane to dejstvo, če vzamemo primer dveh skrajnosti, to se pravi, če ga pogledamo skozi prizmo odprtega razrednega konflikta. Družbena kritika s stališča zgodovinskih interesov dveh diametralno si nasprotnih razredov si mora biti globoko nasprotna. V takih odnosih postane avtomatično vsaka družbena kritika, najsi bo videti še tako nepristranska in strogo znanstvena ali celo abstraktno teoretična, v tej ali oni meri del politične prakse in zato deli tudi usodo politične prakse enega ali drugega razreda.

Ta dejstva potrjujejo, da je nemogoče govoriti o absolutni ali brezpogojni svobodi kritike tam, kjer stoje za to kritiko realni nasprotujoči si interesi družbenih sil, a zlasti ne, kadar gre za razredna nasprotja in za kritiko, ki je objektivno ali subjektivno angažirana v obrambi takih ali drugačnih razrednih interesov. Tu potemtakem ne gre za dialog v borbi mnenj in iskanju resnice, kajti ta ima tu različen pomen za prvi ali drugi razred, temveč za konflikt interesov, ki ga je mo-

goče zgodovinsko premagati samo v sferi spreminjanja materialnega razmerja sil. Navsezadnje vsakdo ve, da se konflikt, kot revolucija-kontrarevolucija, napredek-reakcija, fašizem in antifašizem, imperializem in antiimperializem itd. ne rešujejo z verbalistično kritiko, marveč z razmerjem realne, se pravi, materialne moči sil, ki stoje za prvim ali drugim družbenim interesom.

Seveda ima svoboda kritike v teh konfliktih in družbenozgodovinskih gibanjih izreden pomen. Vendar je orožje tega konflikta, ki si ga morajo napredne družbene sile vselej znova priboriti, ne pa kaka absolutna kategorija, ki je tako rekoč prirojena človekovi naravi in ki jo človeku samo slučajno kratijo kake zunanje sile.

Prav zato svobodne kritike ni mogoče obravnavati samo zase, zunaj časa in prostora. Kajti spričo večjih notranjih družbenih napetosti, do katerih prihaja bodisi zaradi nezadostno razvite družbene strukture bodisi zaradi mednarodnega okolja, v katerem se razvija socialistična družba, se mora vsaka kritika, ki ni zavzela jasne pozicije v konkretnem odnosu družbenih sil, znajti v vlogi kopja in ščita za družbeno akcijo, ki se upira napredku socializma.

Zahtevo po svobodi kritike postavljajo določene družbene sile vedno takrat, kadar si hočejo ustvariti ali razširiti prostor, mostišče za svojo družbeno akcijo.

Ena prvih zahtev mladega delavskega gibanja na zgodovinskem prizorišču — pri nas in povsod drugod — je bila zahteva po svobodi družbene kritike, kajti to gibanje je stopalo v borbo proti obstoječi družbi sploh. In ena najbolj glasnih zahtev vseh ostankov stare družbe pri nas je vedno, od prvih dni zmage naše revolucije do danes, bila zahteva po svobodi kritike, da bi si tako razširili prostor za svojo politično akcijo.

Ko so se progresivne sile naše socialistične družbe znašle pred problemom tehnokratskega in birokratskega konservatizma, se je seveda znova in v drugačni varianti postavila zahteva po večji vlogi in po svobodi družbene kritike. Tu je zahteva po svobodi kritike odigrala in igra nedvomno progresivno zgodovinsko vlogo. Toda obenem z najbolj naprednimi silami socialistične družbe postavljajo isto zahtevo tudi politični in ideološki ostanki stare družbe in elementi etatističnega tehnokratizma, ki izvajajo reakcionarni ali konservativni pritisk na naš družbeni in demokratski razvoj, bodisi da gre za našo lastno družbo, bodisi da gre za faktorje iste vrste v svetu, ki nas obkroža.

Zato morajo biti progresivne sile socialistične družbene zavesti varuh svobode kritike, toda obenem morajo prevzeti tudi vso odgovornost za uspešen odpor proti tisti destruktivni družbeni kritiki, ki dejansko vodi k negaciji svobode za ogromno večino ljudstva.

In prav zato je danes — s stališča svobode kritike in borbe mnenj — v naših razmerah najvažnejša in odločujoča vztrajna ustvarjalna akcija in boj za take stabilne demokratične odnose ter institucije in za tako zdravo klimo medsebojne demokratične odgovornosti, v kateri bo dovolj prostora za družbeno kritiko in borbo mnenj s pozicij socializma.

A največjo subjektivno odgovornost v ustvarjanju takih možnosti in odnosov ima predvsem socialistična družbena kritika sama.

Praksa socializma je samo potrdila večno znano resnico, da noben aparat oblasti — tudi socialistične ne — ni imun za bolezen subjektivnega ocenjevanja stvari in samovoljnega uporabljanja oblasti.

Prav gotovo je najuspešnejše in najnujnejše sredstvo proti takim deformacijam tisti sistem demokratičnih pravic in institucij, v katerih je zajamčena javnost odločanja in najširša svoboda demokratične kritike. Če bi socialistična družba podcenjevala pomen takega stablnega demokratičnega mehanizma in se zanašala izključno na subjektivno progresivnost vodilnih družbenih sil in njihovo vdanost interesom delovnih ljudi, bi odpirala pot subjektivističnemu odločanju v družbi, tehnokratizmu, birokratizmu in celo političnemu absolutizmu. Zgodovina socialistične prakse je to ugotovitev vsestransko potrdila.

Zato smo po naši revoluciji prav problemu značaja in obliki demokratične zakonitosti in ustreznih demokratičnih institucij upravičeno pripisovali izreden pomen. Celoten naš ustavni sistem teži k afirmaciji takega poltičnega ustroja, v katerem bi bile možnosti subjektivnega tolmačenja meja demokratičnih pravic in svobode reducirane na minimum.

Toda, kakor smo že prej poudarili, kakorkoli je demokratičnost resničnemu socializmu imanentna in pogoj njegovega napredka, tako je tudi res, da prav družbenoekonomska *vsebina* socialističnih odnosov med ljudmi daje tej demokratičnosti smisel in samo ta vsebina ustvarja možnosti za vse širše dimenzije svobode. Sistema in mehanizma socialistične demokracije potemtakem ni mogoče graditi iz kakršnegakoli »materiala«, zlasti pa ne na podlagi nenehnega ponavljanja klasičnih formul buržoaznega liberalizma, ki celo sodobni, razviti buržoazni državi ne ustrezajo več, temveč samo v oblikah, ki zagotavljajo organsko *povezanost oblike z njeno socialistično funkcijo*. In kolikor bolj bo adekvatna ta povezanost, toliko bolj bo demokratični mehanizem ne le sposobnejši, da se sam bori proti pritisku antisocialističnih vplivov in birokratskega konservatizma, ampak tudi, da se upira subjektivnemu omejevanju svobode kritike.

Tudi za stabilizacijo in vse širše dimenzije svobode družbene kritike nam je torej potreben tak demokratični mehanizem, v katerem bo *objektivno progresivni* družbenozgodovinski interes delavskega razreda oziroma delovnega človeka v procesu družbenega dela čim *neposredneje* prišel do izraza, a ne izključno samo prek nekih splošnih političnih, idejnih, filozofskih ali drugih reprezentantov, kar je karakteristično za politični sistem klasične buržoazne države in kar želi naša novoplatonovska »elita«. Kajti tak demokratični sistem družbenega samoupravljanja je prav tista oblika, v kateri se lahko z najmanj ovir realizira proces združevanja človeka s pogoji, sredstvi in plodovi njegovega dela, se pravi socialistični proizvodni odnosi, h kakršnim težimo in ki so obenem zarodek jutrišnje brezrazredne družbe. To je torej tudi edina realna pot »dezalienacije«, ki jo nekateri naši »teoretiki« tako neusmiljeno trpinčijo s tem, da jo nategujejo na kopita svojih subjektivističnih tez, ki so vse prej kot pa nakazovanje poti in sredstev za resnično dezalienacijo. Za večino vseh teh subjektivističnih teorij o »dezalienaciji« je na primer karakteristično, da se takoj najdejo v obrambi klasičnega politično-repre-

zentativnega sistema, ki je tipičen nosilec »alienacije«, kakor hitro se lotijo »teoretične« kritike družbenega samoupravljanja.

Zato se »družbena resnica« ne da preverjati samo v sferi idejne borbe in teoretske družbene kritike. Vsekakor je afirmacija interesov delavskega razreda oziroma delovnega človeka v demokratičnem mehanizmu najbolj zanesljiv faktor vsakdanjega progresivnega preverjanja tako resnice v družbeni praksi kakor tudi resnice v kritiki te prakse.

Prav v taki vlogi je prelomni družbenozgodovinski pomen in smisel socialističnega družbenega samoupravljanja. Kajti sistem samoupravljanja ustvarja tiste najpovoljnejše demokratične okoliščine, ki omogočajo, da se borba mnenj in družbena kritika neposredno konfrontirata z družbeno prakso, in sicer spričo zgodovinskih progresivnih družbenoekonomskih interesov delavskega razreda in delovnega človeka, ne pa spričo nekega subjektivnega arbitra ali pa verbalistične bitke abstraktnih formul. V takih okoliščinah mora postopno odpasti tudi vsaka potreba po subjektivnem, državnoadministrativnem ali podobnem določanju meja svobode kritike. Zato je prizadevanje najnaprednejših socialističnih sil, da bi se demokratično socialistično samoupravljanje stabiliziralo in nenehoma spopolnjevalo skupaj z vso politično vrhnjo gradnjo, ki ustreza njegovi afirmaciji — s specifično zgodovinsko vlogo oblasti delavskega razreda in z vlogo njegove revolucionarne avantgarde vred — obenem tudi prvi pogoj in faktor stabilizacije tistih demokratičnih oblik in instrumentov, ki lahko zagotove svobodo kritike.

Drugi pogoj in faktor pa je socialistična zavest, socialistična misel, teorija ter sinteza izkušenj prakse, a v tem okviru zlasti tudi sama socialistična družbena kritika.

Samo rezultati, ki jih socialistične sile *izbojujejo v idejni in politični borbi z vsem tistim, kar zadržuje kolo zgodovine,* ostanejo trajni element družbenega napredka in njegova gibalna sila. Zato je nedvomno: čim sposobnejše in čimbolj razvite bodo zavestne socialistične sile in kolikor bolj bodo angažirane, močne, ustvarjalne in plodne v odprti bitki s pritiskom konservativne in reakcionarne ideologije, tem laže bo socialistična družba premagovala notranje družbene napetosti in tem manj bo potrebe in možnosti za zatekanje k sredstvom državnega ali ekonomskega prisiljevanja in s tem tudi subjektivnega določanja meja svobode. In narobe, kolikor slabotnejše oziroma kolikor manj dinamične in ustvarjalne bodo socialistične sile na področju idejnega gibanja v družbi, kolikor bolj bodo same pod pritiskom prakticizma in konservatizma, toliko močnejši bo v sedanjih razmerah tudi nastop socializmu tujih tendenc in dezorientacije, a s tem tudi situacij, v katerih družbene napetosti lahko porajajo antidemokratične tendence in s tem tudi deformirajo celo same demokratične institucije, vključno tudi institucijo svobode kritike.

Kakorkoli so formalne demokratične garancije in institucije nujen okvir in opora svobode kritike in borbe mnenj, pa potemtakem niso vse in se tudi same po sebi ne morejo obdržati, če jih zavestno ne vzdržujejo ljudje, ki tvorijo družbo. Nevarnost tem institucijam potemtakem ne preti samo od »stalinistične države in partijske birokracije«, kot trde reakcionarni demagogi in nekateri kratkovidni formalisti, ampak od cele vrste faktorjev in med njimi zlasti tudi od neresnične, destruktivne in antisocialistične kritike, ki postane orožje političnega boja.

Eden od odločujočih virov svobode kritike je zato predvsem tudi *sam človek, ki kritizira,* njegova sposobnost, da spoznava objektivne nujnosti, jasnost socialističnega izhodišča in smotra njegove kritike ter njegova odgovornost za učinek kritike na realno družbeno dogajanje. Z drugimi besedami, realna dimenzija svobode kritike je v naših razmerah v veliki meri odvisna tudi od občutka odgovornosti avtorja kritike do resnice, ki je v objektivnem stanju stvari, v kompleksu naše in mednarodne družbene stvarnosti. V tem se mora resnična socialistična družbena kritika nenehno ne le razlikovati od destruktivne kritike z antisocialističnih pozicij, marveč mora biti tudi v neprestani borbi z njo. Socialistična družbena kritika je lahko zelo ostra in radikalna, pa bo vendar izrazito konstruktivna, kakor hitro se bo — ne le z zunanjim izrazom, marveč tudi z manifestiranjem resnične odgovornosti za socialistično družbo — nedvomno razmejila od kritike, ki ji je pomen ali pa dejanski rezultat politična akcija pri socialistični družbi.

Prav zato, da bi ne bilo administrativnih intervencij na področju borbe mnenj in družbene kritike in da bi se demokratične oblike našega družbenega življenja čim svobodneje razvijale, je potemtakem potrebna resnična *socialistična,* marksistična družbena kritika; radikalna in ostra po vsebini, toda konstruktivna, demokratična in humanistična po obliki. Taka kritika mora biti sposobna bíti bitko na dveh frontah: proti konservatizmu, deformacijam, zaostajanju in zablodam same socialistične prakse in proti tendencam, ki s kritiko socialistične prakse poskušajo obenem vsiliti socialistični družbi politično borbo za socializem ali proti njemu, za socialistično samoupravljanje ali proti njemu.

Toda v naši znanstveni družbeni kritiki je marsikdaj tako stanje, da se nosilci te kritike pogovarjajo »med seboj« kakor gluhci: vsakteri pripoveduje svoje, a nobeden ne odgovarja drugemu, čeprav govorita o istem predmetu in o isti praksi, vendar na povsem različen način. Ne more biti dvoma, da je to velik minus za stanje v naši socialistični družbeni kritiki in misli sploh.

Tudi na tem področju se ljudje seveda lahko motijo in se tudi neizogibno motijo. Te zmote kritike se v procesu demokratičnega boja mnenj in pa v preverjanju na podlagi družbene prakse vedno znova korigirajo ali pa jih sam ta proces potiska vstran in čedalje bolj prepušča pozabi. Kar potemtakem lahko socialistična družba zahteva od družbene kritike, ni njena nezmotljivost, pač pa njeno *socialistično izhodišče in cilj ter demokratična odgovornost* za njeno učinkovanje na realna družbena razmerja, od katerih je odvisen razvoj socializma v danih okoliščinah. In prav s to svojo konstruktivnostjo in moralno-politično odgovornostjo postaja socialistična družbena kritika eno najvažnejših oporišč svobode kritike in razvoja demokratskih institucij, ki jo ščitijo.

Nikakor se potemtakem ne moremo strinjati s tistimi našimi subjektivističnimi teorijami o družbeni kritiki, ki to kritiko ter njene metode, sredstva in oblike razglašajo za »tabu«, o katerem ne sme nihče govoriti, razen veliki duhovni tega »tabuja« samega. Vprašanje o vlogi, sredstvih in metodah družbene kritike v našem socialističnem sistemu in pa o tem, kaj pomeni svoboda kritike v današnjih razmerah razvoja naše družbe, vsekakor ni nikakršen misterij, ki naj se z njim ukvarja samo neka »intelektualna elita«. Nasprotno, to je praktično vprašanje razvoja naše in vsake demokracije, kajti ni demokratičnih pravic brez obveznosti in demokratične odgovornosti. To vprašanje torej moramo razčiščevati, če hočemo

imeti ne le stabilne demokratične institucije svobode kritike, marveč tudi resnično in učinkovito socialistično družbeno kritiko, ki bo lahko dejansko izrinila državne prisilne ukrepe in podobna sredstva s tega področja družbenega življenja ali jih vsaj postopno zmanjševala na minimum. Tako prizadevanje bo vsekakor veliko več prispevalo k razreševanju družbenih vprašanj, ki povzročajo konflikte na tem področju našega družbenega življenja, kakor pa eklektično paberkovanje po idejnem arzenalu preživelih družbenih odnosov, paberkovanje, ki je značilno za vse te subjektivistične teorije, o katerih smo razpravljali.

IZHODIŠČE IN SMOTER SOCIALISTIČNE KRITIKE

Na temelju poprejšnjih ugotovitev lahko povzamemo, da mora resnično socialistična idejna in teoretična družbena kritika imeti zlasti naslednje lastnosti: prvič, nedvomno mora izražati družbeni smoter, ki je izraz družbenoekonomskih in političnih interesov in teženj delovnih ljudi, se pravi, po svojem družbenem položaju najnaprednejših družbenih sil; drugič, usmerjena mora biti tako, da odkriva, spodbuja, krepi in usposablja vse faktorje, ki so *objektivni* družbeno-zgodovinski nosilci gibanja k takemu smotru; in tretjič, vse elemente kritike od njene vsebine do metod, sredstev in jezika kritike mora kontrolirati in usmerjati globok občutek odgovornosti za tak razpored v razmerju moči družbenih sil, ki zagotavlja pogoje, v katerih se bodo napredni socialistični faktorji lahko uveljavili. To pa pomeni, da mora biti sposobna, da se postavi po robu ne samo kritiki z izrazitih antisocialističnih stališč, marveč tudi tisti stihijski kritiki, ki je slepa in dezorientirana, ki razorožuje socialistične sile in ki postaja tako — hote ali nehote — cokla napredne družbene zavesti.

Družbena kritika sama po sebi — tudi če je najbolj kvalificirana — neposredno v ničemer ne more spremeniti stanja stvari. To stanje spreminjajo ljudje s svojo zavestno družbeno akcijo, na podlagi svojih lastnih družbenih interesov in iz zavestnega spoznanja razmer, poti in sredstev za uresničenje progresivne družbene akcije. Seveda je družbena kritika — skupaj z izkušnjo, znanostjo in v prihodnost stremečo človekovo mislijo — med glavnimi viri tega spoznanja.

S tem pa prihajamo do vprašanja o razmerju med zavestnimi faktorji socialističnega napredka ter celotno problematiko vloge in položaja družbene kritike v razmerah socialistične družbe. Kajti očitno je, da se za zavestne socialistične družbene sile vprašanje o vlogi socialistične družbene kritike ne reducira zgolj na vprašanje o svobodi kritike oziroma o splošnih demokratičnih razmerah, v katerih se socialistična družbena kritika lahko razvija, marveč se nujno povezuje tudi z vprašanjem o vseh drugih pogojih, ki so nujni, da bi družba imela tudi *kvalitetno kritiko.*

V razmerah socialistične družbe nimajo faktorji socialistične družbene zavesti vloge in položaja opazovalca, ki samo tolmači pojave, temveč morajo odločati, spreminjati stanje stvari, ustvarjati in imeti demokratično odgovornost za rezultate družbene akcije — in to v danih razmerah družbene resničnosti. Pri tem je nujna družbena aktivnost socialističnih sil v boju proti reakcionarnim tendencam in tehnokratsko-birokratskemu konservatizmu. Gre za njihovo sposobnost in sub-

jektivno odgovornost nasproti zgodovinskim in neposrednim interesom družbenih sil, katerih del in izraz so. V tem smislu ima prav gotovo en sam dejanski korak naprej pri ustvarjanju pogojev za napredek družbenih odnosov v praksi večji družbenozgodovinski pomen kot vsa tista kritika, ki temelji zgolj na željah in konstrukcijah zunaj časa in prostora, ali pa izključno na pozitivističnem ugotavljanju dejstev, ki ga, mimogrede povedano, tako pogosto pozitivistično-subjektivistični kritiki spremljajo s silnim grmenjem proti »pozitivizmu« marksistov, posebej pa Marxa, Engelsa in Lenina.

Čeprav je potemtakem svoboda kritike najbolj spodbudno ozračje za njen razvoj in družbeni napredek, pa ta svoboda vendarle ni edini problem, za katerega se morajo zanimati aktivne socialistične družbene sile. Kakor svoboda znanosti sama po sebi ne ustvarja znanosti, marveč so potrebni še mnogi drugi faktorji, tako tudi svoboda kritike sama po sebi ne odloča o kvaliteti kritike. O njej odločajo predvsem ljudje, ki sodelujejo v tej kritiki v skladu s svojimi osebnimi sposobnostmi in z interesi družbenih sil, ki stoje za njimi, oziroma s katerimi se objektivno, neodvisno od svoje volje, istovetijo. O njej prav tako odločajo ljudje, ki sprejemajo to kritiko kot orožje svoje družbene akcije ali ki se v imenu svojih družbenih interesov bore proti njej — ne zato, ker je kritika, marveč zaradi njene družbenozgodovinske vsebine.

Strokovno zbiranje in analiza podatkov sama po sebi ne dajeta kaj bistveno novega v znanstvenem spoznavanju. Šele ustvarjalna fantazija znanstvenika, usmerjena k sintezi kot smotru, daje novo znanstveno dogajanje. Tako je tudi z družbeno kritiko. Samo sposobnost družbe za ustvarjalno akcijo je faktor, ki ne le preverja resničnost kritike, ampak ji daje tudi pravo mesto in vlogo v tej akciji.

Prav zato smo prej ugotovili, da se družbena kritika ne ločuje in se ne more ločiti od političnega boja ter da se tudi o svobodi kritike ne more govoriti mimo dejanskega razmerja moči družbenih sil. Demokratični napori socialistične družbe ustvariti razmere za vse svobodnejšo kritiko morajo biti torej nujno povezani z napori socialističnih sil, da ustvarijo tudi vse druge pogoje za resnično in ustvarjalno socialistično in marksistično kritiko kot vodilno progresivno družbeno kritiko.

Človek, ki je pozitivistično orientiran v znanstvenem raziskovanju, bo nemara dejal, da postavljamo s tem znanstveni kritiki ideološke meje. Toda ne govorimo o socializmu v njegovih konkretnih idejnih in političnih manifestacijah, temveč o socializmu kot zgodovinskemu izrazu objektivnih zakonitosti v družbenem razvoju. Prav tako ne govorimo o formulah marksizma, kakršne so nastale v njegovi dejanski prilagoditvi zgodovinskim potrebam, temveč o marksizmu kot velikem znanstvenem odkritju na področju raziskovanja družbenega življenja, ki je postalo izhodišče za znanstveno lotevanje problemov socializma in družbe v prehodu od kapitalizma k socializmu. Zgodovina je ovrgla marsikatero tezo posameznih marksistov, toda potrdila je Marxova in tudi mnoga druga, na Marxovi teoriji zasnovana znanstvena odkritja. Noben resen znanstvenik ne more mimo teh odkritij. Zato so celo sodobne teorije, ki branijo kapitalizem in odklanjajo socialistično jedro marksizma, odkrito ali prikrito prevzele dobršen del Marxove teorije, oziroma so prišle do nekaterih sklepov, do katerih je Marx prišel že zdavnaj pred njimi.

Socialistična usmeritev družbene kritike in njena marksistična osnova potemtakem ne pomenita umetnega ideološkega omejevanja družbene kritike. Nasprotno, to sta tisto nujno izhodišče za resnično znanstveno kritiko, ki so ga ustvarili dosedanji uspehi v razvoju znanstvene misli na področju družbenih odnosov in pa naša socialistična revolucija, ki ne more dovoliti vrnitve na staro — če naj ostane zvesta sama sebi — temveč samo nadaljnjo progresivno in demokratično evolucijo. Še več, socialistično izhodišče osvobaja družbeno kritiko prav tiste ideološke omejenosti, ki jo dobršnemu delu sodobne družbene kritike v svetu vsiljujeta boj za obrambo kapitalističnih odnosov in pa konservativizem, ki izraža težnje k ovekovečenju teh ali onih prehodnih, oziroma zgodovinsko pogojenih družbenih oblik v dobi razpadanja kapitalizma in nastajanja novih družbenoekonomskih odnosov. Socialistično izhodišče in namen družbene kritike v naših razmerah sta potemtakem prvi pogoj ne samo zato, da bi bila kritika napredna, temveč tudi zato, da bi bila znanstvena. Če pa pravim socialistično izhodišče, ne mislim na vsakdanjo politiko socialistične države, pa tudi ne na obstoječe oblike uresničevanja socialističnih odnosov, marveč na znanstveno dokazano ugotovitev, da sodobna družba ne more napredovati drugače kot v socialistični preobrazbi produkcijskih odnosov in odnosov med ljudmi sploh.

Zato ni nič bolj omejeno in pritlikavo kot tisto »principialno antirežimovstvo«, ki izhaja iz teze, da pomeni biti progresiven biti proti vsemu, kar »obstoji«, ali kar je »vladajoče«. Avtorji takih tez — kolikor ne gre za navadno zanesenjaštvo — so bržčas žrtev vulgarnega pojmovanja dialektičnega značaja družbenih gibanj. V dialektiki gibanja se »obstoječe« nenehno negira, da bi mogla nastati sinteza »novega«. Vendar to ne pomeni, da v živem dogajanju v družbeni praksi vsi ti elementi dialektičnega nasprotja razpadajo v medsebojno izolirane faktorje, ki si stoje drug nasproti drugemu kot tekmovalci v boksarskem ringu. Zdi se, da nam prav to hočejo »dokazati« nekateri naši subjektivistični tolmači dialektike.

Če bi bila taka interpretacija dialektike pravilna, potem bi moralo vsako spočetje novega bitja pomeniti materino smrt.

Ne mislim se spuščati v filozofijo, ker to ni moja stroka. Vendar ni potrebno, da mora biti človek profesor filozofije, da bo razumel, da bistvo dialektike ni samo v protislovjih, marveč tudi v *enotnosti* protislovij. Negacija »obstoječega« ni nekaj zunaj »obstoječega«, ampak je v njem samem, kot del »obstoječega« in obenem njegova organska zveza z »novim«. Prehod od »obstoječega« v »novo« se zato ne more izvršiti enostavno z golo negacijo obstoječega, marveč samo s kvantitativnimi spremembami v samem dialektičnem gibanju *enotnosti protislovja.* To pa tudi pojasnjuje, zakaj kontinuitete družbenega napredka ni mogoče zagotoviti z odpravljanjem »obstoječega«, marveč samo z nastajanjem novega v tem obstoječem. Konec koncev vsakdo ve, da bi bila z vsako »zunanjo« negacijo »obstoječega« prekinjena kontinuiteta organskega življenja. Njegova dialektična negacija je lahko samo zarodek novega v njem samem. Prav zato v kontinuiteti življenja staro ne more biti »odpravljeno«, dokler je »novo« od njega odvisno.

Lenin je imel vsekakor zelo prav, ko je o dialektični negaciji dejal naslednje: »... ne golo zanikanje, ne zanikanje tjavdan, ne skeptično zanikanje, omahovanje, ne dvomi niso značilni in bistveni za dialektiko — ki nedvomno vsebuje element zanikanja in pri tem kot svoj najvažnejši element — ne, pač pa zanikanje

kot moment povezovanja, kot moment razvoja, s tem da zadržuje pozitivno, to je brez vsakega omahovanja, brez vsake eklektike . . .« (Lenin, Filozofski zvezki, Moskva 1947, str. 197: v ruščini.)

Če je to res, potem tudi družbena kritika ni nekaj nad »obstoječim« ali zunaj »obstoječega«, marveč je v njem samem. Torej tudi boj za bodočnost ni zgolj v političnem boju za odpravljanje »obstoječega«, marveč predvsem v odkrivanju in osvobajanju poti za razvoj zarodkov novega, ki se nenehoma porajajo v starem. Človekova misel mora sicer večno hiteti naprej, ne le pred hotenji, marveč tudi pred možnostmi današnjega dne; toda ustvarjalna bo samo, če bo obenem obdržala tudi kontinuiteto z »obstoječim«, kajti prav v tem je tudi njena resničnost.

Naši subjektivistični družbeni kritiki si potemtakem preveč domišljajo, ko trde o sebi, da govore v imenu dialektične negacije obstoječega, zlasti če imamo pred očmi poprejšnje ugotovitve, da dobršen del te kritike »negira« prav zarodke novega in ne staro v »obstoječem«. Že v smešno pa se sprevrača take vrste »dialektična negacija« »obstoječega«, kadar se ta identificira z »načelom« antirežimovstva. Nosilci takih pojmovanj se ne vprašajo, za kakšne alternative »obstoječega« gre in kakšen je *objektivni* pomen in mesto tega ali onega elementa »obstoječega« v procesu družbenozgodovinskega napredka. Zato tudi ne morejo ali pa nočejo razumeti, da je »principialno antirežimovstvo« v družbenozgodovinskem pomenu prav tako nesmiselno, kakor je nesmiselno tudi »principialno režimostvo«.

V političnem življenju sicer prve in druge težnje stalno spremljajo družbeno dogajanje, toda same zase niso nikoli vplivale na to dogajanje, ker so vselej samo jalova periferija družbenega življenja. Uveljavljajo se le kot spontan zaveznik teh ali onih družbenih sil, ki vedo, kaj hočejo v *družbeni praksi*. Če pa se taka »moda« pojavi v znanstvenem ali kulturnem življenju sploh, potem je to po navadi — če ni odkrit izraz določenih političnih pogledov — predvsem posledica bodisi umikanja pred družbenozgodovinsko odgovornostjo bodisi prikrivanja lastne ustvarjalne nemoči ali pa obojega hkrati.

Ne mislim sicer reči, da ima naša družba vedno odprta ušesa za vse, kar se naprednega pojavlja v razvoju družbene misli ali kar je resnična kulturna vrednota in potreba. Tudi za današnjo socialistično družbo še vedno velja in bo bržčas še dolgo veljalo, da si mora napredna misel sama postopno in večkrat z velikim trudom utirati pot. Toda to je značilnost vse človeške zgodovine, njena objektivna zakonitost in v tem ni treba videti samo negativne strani. Kajti v takem procesu obenem poteka ogranska selekcija med tistim, kar je resnično novo in kvalitetno, se pravi, mogoče v družbi in za družbeni napredek nujno, in tistim, kar je samo kratkotrajna konstrukcija človekovega duha brez družbenozgodovinske vrednosti ali pa zabloda. Resnično novo se zato nikoli ni porajalo v pritoževanju nad lastno usodo »nerazumljenega«, marveč samo v ustvarjalnem premagovanju družbenega in miselnega odpora »starega«.

Toda to ne pomeni, da že samo dejstvo, da družba česa ne sprejema, dokazuje da je to tudi resnično novo in resnično kvalitetno. Pri nas so posamezni kulturni delavci, ki se še vedno trdovratno zavzemajo npr. za nekakšen uniformirani »red« v kulturnem življenju, za nekakšno centralistično vsiljevanje šol in koncepcij v znanosti in umetnosti. Kajti v razmerah takega »reda« se tudi tisto, česar družba ne prizna za kvaliteto, lahko administrativno vsili kot vrednota. Take zamisli so

zato pogosto samo način prikrivanja ustvarjalne nemoči. Drugi pa poskušajo prikriti svojo ustvarjalno nemoč s tem, da se že vnaprej delajo za žrtve »obstoječega«, čeprav jim nihče nič noče. V današnjem mednarodnem in notranjepolitičnem položaju tako vlogo »žrtve« še posebej spodbuja dejstvo, da si marsikdo lahko po tej poti zastonj pridobi reklamo v tujini.

Vse to velja tudi za znanstvenodružbeno kritiko v razmerah socialistične družbe. Takšna kritika ne more biti niti načelno »antirežimska« niti načelno »režimska«. Njena naloga ni v tem, da brani ali negira obstoječe, marveč da v tem odkriva zarodke jutrišnjega dne kakor tudi pota in sredstva za njihovo neovirano rast, kolikor hoče biti uspešno orodje človekove zavestne akcije za družbeni napredek in razvoj človekove osebnosti. Smoter kritike je bodočnost, toda v obstoječem mora iskati faktorje za svojo uresničitev.

To enako velja za razredno družbo, še celo pa je jasno, da velja tudi za socialistično družbo. Prav zato smo toliko poudarjali, da mora biti izhodišče naše družbene kritike socializem, če hoče biti sestavni del ustvarjalne socialistične družbene akcije, in da mora biti njeno orodje marksizem, če se hoče opreti na najnaprednejše rezultate znanstvene misli na področju raziskovanja družbenih odnosov.

Pri tem se seveda takoj zastavlja vprašanje, kaj je to — socialistično izhodišče, Kajti vsaka kritika v naših razmerah pretendira na to, da je socialistična, in marsikdaj subjektivno tudi je, čeprav je njen dejanski rezultat lahko drugačen. Tudi obratno ni nujno, da bi bila vsaka družbena kritika, ki jo na primer ta ali oni odločilni družbeni organ ima za antisocialistično ali neumestno, tudi v resnici taka.

Mislim, da bomo najbliže resnici, če rečemo, da je socialistični značaj družbene kritike v njeni znanstveni nepristranosti, zvestobi in odgovornosti do tistih *objektivnih* faktorjev in nosilcev socialističnega napredka ter do tistega »hoteti in moči« v danem prostoru in času, od katerih je odvisen obstanek in napredek socialistične družbe v obstoječem razmerju moči družbenih sil. Pri tem je marksistom in borcem za socialistične družbene odnose jasno, da je objektivno vodilni ter odločilni faktor družbenega napredka v obdobju prehoda od kapitalizma k socializmu — *družbenozgodovinski interes delavskega razreda* oziroma človeka v procesu družbenega dela in ustvarjanja sploh, kajti prav ti interesi so v naši dobi notranja gonilna sila naprednih družbenih gibanj.

Ekonomska vsebina in težnja teh interesov je v postopnem premoščevanju protislovij razredne družbe, ki je ločila človeka-delavca od pogojev, sredstev in plodov njegovega dela, protislovij, ki so bistvo kapitalizma, ki pa tudi v začetnem obdobju razvoja socializma nujno obstajajo v določenih elementih državnolastninskih oziroma državnomezdnih odnosov. Glavni vir takih odnosov — dokler so družbena nujnost — je v nizki produktivnosti dela. Postopno premagovanje tega protislovja je mogoče zagotoviti in olajšati — kakor spričuje ne le teorija, marveč tudi praksa — z vzpostavljanjem in razvijanjem takih oblik samoupravljanja, ki omogočajo delovnemu človeku nasploh nadzor in neposredni vpliv na celoten proces lastnega in združenega dela v skladu z enakimi pravicami in vzajemno odvisnostjo in odgovornostjo združenih proizvajalcev. To je odnos, v katerem postaja človek zavesten subjekt in nosilec celotnega procesa družbenega dela, od neposrednega dela, prek družbenega samoupravljanja, do vpliva na vse tiste

družbene dejavnosti, ki se neposredno odražajo na njegovem osebnem in združenem delu, oziroma ki so njegov posredni sestavni del. Prav s tem pa je takšen odnos hkrati eden od najvažnejših faktorjev premoščevanja protislovja med umskim in fizičnim delom in vsestranskega razvoja človeške ustvarjalne osebnosti.

Razumljivo je, da uresničenje tega smotra ni zgolj stvar programa nekega političnega gibanja, temveč zgodovinski proces, ki poteka na podlagi ustreznega razvoja proizvajalnih sil. Naloga subjektivnih družbenih faktorjev, ki nosijo odgovornost za družbeno prakso, pri tem je spoznavati objektivne zakonitosti, ki vodijo k temu smotru, in vskakodnevna zavestna socialistična akcija za osvoboditev in usmerjanje delovanja teh zakonitosti k ugotovljenim smotrom.

Potemtakem ne more biti dvoma, da so najbolj zanesljiv element za praktično orientacijo v tej smeri — družbenoekonomski interesi delovnega človeka pri njegovem delu in ustvarjanju in v sistemu delitve družbenega proizvoda po delu. V izražanju, organiziranju in mobiliziranju tega interesa za družbeno akcijo pa je smisel vodilne vloge delavskega razreda ter namen celotnega demokratičnega mehanizma naše družbe. Zato socialistična demokracija lahko uresniči svojo progresivno družbeno nalogo samo, če si zagotovi to vodilno vlogo.

Takšen družbenoekonomski položaj človeka in interes, ki se v njem razvija, odreja in bo odrejal tudi vse druge oblike družbenih in političnih odnosov. Takega družbenoekonomskega položaja človek ne more do kraja uresničiti drugače kot z demokratičnimi družbenimi odnosi. Oblike takšnih demokratičnih odnosov pa bodo ljudje polagoma prilagajali svojim lastnim potrebam. Tudi tu so izkušnja, znanost in človekova humanistična misel najvažnejša sredstva pri krčenju novih poti.

Nekateri naši avtorji izražajo mnenje, da je tak pogled na glavne gonilne sile družbenega napredka pretirano »ekonomističen« in da podcenjuje vlogo duhovnega, zavestnega, vlogo filozofske in druge teoretične misli, vlogo inteligence in podobno. Marsikdaj naletimo na misel, da se je teorija o vodilni vlogi delavskega razreda zgodovinsko preživela, in celo na vulgarno trditev, da pomeni samoupravljanje delovnega človeka dominacijo primitivizma in poprečnosti.

V resnici vse to nima nič opraviti ne z »ekonomizmom« in ne z »nepismenostjo« delavca. Gre za *osnovni družbenoekonomski odnos med ljudmi,* ki odloča o strukturi celotne družbe in odločno vpliva na vse njeno zavestno življenje in gibanje. Vodilna vloga delavskega razreda v družbenozgodovinskem smislu pomeni torej popolno uveljavitev tistih družbenih faktorjev in teženj, ki so usmerjene k vzpostavljanju in napredku socialističnih družbenoekonomskih odnosov med ljudmi — in prav nič drugega. Nobena druga sila razen samega delavskega razreda, se pravi razen samega človeka v teh družbenih odnosih, ne more doseči tega smotra.

Zato je prav stališče družbene kritike do odnosov in objektivnih faktorjev, od katerih sta odvisna obstanek in napredek, preizkusni kamen njenega socialističnega značaja. Vsako tako oddaljevanje družbene kritike od resnične podlage družbenega dogajanja v svet subjektivnih konstrukcij ali pa v politično akcijo, ki slabi moč ali akcijsko sposobnost teh odločilnih faktorjev socialističnega napredka, mora zato nujno privesti to kritiko v spopad z naprednimi težnjami socialistične

družbe in njenimi nosilci, obenem pa jo oddaljuje tudi od resničnega znanstvenega ustvarjanja.

To pa seveda ne pomeni, da s tem zanikanjem ali zmanjšujem veliko družbenozgodovinsko vlogo človekove etične ali pa anticipativne idejne in filozofske misli. Ugotavljam samo, da bo resnično anticipativna tedaj, če bodo njeno izhodišče objektivna družbena gibanja, ne pa mitologija.

Iz knjige:

»Smeri razvoja političnega sistema socialističnega razvoja«

Komunist, Lj., str. 92–96.

3. ČLOVEK KOT POLITIČEN DRŽAVLJAN ALI KOT SAMOUPRAVNO DRUŽBENO BITJE

Samoupravljanje in njegova demokratična nadstavba, zasnovana na interesnem pluralizmu, ukinjata ali bistveno zmanjšujeta tiste konflikte in velike razlike glede splošnih političnih alternativ pri razvoju družbe, ki bi neizogibno zahtevala boj za oblast na povsem političnem področju oziroma ki bi delavski razred in delovne ljudi sploh pripeljala do razcepa na politične stranke, ki bi se bojevale za oblast. Specifični interesi se v socialistični samoupravni družbi ne spreminjajo najprej v politične formule, ki služijo boju za oblast, da bi se potem znova zreducirali na družbeno realnost, o kateri odloča vrh neke vladajoče stranke. Ti interesi se v sistemu socialističnega samoupravljanja neposredno izražajo, odločanje o njih pa je pod stalnim in neposrednim vplivom in kontrolo delovnih ljudi in občanov, ki ji zedinjujejo posamezni ali skupni interesi, idejne razlike pa zgubljajo pomen političnega boja za oblast. Na primer, delavec ateist in delavec vernik sta zedinjena v skupnem interesu glede velikanske večine svojih življenjskih, ekonomskih, socialnih, kulturnih in drugih interesov. Ne obstaja nikakršna potreba, da se na podlagi vere oziroma ateizma politično ločujeta, če se tolerantno obnašata drug do drugega.

Prav tako ni treba pozabiti, da do razcepa delavskega gibanja na več strank v preteklosti ni prišlo toliko zaradi konflikta med interesi posameznih slojev delavskega razreda — čeprav so tudi ti konflikti imeli vlogo — kolikor zaradi pogojev razrednega boja samega. V 20. stoletju je v parlamentarnem sistemu in zunaj njega nastajala vse močnejša polarizacija med meščanskimi in delavskimi strankami. Ta proces je hkrati začel vnašati diferenciacijo tudi v samo delavsko gibanje glede načina boja za socializem oziroma poti k socializmu. In tako se je delavsko gibanje diferenciralo komaj zaradi svoje notranje strukture, bolj pa ob opredeljevanju poti na oblast.

Toda v deželi, v kateri je zmagala socialistična revolucija, ta problem odpade. Ostane sicer problem obvarovanja oblasti delavskega razreda in delovnega ljudstva. Toda glede tega je avtentični politični interes delavskega razreda enoten in ni razlogov za njegovo politično diferenciacijo na več delavskih strank oziroma

za politični pluralizem na tej podlagi. Zato pa ima zdaj delavski razred veliko večje potrebe, da izrazi svoje raznovrstne konkretne interese, od neposrednih materialnih oziroma ekonomskih pa do splošnih političnih interesov. Z drugimi besedami, nastane potreba, da se delavski razred samoupravno izrazi. Zato pluralizem samoupravne demokracije ne more biti nič drugega kot specifično organiziran samoupravni pluralizem interesov delavskega razreda, delovnega ljudstva in občanov. Kajti politične stranke, ne glede na to, koliko so demokratične, in z njimi tudi celoten sistem meščanske demokracije niso nikoli sposobni izraziti voljo raznovrstnih skupnosti interesov, s tem pa tudi ne resničnega človeka, ki je utelešenje vrste osebnih in družbenih interesov.

V nasprotju s tem mora biti cilj samoupravne demokracije izražanje interesov tega resničnega človeka. V sedanjih družbenozgodovinskih razmerah to pomeni, da mora biti cilj samoupravne demokracije odpiranje poti njegovemu boju za osvoboditev dela, se pravi osvoboditev samega sebe. Z drugimi besedami, vir, temelj in cilj demokratičnega sistema socialističnega samoupravljanja ni abstrakten politični državljan političnega sistema meščanske družbe in njenega parlamenta, temveč človek, ki živi, dela in ustvarja v določenih družbenih pogojih in ki njegovi interesi izvirajo iz takšnega njegovega družbenega položaja. Še več, ne gre samo za nedoločen delavski razred kot abstrakten politični subjekt, temveč za konkretnega delavca oziroma delovnega človeka z njegovimi avtentičnimi interesi, ki ga nihče ne more zamenjati v imenu interesa neke posplošene formule o »diktaturi proletariata«.

Ne gre torej za politiziranega človeka kot abstraktnega individuuma ali državljana, ki naj se samo odloča med političnimi strankami in išče način, kako bi vplival nanje, temveč za človeka kot družbeno bitje, s katerim je povezan ves kompleks interesov, od najneposrednejših življenjskih pa do idejnih, političnih, kulturnih itd. Potemtakem je za socialistično samoupravno demokracijo značilno, da izhaja iz človeka kot nosilca celovitosti parcialnih in splošnih družbenih interesov. Prav ti interesi pa ga povezujejo z drugimi ljudmi v množici *objektivno obstoječih* skupnosti interesov, ne glede na to, ali so te skupnosti kot takšne posebno organizirane, ali enostavno obstajajo kot objektivno družbeno dejstvo.

Prav na svobodnem izražanju teh interesov, na njihovem samoupravnem in neposrednem zadovoljevanju oziroma odločanju o njih ter na samopravnem in demokratičnem usklajevanju vseh interesov teh skupnosti — ob določeni zgodovinsko pogojeni vlogi države kot sredstva samoupravne družbe — je zasnovan sistem naše samoupravne demokracije. Ta sistem ni izmišljen niti ni voluntaristično vsiljen, ampak ga je kot nujno nadstavbo socialističnih in samoupravnih odnosov vsilila zgodovina sama. Kajti glede na to, da je samoupravljalec lahko samo tisti delovni človek, ki lahko samostojno in demokratično ne samo izraža svoje interese, ampak tudi odloča o njih, takšno bistvo samoupravljanja narekuje princip interesnega pluralizma kot podlago sistema samoupravne demokracije socialistične družbe ter demokratičnih pravic in svoboščin delovnega človeka in občana.

Prav na podlagi takšnega pluralizma interesov prihaja do odločanja večine v družbi. Gre pa za večino, ki se vedno znova ustvarja pri urejanju posameznih družbenih problemov in interesov, in to prav s konflikti, kompromisi in dogo-

varjanjem, v končnem rezultatu pa z odločanjem večine glasov na raznih ravneh demokratičnega samoupravnega oziroma delegatskega odločanja v družbi sploh. Zato pluralizem samoupravnih interesov ni samo podlaga demokratičnega političnega sistema naše družbe, ampak predvsem pogoj za obstoj socialističnega samoupravljanja. In prav kot odločilna komponenta sistema samoupravljanja v proizvodnih in drugih družbenih odnosih je edino takšen pluralizem interesov lahko podlaga za demokratični politični sistem. Vsak drugi politični sistem bi bil pravzaprav negacija samoupravljanja. Zato za nas sploh ni dileme: večpartijski pluralizem ali enopartijski sistem, ampak samoupravljanje oziroma demokratični sistem samoupravnega pluralizma interesov ali večpartijski oziroma enopartijski sistem, ki ukinjata samoupravljanje. V naših razmerah — gledano načelno in dolgoročno — drug drugega izključujeta.

Seveda se naša družba ne more čez noč osvoboditi vseh ostankov starega sistema. Toda to ni bistveno za oceno njene narave. Narave naše kakor tudi vsake druge družbe ne določajo ostanki starega v njej, ampak elementi novega, se pravi smer in cilj gibanja družbe. Končni cilj razvoja naše samoupravne demokracije je uresničenje takšne svobode človeka, ki mu bo omogočila, da se bo glede vseh svojih življenjskih, delovnih in ustvarjalnih interesov totalno izrazil kot samoupravljalec v svobodni ni demokratični skupnosti proizvajalcev. To pa pomeni, da je potreben stalen in dolgoročen boj za preseganje ostankov političnega in vsakršnega drugega monopola v sistemu oblasti in za krepitev samoupravnih demokratičnih elementov v političnem sistemu. Boj za demokracijo v naši družbi pomeni potemtakem hkratno in stalno omejevanje in ukinjanje vseh oblik ekonomskega, političnega in drugačnega monopola, s tem pa tudi ostankov političnih sistemov, ki so izraz teh monopolov.

Pluralizem samoupravnih interesov je veliko močnejši progresivni ustvarjalec družbenega razvoja in reševanja družbenih protislovij, kot je to lahko politični pluralizem meščanske države. Pravi nosilec družbenega progresa ni človek kot abstrakten politični državljan, ampak človek kot nosilec celotnega kompleksa družbenih interesov. Kajti celo v njegovi praktični akciji in njegovem empirizmu se neizogibno spajata — zavestno ali podzavestno — tako spoznanje nujnosti in potrebe, ki jo narekujejo objektivne zakonitosti družbenega razvoja, kakor tudi zavestna ustvarjalna misel o poteh, smereh in sredstvih preseganja večnega protislovja med težnjami in potrebami človeka in objektivnimi nujnostmi, med hotenji in možnostmi, med idejo in realnostjo.

Občan ni abstrakten, ampak konkreten, se pravi s svojimi specifičnimi interesi. Zato je avtentično predstavništvo občanov lahko samo tisto, ki izraža skupnost avtentičnih samoupravnih interesov. Pravzaprav samoupravljanje ne bi bilo možno, če bi delovnega človeka zastopala in namesto njega odločala neka politična sila zunaj njegovega neposrednega vpliva, ne pa skupnost interesov, ki ji objektivno pripada. Prav zato je interesni pluralizem neprimerljivo bližji človeku in neprimerljivo bolj demokratičen kot katerakoli oblika strankarskega političnega pluralizma, ki družbo kot celoto odtujuje od konkretnega človeka in državljana, čeprav baje odloča v imenu državljana. Razlika med vladavino samoupravnega interesnega pluralizma in vladavino strankarskega političnega pluralizma je prav tako velika kot razlika med vladavino delovnega človeka, zasnovano na sistemu

skupne, se pravi družbene lastnine proizvajalnih sredstev in vladavino privatne lastnine.

Takšen družbeni položaj človeka je hkrati vir globoke kulturne in etične revolucije, ker vpliva na spremembo celotne zavesti delovnega človeka. Zavest mezdnega delavca ali podrejenega uslužbenca ali človeka kot slepega orodja v centralizirani tehnobirokratski strukturi družbe postopno odmira, izginja, poraja pa se nova zavest svobodnega človeka, ki samostojno razpolaga s sredstvi, pogoji in plodovi svojega dela, ustvarjanja in življenja sploh. Zavest pasivne odgovornosti do države začenja zamenjevati zavest o ustvarjalni odgovornosti človeka do drugega človeka in njegovih interesov, s tem pa do družbe sploh.

Revolucionarna praksa in marksistično izobraževanje*

GOVOR OB OTVORITVI
POLITIČNE ŠOLE ZKJ »JOSIP BROZ TITO«
KUMROVEC, 21. NOVEMBRA 1975

Tovarišice in tovariši!

V veliko zadovoljstvo in čast mi je, da lahko v imenu centralnega komiteja ZKJ odprem šolo za člane ZKJ, ki nosi ime tovariša Tita, revolucionarja in marksista, ki je teoriji in praksi socializma in socialističnega samoupravljanja dal in daje neprecenljivo ustvarjalni prispevek. Ime, ki ga nosi to pomembno središče marksističnega izobraževanja in marksistične znanosti, izraža pričakovanja ZKJ v zvezi z njegovim delom in rezultati, hkrati pa je tudi odgovorna politična in strokovna obveznost za njegov kolektiv študentov, pedagogov in znanstvenih delavcev.

Dom v Kumrovcu, v katerega sestavi je tudi ta šola, je bil zgrajen tudi iz prispevkov delovnih ljudi in občanov vseh naših narodov in narodnosti. V tej šoli se bodo učili študenti — člani zveze komunistov iz vseh naših republik in pokrajin. Z njenim odprtjem uresničujemo predlog tovariša Tita in sklep vodilnih organov ZKJ o takšnem marksističnem izobraževanju v šolah in tečajih ZKJ, ki bo njene člane, predvsem pa mlade ljudi, uveljavljene politične aktiviste in aktivne družbene delavce usposabljalo za praktično uporabo teoretičnih spoznanj in za samostojno ustvarjalno partijsko-politično in družbeno delo. Pri tem želi ZKJ izoblikovati takšno metodo marksističnega izobraževanja, v katerem marksizem ne bo obravnavan kot dogma, ampak — kakor je rekel tudi sam Marx — kot navodilo za delo; to pa pomeni kot živa znanost za revolucionarno družbeno akcijo v sedanji epohi zgodovine človeštva in posebej v razvoju naše samoupravne socialistične družbe, to je za sedanje obdobje boja delavskega razreda za njegovo razredno osvoboditev, s samim tem pa tudi za takšne socialistične proizvodne odnose, ki vodijo k izginjanju vseh razredov in vseh oblik razrednega in drugega zatiranja.

Sam Marx je dejal — parafraziram njegove misli — da marksizem ni filozofija o neki idealni družbi, ampak orožje znanosti in znanja v rokah delavskega razreda v njegovem boju za osvoboditev sil, ki že so v nedrih obstoječe družbe, za

* Iz: Edvard Kardelj, Izbrani teksti III,

prakso jutrišnjega dne. Kajti za Marxa po njegovih besedah »komunizem ni stanje, ki mora biti vzpostavljeno, ideal, po katerem se mora ravnati stvarnost«, ampak »stvarno gibanje, ki ukinja sedanje stanje«. Zato iz zornega kota realnega vpliva marksistične ali katerekoli napredne kritike naše obstoječe družbene stvarnosti na konkretno socialistično akcijo in prakso ni niti bistveno niti zadostno, še zlasti pa ne odločujoče, če to kritiko zasnavljamo samo na ugotavljanju, koliko se danes praksa razlikuje od »končnega cilja«, to je od komunizma.

Razumljivo ZK ne bi mogla opravljati vloge revolucionarne avantgarde delavskega razreda in socializma, če bi ta cilj, ki določa smer njene zavestne akcije, izgubila izpred oči in se vdala empirizmu. Toda mi komunisti ne želimo biti niti dogmatiki n doktrinarji, ki praksi vsiljujejo kalupe, ki jih zgodovina več ne trpi, niti pragmatiki in empiriki, ki se gibljejo v zaostalih slojih družbene zavesti. Prav tako ne želimo biti podobni tistim domačim in tujim kvazimarksističnim filozofskim idealistom, ki se — če govorimo v političnem jeziku — včasih pojavljajo kot ultralevičarski sektaši, drugič pa kot desničarski liberalci, ki najprej konstruirajo ideal abstraktne družbe, nato pa pod pretvezo »kritike vsega obstoječega« kritizirajo konkretno družbo zato, ker se ne ravna po takšni subjektivistični konstrukciji.

Zato moramo Marxove misli, o katerih sem govoril, in ki jih moramo sistematično in vztrajno razvijati v ZKJ in naši družbi sploh, razumeti kot specifično navodilo za njeno prakso in teorijo. ZKJ bo namreč realna materilna sila, ki je sposobna spreminjati obstoječe stanje v naprednem smislu samo tedaj, če bo znala odkrivati, olajševati in spodbujati razvoj zametkov jutrišnjega dne v današnjem dnevu, to je če bo nenehno prispevala h krepitvi tistih objektivnih odnosov, interesov in dejavnikov v družbenih gibanjih, ki so zgodovinski nosilci in pogoj družbenega napredka, in če bo kot avantgardna revolucionarna sila to materialno silo nenehno spreminjala v socialistično akcijo, in to s svojim vplivom na zavest množic, ki so edino lahko nosilci te akcije.

Za sedanji trenutek so glede tega najbolj bistvena predvsem vprašanja, kot so na primer: v kakšni meri imajo vodilno vlogo v družbi tiste sile, ki po svojem razrednem interesu edino lahko usmerjajo razvoj družbe k temu cilju; ali in v kakšni meri poti in sredstva, ki jih te sile izbirajo za dosego tega cilja, zares tudi omogočajo uresničevanje takšnega razvoja; kakšne neposredne naloge na posameznih področjih svojega življenja in dela si neka socialistična samoupravna družba more in mora postavljati danes, da bi se dejansko gibala v smeri takšnega dolgoročnega cilja itd. Vsa ta vprašanja pa se v skrajnem rezultatu očitno zmanjšujejo na osnovno vprašanje o poteh in sredstvih za osvoboditev delavskega razreda, delovnega človeka izpod vseh oblik podrejanja tistim razredom oziroma družbenim silam, ki so si v eni ali drugi obliki prisvajala monopol razpolaganja z delovnimi sredstvi in proizvodnjo, to je z materialnimi viri življenja. Ko je Marx na ta način odkrival zgodovinsko neizbežnost osvoboditve delavskega razreda, je hkrati v tem delavskem razredu odkril tudi edino mogočo materialno silo za uresničevanje marksistične teorije socializma.

Marx kot genialni znanstvenik seveda ni dovoljeval, da bi se mu v njegovem teoretskem raziskovanju kot arbiter vsiljevale potrebe ali kaprice vsakodnevne prakse, pa najsi je bila to tudi praksa delavskega gibanja. Nasprotno, bil je brez-

kompromisen v kritiki slabosti in napak delavskega gibanja. Toda hkrati je bila vsa njegova teorija in vsa marksistična teoretična kritika družbene prakse — prav zato, ker je bila revolucionarna in torej ker je odkrivala prihodnost človeške družbe na osnovi analize in kritike obstoječe kapitalistične družbe — povezana s takšnim delavskim gibanjem, ki je realno obstajalo — z vsemi svojimi prednostmi in pomanjkljivostmi — in ki je bilo kot takšno nosilec te prihodnosti človeštva. Razumljivo so se Marx in marksisti hkrati vztrajno borili za to, da s svojim teoretičnim in političnim delom v tem gibanju vplivajo na zavest tega razreda in njegovih avantgardnih sil. Glava osvoboditve, pravi Marx, je filozofija — mi bi danes rekli socialistična teorija — njeno srce pa proletariat. Kot je delavski razred za socialistično teorijo njeno materialno orožje, pravi Marx, to je njena lastna materialna sila, tako je teorija za delavski razred njegovo orožje, to je moč njegove lastne zavesti. Z drugimi besedami, revolucionarna teorija marksizma je odsev revolucionarne prakse delavskega razreda, hkrati pa njegov smerokaz, to je oblika osveščanja te prakse, s samim tem pa tudi oblika ustvarjanja nove prakse.

Marx je poudarjal, da materialno silo lahko zatre samo materialna sila oziroma določeno prakso samo druga praksa, toda da tudi znanost postaja materialna sila tedaj, ko obvlada zavest in akcijo ljudi. Znanost pa lahko obvlada zavest in akcijo ljudi oziroma zavest razredov samo tedaj, ko njih same izraža v družbeni praksi, to je ko v tej praksi izraža njihove objektivne dane zgodovinske potrebe in interese ne glede na to, ali je ta znanost usmerjena k neposrednim potrebam in interesom človeka v danem trenutku ali k dolgoročnim raziskovanjem trendov človeške prakse, in ne glede na to, ali gre za odnos med naravo in človeštvom ali za odnos med ljudmi v družbi.

Marx je svoj pogled na ta vprašanja izrazil jedrnato v enem stavku v »Tezah o Feuerbachu«, kjer je zapisal:

»Vse družbeno življenje je bistveno praktično. Vse misterije, ki teorijo navajajo na misticizem, najdejo svojo racionalno rešitev v človeški praksi in pojmovanju te prakse.« (Marx-Engels, Dela VI, Beograd, 1974)

S prakso — v kateri je socialistična teorija oziroma znanost sploh ena od njenih manifestacij — človek torej ne postaja samo »tostranski« odsev materialnega sveta in družbe, v kateri živi in od katere je predmetno in aktivno odvisen, ampak hkrati, naj tako rečem, postaja »mojster« svoje lastne zgodovine, s katero sam sebi določa razsežnosti svoje svobode, toda to v tisti smeri, v kateri je sposoben s prakso spreminjati razsežnosti in oblike te odvisnosti, spreminjati svet okrog sebe in samega sebe v njem. In prav zato, da bi delavski razred s svojo revolucionarno prakso lahko spreminjal družbo in sebe v njej, se mora zavedati te svoje vloge. To zavest in sposobnost za ustvarjalno socialistično akcijo mu daje predvsem marksistična teorija.

Ko je Marx analiziral prakso kapitalistične tovarniške proizvodnje, je v eni od opomb v »Kapitalu« zapisal tudi naslednje besede, ki še bolj reliefno izražajo prej citirano misel iz »Tez o Feuerbachu«:

»Tehnologija odkriva aktivno stališče človeka do narave, neposredni proces proizvodnje njegovega življenja, s tem pa tudi družbene razmere, v katerih živi, in duhovne predstave, ki iz njih izvirajo. Celo sleherna zgodovina religije je ne-

kritična, ko ne upošteva te materialne osnove. Zares je s pomočjo analize dosti laže najti zemeljsko jedro zamegljenih verskih predstav kot nasprotno, iz danih stvarnih življenjskih razmer določenega časa izvesti njihove obogotvorjene oblike. Ta slednja metoda pa je edino materialistična in zato znanstvena metoda. Pomanjkljivosti prirodno-znanstvenega materializma, ki izključuje zgodovinski proces, se opažajo že pri abstraktnih ideoloških predstavah njegovih predstavnikov, takoj ko si drznejo izstopiti izven svoje stroke.«

(Karl Marx, Kapital I., str. 389, Dietz Verlag, 1961)

Marx s temi besedami še enkrat govori o dejstvu, da je teorija oziroma znanost sestavni del predmetnega delovanja človeka v njegovi praksi, pojmovani kot celovit dialektični proces. Toda ne navajam jih zato, da bi opozarjal na osnove njegovega zgodovinsko-materialističnega pogleda na družbo in človeka, ampak zato, ker opozarjajo tako na metodo uporabe marksizma *v praksi* kot tudi na metodo marksističnega izobraževanja *za prakso.*

Naj mi bo dovoljeno, da še enkrat citiram Marxove »Teze o Feuerbachu«:

»Vprašanje — pravi Marx — ali predmetna resnica pripada človeškemu mišljenju, ni vprašanje teorije, ampak praktično vprašanje. V praksi mora človek dokazati resničnost, to je stvarnost, moč, tostranskost svojega mišljenja. Spor o stvarnosti ali nestvarnosti mišljenja — ki je izolirano od prakse — je povsem sholastično vprašanje.« (Marx-Engels, Dela VI., Beograd, 1974)

Še enkrat moramo ponoviti: ko Marx tu govori o praksi, govori o praksi predvsem kot o zgodovinskem procesu, ne pa o določeni vsakodnevni praksi. Teorija, oziroma znanost ima pravico, da se tako imenuje samo, če je sposobna, da gleda dlje od človekove vsakodnevne prakse. Filozofija, teorija, ideologija so sestavni del tega zgodovinskega procesa. Branijo obstoječe stanje, ga kritizirajo, se mu upirajo in anticipirajo bodoči razvoj. Toda ne živijo v nekem abstraktnem svetu za sebe in se ne potrjujejo in se ne zavračajo, kot pravi Marx, v medsebojnem sholastičnem pretentavanju, čeprav takšna pretentavanja vedno so in bodo, ampak v predmetnem dogajanju, ki se izraža v praksi človeka in njegove družbe kot neprekinjenem zgodovinskem procesu.

Torej o resničnosti ali stvarnosti sodobne marksistične teorije ne moremo soditi niti na podlagi moči monopola dogme niti na podlagi knjižnega radikalizma niti na podlagi sholastičnega pretentavanja o tem, kateri marksizem je »edini pravi«, pač pa samo po tem, koliko je ta teorija v stanju spreminjati prakso človeka in družbe, to je, koliko je sposobna postati duhovno orožje tistih družbenih sil, ki so po svojem objektivnem položaju v družbi sposobne obvladati obstoječe stanje, da pa hkrati z njim niso zadovoljne, da ga kritizirajo in spreminjajo. To pa so predvsem delavski razred in vse druge napredne družbene sile, ki so sposobne skupaj z njim ali kot njegova organizirana družbena zavest vzpostavljati in razvijati takšne oblike socialističnih proizvodnih odnosov, v katerih bo delavski razred sposoben, da sam prisvoji monopol proizvajalnih sredstev zato, da bi ga s tem dokončno zgodovinsko odpravil. To pomeni, da mora biti delavski razred v stanju, da s svojo revolucionarno prakso ne samo obvlada klasični zasebnolastniški kapitalistični monopol, pač pa tudi njegove zgodovinske ostanke, ki se

izražajo v monopolu birokracije in tehnostrukture, opirajo pa se na lastninsko moč države.

Naša revolucija je z vzpostavljanjem samoupravljanja dala našemu delavskemu razredu prav to moč. In zato mislim, da lahko v naših razmerah prej navedeno Marxovo misel parafraziramo takole: marksistična teorija ima svojo materialno moč v delavcu samoupravljavcu — delavec samoupravljavec ima svoje duhovno orožje v marksistični teoriji.

Če gledamo skozi to prizmo, ta ni druge podobne politične šole zlasti v njihovi povezanosti z marksističnimi centri, univerzami in drugimi podobnimi institucijami niso samo ustanove ZK, pač pa celotnega sistema izobraževanja in marksističnega teoretičnega raziskovanja v naši socialistični družbi. Imajo in morajo imeti poseben pomen za ZKJ, saj bodo kot njene ustanove svojo izobraževalno in teoretično dejavnost prvenstveno in najtesneje povezovale s socialistično prakso ZKJ in izgrajevanjem partijskih kadrov za najrazličnejša področja družbene aktivnosti ZKJ. Zato morajo odgovorni organi ZKJ posvečati razvoju teh šol maksimalno skrb, in to ne samo v organizacijskem, materialnem in kadrovskem smislu, ampak tudi v smislu njihovega nenehnega in takšnega bogatenja prakse ZKJ s teorijo in teoretičnim izobraževanjem, ki bo usposabljalo ZKJ, da bo nenehno tako dejavnik družbene kritike kot tudi dejavnik družbenega ustvarjanja v tej praksi.

Samostojno marksistično teoretično raziskovanje v zvezi komunistov, povezano pa z njeno prakso, kot tudi marksistično izobraževanje komunistov za aktivno in ustvarjalno delovanje v naši samoupravni socialistični družbi sta bistveni predpostavki za dejansko vodilno idejnopolitično vlogo ZKJ v družbi. Kajti samo takšna idejno in politično enotna socialistična sila, ki je v stanju, da vidi dlje od samega razreda v njegovem vsakodnevnem boju, hkrati pa partija, ki se ne zapira vase, ampak deluje kot del delavskega gibanja, obenem pa tudi celotnega naprednega družbenega gibanja, lahko zares uresničuje vlogo avantgarde delavskega razreda, s tem pa tudi najbolj napredne družbene sile v vsakem narodu.

Iz tega pa izhaja, da je takšna vloga ZKJ organsko povezana z značajem in rezultati celotnega družbenega razvoja. Zato jo je treba tako rekoč vsak dan znova potrjevati skozi dosežene rezultate v tem razvoju. Ni enkrat za zmerom »dekretirana«, izbojevati pa jo je mogoče edino tako, da se bo zveza komunistov vsak dan znova usposabljala, da bo *dejansko na čelu* družbenega napredka. Kajti kolikorkoli bi ZK skušala vsiliti družbi svojo vodilno vlogo, bi bila samo *na videz* v tej vlogi, če ne bi bila sposobna utirati poti za nenehno napredno spreminjanje obstoječega stanja.

Dva pogoja sta zlasti nujna, da bi zveza komunistov zares mogla opravljati takšno avantgardno idejno in politično vlogo v naši družbi. Prvi je stabilnost temeljev socialističnega sistema, to je stabilnost določenih ključnih pozicij diktature proletariata v nekem demokratičnem sistemu socialističnega samoupravljanja. Kajti delavski razred na čelu z zvezo komunistov in skupaj z vsemi ustvarjalnimi socialističnimi silami nikakor ne sme izgubiti izpred oči dejstva, da smo, oziroma da še vedno živimo v razmerah, v katerih v določenem smislu še vedno velja dilema »kdo bo koga«. Zato je še vedno prvi in odločilni pogoj slehernega napredka socializma in zlasti nadaljnjega razvijanja socialistične demokracije zagotavljanje takšnega razmerja moči družbenih sil, ki bo omogočilo svobodo socia-

listične akcije delavskemu razredu in vsem socialističnim silam, s tem pa tudi vodilno idejno in politično vlogo zveze komunistov, brez katere si v sedanjih razmerah boja za napredek socializma in socialističnega samoupravljanja ni mogoče zamisliti stabilnosti socialističnega družbenega in političnega sistema.

To navajam na prvem mestu tudi zato, ker smo po mojem mnenju v preteklosti — ko smo se nujno in upravičeno borili za socialistično demokracijo v naši družbi proti birokratskemu despotizmu in tehnokratskemu monopolu, ki je odvzemal demokratične pravice prav samemu delavskemu razredu — v določenih trenutkih, naj tako rečem, postavljali voz pred oje. S tem hočem povedati, da smo, ko smo razvijali nove demokratične oblike našega družbenega življenja, včasih določene ključne družbene pozicije prepuščali vplivu protisocialističnih sil z različnimi težnjami, ali direktno ali posredno, to je prek politično in idejno dezorientiranih ljudi, ki so postali prevodniki socializmu oziroma socialističnemu samoupravljanju tujih in sovražnih vplivov. Mislim, da napake te vrste sodijo med glavne vzroke pojavov tiste naše politične nestabilnosti, ki smo jim napravili konec z 21. sejo predsedstva Zveze komunistov Jugoslavije in X. kongresom Zveze komunistov Jugoslavije.

V izvajanju teh sklepov smo morali sprejemati tudi določene radikalnejše ukrepe za razčiščevanje ne samo z odkritimi sovražniki naše socialistične družbe, ampak tudi z nosilci dezorientacije v naših lastnih vrstah, posebej pa na področju marksističnega znanstvenega raziskovanja in tudi v sistemu izobraževanja, zlasti univerzitetnega. Ti ukrepi so bili nujni, da bi popravili zamujeno, prav tako pa je bilo nujno, da skupaj s pozitivnimi učinki teh ukrepov nastanejo tudi nekateri negativni. Mislim namreč na dejstvo, da je tu in tam prihajalo in prihaja do določenega zoževanja ustvarjalne aktivnosti socialističnih sil. Toda te negativne posledice samo potrjujejo, kako nujno je bilo storiti to, kar smo storili. Kajti demokracija se lahko razvija samo v nekem stabilnem družbenem in političnem sistemu. Stabilnost našega družbenega in političnega sistema pa lahko zagotovi samo trdna kontrola samoupravljavskega delavskega razreda in njegovih vodilnih idejnih, političnih, ekonomskih sil, to je ZKJ, sindikatov in SZDL, nad tistimi ključnimi pozicijami družbenega življenja, od katerih je odvisno razmerje moči med socialističnimi silami te družbe in protisocialističnimi, pri čemer pojmujemo tudi tiste sile idejne in politične dezorientacije in omahovanja, ki ravno tudi odpirajo vrata pritisku notranjih in zunanjih nasprotnikov našega socialističnega samoupravnega sistema. Boj za takšne pozicije delavskega razreda v družbi je hkrati tudi prvi pogoj za uresničevanje vodilne idejne in politične vloge zveze komunistov. In kolikor bo pri nas glede tega manj omahovanja, toliko širše in hitreje bo naša družba lahko razvijala svoje samoupravno-demokratične oblike in odnose. V dosedanji naši praksi pa se nam je ne tako redko dogajalo nekaj nasprotnega od tega. Namesto da bi zagotovili stabilnost ključnih pozicij socialističnega sistema, da bi lahko na tej podlagi razvijali čim širše demokratične oblike družbenega življenja, smo bili prisiljeni zoževati te demokratične oblike, da bi preprečili, da bi tiste protisocialistične sile, katerim oziroma katerih vplivom smo prepustili včasih zelo važne ključne pozicije v družbi, zlorabljale te demokratične oblike.

Vse to se seveda posebej nanaša tudi na sistem izobraževanja, znanstvenega dela, zlasti marksističnega raziskovanja, pa tudi na kulturo. Vzpostavili smo vrsto

novih demokratičnih oblik na teh področjih. Toda kot zveza komunistov in kot socialistična družba smo razvoj teh oblik prepustili stihiji, s pomočjo te stihije pa so protisocialistične sile na določenih ključnih točkah dosegle dominantno pozicijo. Ne samo zveza komunistov, ampak tudi marksizem in socializem sta se v takšnih točkah morala v bistvu boriti za svoj obstoj. Takšno stanje smo morali spremeniti. To ne pomeni, da smo se odrekli demokratičnim oblikam, ki smo jih razvijali in ki jih razvijamo. Toda nauki, ki smo jih dobili iz omenjenih pojavov in napak, nas opozarjajo, da je razvijanje takšnih demokratičnih oblik nemogoče, če v njih nista zagotovljena ustvarjalna vloga in odločilni vpliv socialističnih sil naše družbe na čelu z zvezo komunistov. Demokracija ni nekaj zunaj delavskega razreda, s samim tem pa niti zunaj zveze komunistov. Za delavski razred in zvezo komunistov je demokracija sestavni del socializma in pogoj za nadaljnji napredni razvoj socializma. Z drugimi besedami, demokracija se ne ustvarja z negacijo socializma in vodilne idejne in politične vloge zveze komunistov, ampak samo z nadaljnjim razvojem socializma, z nadaljnjo krepitvijo stabilnosti celotnega socialističnega družbenega in političnega sistema, z nadaljnjo ustvarjalno kritiko obstoječega stanja oziroma družbene prakse, ki bo osvobajala možnosti razvoja, ki že so ali ki že nastajajo v stvarnosti družbenega življenja in z nadaljnjo akcijo za vzpostavljanje vse bolj razvitih in v samoupravnem socialnem, demokratičnem in humanističnem smislu vse bolj naprednih oblik in odnosov v socialističnem sistemu. Teorija, ki sebe imenuje socialistično in celo marksistično, hkrati pa negira tisto materialno silo, ki edina lahko zagotovi socialistično prakso, pa očitno ni niti marksistična niti socialistična. Naša družba ima zato več kot prav, ko v obrambi obstanka in razvoja socializma, samoupravljanja in samoupravne demokracije nasprotuje pritisku, da bi ljudje s takšnimi pojmovanji izobraževali mlade generacije neke socialistične družbe.

Drugi pogoj za vodilno idejno in politično vlogo zveze komunistov je njena revolucionarna ustvarjalna moč, to je ne samo njena akcijska moč njenega znanja in njenega marksističnega teoretičnega ustvarjanja in na podlagi tega tudi moč njene revolucionarne vizije. To pa pomeni, da je zvezi komunistov potrebno tudi samostojno marksistično raziskovanje svoje in svetovne socialistične prakse, pa tudi zgodovinskih razmer, v katerih danes poteka ta praksa. Samo na podlagi takšnega samostojnega marksističnega raziskovanja lahko zveza komunistov povezuje teorijo s prakso in tako opozarja na poti nadaljnjega socialističnega napredka. Razumljivo mora zveza komunistov v takšnem teoretičnem delu in izobraževanju kadrov izhajati predvsem iz klasikov marksizma, to je Marxa, Engelsa in Lenina, hkrati pa se mora opirati tudi na celotno teorijo in prakso svetovnega in našega socializma.

Kajti marksizem je živa znanost, ki svojega razvoja ni končala s klasiki marksizma in leninizma, marveč se nenehno razvija in razčlenjuje v povezanosti s problemi, ki jih nenehno odpira vse širša in vse bolj mnogostranska socialistična praksa.

Torej naj tudi marksistično izobraževanje v tej in v drugih političnih šolah zveze komunistov in v naši družbi nasploh, če bi bilo zmanjšano samo na to, da bi komunistom dajalo kup knjižnega znanja in citatov.

Poznavanje klasične literature ustvarjalcev marksizma in leninizma je nujni pogoj za marksistično izobraževanje. Toda marksistično izobraževanje mora hkrati na tak način povezovati teorijo s prakso in marksistično znanost s celotnim znanjem, ki bo usposabljalo komunista za borca, sposobnega, da samostojno in pogumno — naj uporabim Leninove besede — raziskuje in utira poti do najvišjih gorskih višin, to je, da bo sposoben samostojno povezovati teorijo s prakso, družbeno kritiko z družbeno ustvarjalno akcijo, občutek odgovornosti za celoto revolucionarnega gibanja, s posamezno pobudo, revolucionarno vizijo z realno oceno razmerja moči med socialističnimi in drugimi notranjimi in zunanjimi družbenimi silami, ki se pojavljajo kot dejavnik našega družbenega in političnega razvoja. Z drugimi besedami, komunisti hočemo vedeti — skupaj z vsemi deovnimi ljudmi te države — kam gremo in kaj hočemo, s katerimi sredstvi in po katerih poteh lahko uresničimo določene socialistične cilje, pa tudi s kakšnimi odpori in nasprotnimi silami se bomo srečevali na tej poti. Zato mora ZKJ samostojno marksistično-teoretično raziskovati svojo prakso in poti razvoja socialistične družbe in za vse komuniste zagotavljati marksistično izobraževanje, od najbolj elementarnega do najbolj zapletenega.

Ko danes govorimo o nalogah komunistov na tem področju, ne razpravljamo več o socializmu, ki se šele mora roditi iz neder kapitalistične družbe, kar je bilo predmet Marxovih raziskovanj, niti o socializmu, ki je komaj nastal in se težko bori za goli obstoj v morju stare družbe, kar je bilo predmet Leninovih raziskovanj. Gre za socializem, ki je že dobil svojo zgodovinsko zmago in ki se mora zdaj intenzivno in vsestransko razvijati iz svojih lastnih osnov. In posebej, ko gre za našo družbo, gre za socializem, ki že z vso močjo koraka po poteh samoupravljanja in samoupravne demokracije. Zmaga vrste socialističnih revolucij; različne oblike vzpostavljanja in razvoja socialistične prakse z vsemi protislovji, v katerih se razvija v vsaki posamezni socialistični državi in med njimi; uspehi in svetovne posledice protiimperialistične revolucije narodov, ki se je izrazila v polomu kolonializma in v gibanju neuvrščenosti in ki je po drugi svetovni vojni spremenila politični zemljevid sveta in odnose med narodi; rastoča družbena in politična vloga delavskega razreda v vseh državah, v katerih ima dominantno vlogo še vedno kapitalizem — medsebojno prepletanje vseh teh procesov in njihovih vzajemnih vplivov, vse to je v našem obdobju v bistvu ustvarilo razmere, v katerih je socialistična praksa v eni ali drugi obliki navzoča skoraj na vseh celinah in poteka kot svetovni proces, tako skozi revolucijo in osvobodilne vojne kot tudi prek postopnih strukturnih družbenih sprememb, po tako imenovani »mirni poti«. V celotnem tem procesu marksizem ni navzoč samo kot idejna in teoretična sila, ki pojasnjuje neizbežnost tega zgodovinskega procesa in vzroke in posledice različnih poti, po katerih poteka ta proces, marveč je v njem navzoč tudi kot ustvarjalna revolucionarna sila, kot močno orožje delavskega razreda in vseh socialističnih sil.

Samo dejstvo, da je socializem postal tako široko razširjena praksa v velikem delu sveta, pa pomeni, da marksizem — kot teorija in kot ideologija — ne more biti in ni več usmerjen samo na razredni spopad med delavskim razredom in buržoazijo, med socializmom in kapitalizmom, marveč mora danes v vse večji meri reševati velika vprašanja zakonitosti in protislovnosti v razvoju samega socializma kot prakse in sistema, in to na vseh področjih družbenih odnosov v njem. Različne

poti graditve socializma, različne stopnje njegovega razvoja, obramba določene socialistične prakse in različne mednarodne razmere, v katerih se ta praksa uresničuje v posameznih državah, različne miselne in kulturne osnove, pa tudi mnogi drugi dejavniki, ki določajo tako obseg kot značaj težav in problemov, s katerimi se spopada socialistična praksa v eni ali drugi državi — vse to, pa tudi različni subjektivni pristopi k teoretičnim in idejnim problemom socialističnega gibanja h komunizmu, je vzrok, da se mora marksistična teorija vse bolj obračati k protislovjem in problemom same socialistične prakse. Zato se sodobna marksistična teorija ne more več zmanjševati na revolucionarno apologetiko socialistične prakse nasproti kapitalistični. Če je to celo bilo razumljivo v obdobju boja za obstoj prvih socialističnih revolucij in ohranitev njihovih zmag, danes ni več. Še zlasti, če imamo pred očmi tudi določene objektivno pogojene spopade interesov, ki lahko nastanejo med socialističnimi državami zaradi omenjenih in drugih vzrokov. Sodobni marksizem izraža vso to mnogostranskost in raznolikost socialistične prakse in zato ni samo znanost, zaprta v razmeroma ozek krog znanstvenih ustvarjalcev, ampak je tudi ideologija množic in sil, ki se borijo za socializem, prav tako pa ideologija že izgrajenih socialističnih sistemov, ki so nastali v dosedanji zgodovini socialistične prakse. Zato se tudi marksizmu kot vsaki ideologiji množic in družbene prakse dogaja, kot je dejal Marx, da postaja oblika »obogotvorjenja« »danih dejanskih življenjskih razmer določenega časa«.

Zato danes obstajajo ne samo različne poti v socializem in različne oblike socializma, temveč tudi cela vrsta različnih »marksističnih šol«, to so različne filozofske, teoretične in ideološke smeri, ki sebe z večjo ali manjšo ali nikakršno pravico istovetijo z marksizmom. Med temi »šolami« se danes ostreje kot kdajkoli v zgodovini marksizma bije medsebojna ideološka bitka, ki je včasih realna, najpogosteje pa izrazito sholastična. V tej bitki je ena skrajnost dogmatizem, ki si — ko v bistvu sublimira socialistično prakso določenega obdobja, določenih razmer in določenih posebnosti neke splošno veljavne subjektivistične definicije za vse in ne priznava, da bi imela katera koli druga »šola« pravico sebe imenovati marksistično. Moša Pijade je svoj čas dejal, da takšni dogmatiki, tako kot nekdanji rimski papeži, ki so po Evropi delili cesarske krone, želijo deliti priznanje o tem, kaj je marksizem in katera država je socialistična. Razumljivo, da je, tako kot vsak dogmatizem tudi marksistični dogmatizem konservativen, ker v bistvu brani neko določeno obstoječe stanje in tako postaja prepreka za napredek socializma. Druga skrajnost med »marksističnimi šolami« je neke vrste »marksistvujoči idealizem«, ki zamegljuje povezanost marksizma z objekitvnimi pogoji določene socialistične prakse in povezanost socialistične prakse z zgodovinsko vlogo delavskega razreda in njegovo revolucionarno akcijo. Takšen marksistvujoči idealizem se enkrat pojavlja kot ideologija malomeščanskega liberalizma, drugič pa kot ideologija destruktivnega sektaško razrednega in socialnega ultra radikalizma. V bistvu pa je praviloma usmerjen k diskreditiranju tistih družbenih sil, ki so realni nosilci socialističnega razvoja neke družbe, to je v naših razmerah najbolj zavestnega dela delavskega razreda, predvsem ZKJ.

Za obe ti skrajnosti je značilno, da sta izrazito sholastični, ne pa marksistični, saj v medsebojnem ideološkem boju tako ena kot druga v bistvu v imenu določenih filozofskih, teoretičnih in ideoloških konstrukcij skušata celotni socialistični

praksi vsiliti nerealne rešitve, in sicer v tem smislu, da hočeta ali ohraniti tisto, kar je neohranljivo, ali neki socialistični družbi vsiliti prakso, ki bi jo kot takšno v bistvu negirala oziroma spodkopala tisto njeno materialno silo, ki edino lahko zagotovi njeno ohranitev in razvoj.

Takšne skrajnosti v ideologiji in teoriji vsekakor zelo negativno vplivajo na značaj akcije vodilnih socialističnih sil in ne redko tudi njihovo prakso potiskajo iz ene skrajnosti v drugo. Dogmatizem, ki zavira nastajanje razvitejših oblik socialističnih odnosov, prispeva, da se v njih kopičijo protislovja in politične napetosti. »Marksistvujoči filozoski idealizem«, o katerem sem govoril, in druge podobne postmarksistične šole negirajo objektivno pogojenost uresničevanja socialističnih odnosov z zgodovinskim oblikovanjem materialnih pogojev in materialnih sil za takšno uresničevanje. Brez teh materialnih sil, predvsem delavskega razreda, pa je sleherna kritika družbe v najboljšem primeru dolgoročno anticipativna, najpogosteje pa nerealna in destruktivna in se praviloma končuje v tako imenovanem »nadrazrednem liberalizmu« in »obogotvorjenju« državnolastninskega oziroma tehnobirokratskega monopola kot dejavnika, ki naj bi delil absolutno socialno pravico.

Zastavlja se vprašanje, kakšne sklepe moramo mi, jugoslovanski komunisti narediti iz vsega tega za naše lastno delo na področju marksistične teorije. Predvsem se mora naša marksistična misel prvenstveno ukvarjati z zakonitostmi, problemi in perspektivami naše lastne in sodobne socialistične prakse sploh, in sicer v realnih odnosih družbenih sil sodobnega sveta. Nadalje, naša marksistična misel mora biti kritična, in to ne le do prakse kapitalistične družbe, ampak tudi do naše lastne prakse in do socialistične prakse sploh. Ustvarjalna kritičnost marksizma do prakse je vedno bila tista odlika marksistične teorije, ki jo je povezovala z revolucionarno prakso delavskega razreda in jo oblikovala kot sestavni del te prakse. ZKJ se mora boriti za takšne razmere, v katerih bo marksistična teoretična kritika stanja praktično lahko opravljala svojo ustvarjalno vlogo prav v sami praksi. Toda hkrati se mora ZK boriti za to, da se bodo ustvarjalci na področju marksistične teorije zavedali svoje družbenozgodovinske odgovornosti za položaj in družbeno moč delavskega razreda in ZKJ, to je tistih dejavnikov socialistične prakse, brez katerih vodilne vloge v družbi tudi ni socializma. Kajti kakorkoli bi bila radikalna kritika njihove prakse v določenem trenutku iz zornega kota marksistične teorije in ideologije upravičena in nujna, je odpovedovanje tej materialni sili socialistične misli, to je množicam delavskega razreda in njegovi organizirani zavesti, v bistvu istovetno odpovedovanju socializma. Izkušnje iz dosedanjih idejnih in političnih kriz naše in svetovne socialistične prake dajejo za to mnogo prepričljivih primerov. Kajti družbena kritika, ki ne upošteva takšne svoje družbenozgodovinske odgovornosti do temeljnih nosilcev socialistične prakse, izgublja izpred oči prav tisto, kar je Marx imel za materialno orožje teorije in teoretične kritike, to je sam delavski razred in njegovo revolucionarno prakso. Ko pa se ta bistveni pogoj socialistične prakse izgubi izpred oči oziroma ko se neka kvazimarksistična teorija ne potrdi v zavesti delavskega razreda, se mora delavski razred neizbežno zaplesti v takšne konstrukcije, kot so v sedanjem času na primer teorija elitizma, teorija o vodilni vlogi inteligence v družbi, teorija o antagonističnih odnosih v strukturi slojev delavskega razreda ali družbe itd. Dejanski konec takšnih teorij

pa je ponavadi v tem, da postopno sploh nehujejo biti sestavni del socialistične prakse, ampak postajajo orodje neke druge prakse.

Kot delavski razred, kot zveza komunistov in kot socialistična družba moramo biti kritični do sebe oziroma svoje prakse. In to radikalno kritični. To ni le pogoj za razvoj naše marksistične teorije, pač pa tudi pogoj za napredek naše družbene prakse. ZKJ si je vedno prizadevala — včasih z več, včasih z manj uspeha — da bi bila takšna v svoji teoriji in praksi. Toda njena družbena kritika je bila hkrati odgovorna in ustvarjalna. Je kritizirala, da bi ustvarjala, ne pa, da bi razgrajevala. Rezultati te kritike so med drugim tudi to, kar smo doslej uresničili, to pa je samoupravljanje; naša nacionalna politika; potem naša mednarodna politika neuvrščenosti in mnogo drugega. Ko je zveza komunistov kritizirala lastno prakso, je nenehno krepila vlogo delavskega razreda in delovnega človeka sploh v naši družbi kot nosilca družbenega napredka, na kar je Marx tudi opozarjal kot na eno temeljnih nalog marksistične teorije.

Poleg tega je zveza komunistov s to kritiko hkrati neprekinjeno spodbujala razvoj naše marksistične teorije in teoretično spoznavanje nadaljnjih poti naše socialistične prakse. To pa je druga temeljna naloga neke idejne in politične sile, ki hoče biti avantgarda ali gibalna sila socializma in ki pričakuje, da jo bo zgodovina potrdila kot takšno.

Če to velja za odnos med teorijo in prakso, potem to isto velja tudi za odnos izobraževanja do takšne prakse. Marx je celo glede splošnega šolstva na podlagi proučevanja angleškega tovarniškega sistema v Kapitalu zapisal tole: »... Iz tovarniškega sistema je pognala, kot to lahko v podrobnostih spremljamo pri Robertu Ownu, klica vzgoje v prihodnosti, ki bo za vse otroke nad določeno starostjo spajala proizvodno delo s poukom in telovadbo, in to ne le kot metoda za večanje družbene proizvodnje, temveč tudi kot metoda za proizvajanje vsestransko razvitih ljudi.« (Kapital I, str. 428, Beograd, 1970)

Torej Marx predvideva spajanje dela in izobraževanja, in to ne z zniževanjem dela izobraženega človeka na raven dela fizičnega delavca, kar je danes teza nekaterih ultralevičarskih in sektaških teženj, temveč z dviganjem dela fizičnega delavca na raven dela izobraženega človeka. To je očitno dolgoročen zgodovinski proces, ki ni odvisen samo od volje ljudi, ampak tudi od razvoja proizvajalnih sil. Toda tisto, kar je že danes in v naših razmerah vendarle mogoče in nujno storiti, je bolj odločno in hitrejše spreminjanje in ukinjanje dveh vase zaprtih sistemov, to je nekega zaprtega in od družbenega dela ločenega klasičnega šolskega sistema, v katerem se formirajo izobraženi ljudje zunaj sistema samoupravnega združenega dela, in nekega sistema izobraževanja znotraj združenega dela, ki je zdaj tudi v glavnem zaprt vase, to je v organizaciji združenega dela, v delavske univerze in podobne zunajšolske institucije, poleg tega pa je tudi skrajno nerazvit. Očitno je, da je na tem področju potrebna neka specifična integracija. Priznati moramo, da smo glede tega doslej zelo malo storili. No, to ne sodi v okvir današnje teme, pa zato ne bom govoril niti o vzrokih za takšno stanje niti o aktualnih nalogah s tega področja.

Toda to ni samo problem našega sistema splošnega strokovnega izobraževanja, ampak tudi problem marksističnega izobraževanja. Priznati moramo, da vpliv

zveze komunistov v ideološkem in političnem oblikovanju družbene zavesti posebej pa na marksistično znanstveno, ideološko in politično izobraževanje komunistov in mladih ljudi sploh v naših šolah ni bil vedno adekvaten njeni vodilni idejnopolitični vlogi. Celo visoke šole za politične vede smo pod pritiskom stihije določeneg časa »prenesli« na primer iz politične prakse ZKJ v univerze na takšen način, da so bile v bistvu odtrgne prav od te prakse, čeprav tega nismo želeli niti pričakovali. S samim tem so se te šole začele, nekje bolj nekje manj, ločevati ne samo od prakse ZKJ, marveč tudi od marksističnega teoretičnega dela pri proučevanju naše dužbene prakse, to je od marksističnega raziskovanja zakonitosti samoupravnega socializma in socializma sploh. Bilo je neizogibno, da v takšnih razmerah vplivi eklekticizma, s prakso nepreverjenega knjižnega znanja, dogmatizma in raznih filozofskih in sociooloških šol, ki so nastale v svetu kapitalizma, dobijo daleč večjo moč, kot pa bi jo lahko, če bi te naše politične šole ostale povezane z družbenopolitično prakso. Poleg tega so iz teh šol izostali politično aktivni in sposobni delavci, mladi ljudje v teh šolah pa so bili praviloma odvisni izključno od knjižnega znanja, ker niso imeli priložnosti za prevzemanje odgovornosti v ustvarjalni družbeni praksi, kjer bi lahko tudi preverjali svoje znanje.

Hkrati je bilo v nekem obdobju našega razvoja opuščeno in zoženo tudi ideološko in vzgojno delo v samih organizacijah zveze komunistov, v sindikatih, v socialistični zvezi itd. Na srednjih in visokih šolah je bila marksistična družbenopolitična vzgoja zmanjšana na minimum, poleg tega pa je bila ne tako redko prepuščena ljudem, ki so izgubili vsako zvezo ne le z marksizmom, temveč tudi s socializmom sploh. Vpliv marksizma na našo teoretično misel je upadal, rasel pa je vpliv najrazličnejših nemarksističnih šol. Skratka, med politično prakso ZKJ in sistemom marksističnega idejnega in političnega izobraževanja in vzgoje se je pojavljal globok prepad. Še težja posledica takšnih okoliščin je bilo to, da zveza komunistov v takšnih razmerah najsposobnejšim mladim delavskim in kmečkim kadrom v organizacijah združenega dela in na vasi ni zagotavljala tiste idejnopolitične in socialistične vzgoje, ki jim jo mora zagotoviti, če želi, da v organih zveze komunistov, sindikatov, socialistične zveze, v samoupravnih organih, v skupščinah in podobno zares govorijo ne le na podlagi svojih neposrednih interesov in izkušenj, temveč tudi na podlagi elementarnega znanja o zakonitostih družbenega razvoja. Razumljivo so tudi ta dejstva olajševala prodor raznih socializmu in socialističnemu samoupravljanju tujih idejnopolitičnih teženj v zvezo komunistov.

Ponovna uveljavitev marksističnega izobraževanja se je začela šele z močno akcijo ZKJ po 21. seji predsedstva ZKJ. Zveza komunistov se je lotila ustanavljanja novih institucij za marksistično izobraževanje, marksističnih centrov, političnih šol, mladinskih političnih šol, šol samoupravljavcev, seminarjev in podobno. V zadnjih treh letih hitro raste tudi založniška dejavnost, tako po številu naslovov kot tudi po nakladi. Kako skrajni čas je bil, da se na tem področju nekaj odločno stori, govori tudi podatek, da so na primer leta 1969 izdali samo 16 marksističnih del v skupni nakladi 37 tisoč izvodov, kar je bilo 0,06 odstotka naklade vseh izdanih del. To je nekajkrat manj kot deset let prej. Toda leta 1974 so izdali 89 del s področja marksizma v nakladi 504 tisoč izvodov, letos pa bo naklada okrog 800 tisoč izvodov. Torej so samo leta 1974 izdali toliko naslovov kot skupaj v obdobju 1967—72 in z 2,5-krat večjo naklado.

Če je kjerkoli nujna tesna povezanost teorije in prakse, potem je to prav na področju marksistično-političnega izobraževanja ljudi za stvarnost in prakso neke socialistične samoupravne družbe. V tem smislu je ta šola, ki jo danes odpiramo, programsko prav tako zasnovana. Zato sem prepričan, da bo v tem povezovanju teorije in prakse sposobna ne le, da izobražuje kadre za živo prakso ZK in naše družbe sploh, marveč da bo — izhajajoč iz analize in proučevanja prakse naše socialistične samoupravne družbe in ustvarjalne marksistične kritike stanja ter opozarjajoč na perspektive nadaljnjega razvoja in na sile in sredstva za uresničitev teh perspektiv — tudi vse pomembnejši dejavnik v razvijanju naše marksistične teorije. Prepričan sem, da bodo v tej smeri krenile tudi druge naše politične šole ZK, pa tudi tiste v sestavi univerz, saj morajo vse, posebej pa tiste za višjo stopnjo marksističnega izobraževanja imeti ambicijo, da poleg izobraževanja razvijajo tudi marksistično teoretično delo.

Ta šola naj ne bi formirala niti doktrinarjev niti kariernih političnih profesionalcev, pa niti ljudi, polnih knjižnega znanja, ki ga ne bodo znali ali ne bodo mogli uporabiti. To je šola za tiste borce naše socialistične revolucije, delavskega razreda in naše socialistične družbe, ki so že pokazali sposobnost in voljo za izobraževanje v politični družbeni praksi in ki se bodo tukaj oborožili z novim marksističnim znanjem za uspešnejše družbeno delo. Hkrati pa si mora šola prizadevati, da med temi kadri najde zlasti tiste, ki imajo posebno nagnjenje in sposobnost za teoretično delo, in da, opirajoč se nanje, razvija svojo znanstveno-raziskovalno dejavnost, posebej na področju prakse samoupravne socialistične družbe in nalog ZK sploh. Samo s takšnim svojim delom bodo lahko ta in druge šole pomembno prispevale k prizadevanjem naše družbe, da marksistično izobraževanje prežme celotno izobraževanje v vseh vrstah naših šol, ne pa da bo sama naloga posebnih šol kot je tale. Povezano s tem vprašanjem želim posebej opozoriti na nujnost, da naprej in še hitreje izgrajujemo sistem najširšega marksističnega družbenega izobraževanja za naše delovne ljudi-samoupravljavce. V tem sistemu se mora ZK boriti za to, da bodo najširši sloji samoupravljavcev oboroženi s tistim minimalnim znanjem o družbi, da bi lahko spoznali smisel posameznih pojavov in našli najprikladnejše metode in oblike za reševanje posameznih problemov. V takšni akciji bi se morali tudi sindikati in socialistična zveza lotevati širših pobud kot doslej.

In končno, proučiti je treba in rešiti problem dodatnega izobraževanja tistih naših kadrov, ki vzgajajo mlade ljudi, ne razpolagajo pa več z znanjem, ki bi ustrezalo današnjim potrebam družbenega izobraževanja v neki samoupravni socialistični družbi.

Ko zdaj sebi postavljamo takšne nove naloge, s tem nikakor ne podcenjujemo in ne smemo podceniti že doseženega. Vsekakor ni nikakršnega opravičila za mnenje, da se nimamo na kaj opreti ali da je treba vse začeti od začetka. Nasprotno, ZK Jugoslavije se ni samo vztrajno zavzemala za ustrezno vlogo in položaj znanosti v naši družbi, marveč je s svojo napredno prakso, pa tudi s svojimi nenehnimi spodbudami teoretično-raziskovalni dejavnosti v lastnih vrstah in v družbi sploh, pa tudi s svojo lastno močjo teoretičnega raziskovanja neposredno odigrala veliko — v nekaterih pogledih zgodovinsko — vlogo v razvoju znanstvenih spoznanj sodobne socialistične družbe. O tem govori že samo dejstvo, da je

bila Komunistična partija Jugoslavije vodnica ene najbolj izvirnih oblik narodnoosvobodilne vojne in socialistične revolucije; da je zveza komunistov prišla praktično in teoretično v konflikt s stalinističnim dogmatizmom in da je opravila globoko marksistično teoretično analizo in kritiko tega pojava; da je bila pobudnica in graditeljica samoupravljanja oziroma njegovih teoretičnih temeljev in praktičnih rešitev; da je odprla perspektivo novega tipa demokracije, to je samoupravne demokracije; da je bila pobudnica in motorna sila v krčevitem prebijanju naše družbe k novim družbenoekonomskim odnosom, zasnovanim na enotnosti živega in minulega dela oziroma dela in kapitala v rokah delavca-samoupravljavca in na specifičnih socialističnih dohodkovnih odnosih; da je kot vodilna sila naše države in njene zunanje politike odigrala pomembno vlogo v razvijanju gibanja neuvrščenosti in v oblikovanju njegovega praktično-političnega in idejnega koncepta itd. Vse to in mnogo drugega je bogata idejna, teoretična in politična osnova za nadaljnji razvoj marksizma in marksističnega izobraževanja v naši državi. Hkrati pa je pomemben prispevek naše revolucije marksistični teoriji in praksi svetovnega socializma.

Na tako bogati marksistični idejni in teoretični dediščini naše revolucije, ki ji je posebej prispevala, jo navdihovala in spodbujala Titova misel, ne bo težko odpraviti in popraviti posledic idejnega omahovanja, v nekem trenutku, v praksi ZKJ.

Dovolite mi, da v imenu CK ZKJ razglasim Politično šolo ZKJ »Josip Broz Tito« za odprto in da slušateljem, učiteljem in vsem drugim članom njenega kolektiva zaželim mnogo uspehov pri delu.

Sociološke razprave

Člani Zveze komunistov v družbenopolitičnem življenju krajevne skupnosti

ANA BARBIČ

1.0. PROBLEM

Namen pričujoče razprave je kolikor mogoče točno ugotoviti razloček med tem, kar *je*, in med tem, kar *naj bi bilo* v sodobnem javnem življenju Jugoslavije. Rečeno z drugimi besedami, kakšna je politična distanca med normativnim političnim kodeksom, ki naj bi bil vodilo državljanske zavesti, stališč jugoslovanskih državljanov in njihovega političnega vedenja ter dejansko obveščenostjo, političnimi stališči in *političnim ravnanjem* občanov v vsakdanji praksi družbenopolitičnega življenja.

Družbenopolitična ureditev, ki zasleduje cilj socialističnega preoblikovanja dežele preko široko zasnovane samupravne družbenopolitične aktivnosti občanov, postavlja Jugoslavijo pred druge države, posebej še v razvijanju novih političnih struktur in novih institucionaliziranih oblik politične udeležbe. Celo več, institucije samoupravljanja kot so delavski sveti, sveti potrošnikov, sveti interesnih in krajevnih skupnosti pospešujejo decentralizirano, aktivno udeležbo občanov v procesu političnega odločanja.

Kot vir za normativni politični kodeks so nam služili Ustava SFRJ, Program in statut Zveze komunistov Jugoslavije in Statut socialistične zveze delovnega ljudstva Jugoslavije.

Upoštevali smo dokumente, veljavne v času zbiranja empiričnih podatkov.

Empirični podatki, iz katerih sklepamo o politični obveščenosti, o političnih stališčih in o družbenopolitičnih aktivnosti občanov Jugoslavije, in s katerimi bomo primerjali norme, so vzeti iz raziskovalnega projekta o družbenopolitični aktivnosti občanov v krajevni skupnosti, ki smo jih zbrali 1971. leta. Gre za anketno raziskavo, katere cilj je bil preučiti družbenopolitična stališča in aktivnosti občanov v specifičnih pogojih jugoslovanskega samoupravnega socializma; ugotoviti, kako sistem dejansko deluje na lokalnem nivoju; hkrati pa se prepričati, ali je možno proučevati delovanje obstoječega političnega sistema preko politične obveščenosti občanov, njihovih političnih stališč in preko njihove družbenopolitične udeležbe v volilnem procesu, v lokalnem odločanju in odločanju organov družbenega in delavskega samoupravljanja.

Raziskava zajema z reprezentativnimi vzorci naslednje štiri republike: SR Hrvatsko, SR Makedonijo, SR Slovenijo in SR Srbijo. Skupno je bilo osnova za

vzorec 10,441.000 občanov Jugoslavije, kar predstavlja 88 odstotkov vse jugoslovanske populacije nad 18. letom starosti. Za vsako izbrano republiko je bil izdelan tristopenjski stratificiran vzrorec: občan — krajevna skupnost — volilec. Na prvi stopnji je bila izbrana skupno ena tretjina, ali 125 občin. V vsaki izbrani občini so bile izbrane 3 krajevne skupnosti (druga stopnja), in v vsaki od teh krajevnih skupnosti 8 volilcev (tretja stopnja).

2.0. NORME

Stočetrti člen jugoslovanske ustave, veljavne v času zbiranja empiričnih podatkov in pred njim, se je glasil:

»V krajevni skupnosti kot samoupravni skupnosti občanov vaških in mestnih naselij občani neposredno uresničujejo samoupravljanje na področju dejavnosti, s katerimi se neposredno zadovoljujejo potrebe delovnih ljudi in njihovih družin.

Statut občine lahko določa, da opravlja krajevna skupnost tudi druge zadeve za zadovoljevanje komunalnih, socialnih in drugih skupnih potreb občanov, ter način financiranja teh dejavnosti.

Krajevna skupnost je pravna oseba.«

V zadnji ustavi je samoupravljanje v krajevnih skupnostih še bolj specificirano in razširjeno. Gre predvsem za dve novosti in sicer:

— po zadnji ustavi »delovni ljudje in občani v krajevni skupnosti sodelujejo tudi (tudi — dodala A. B.) pri opravljanju družbenih zadev in odločanju o vprašanjih skupnega pomena v občini in širših družbenopolitičnih skupnostih«;

— »delovni ljudje in občani v krajevni skupnosti sprejemajo statut krajevne skupnosti. Statut krajevne skupnosti določa pravice in dolžnosti krajevne skupnosti, njeno organizacijo, njene organe in razmerja z organizacijami združenega dela in drugimi samoupravnimi organizacijami in skupnostmi ter ureja druga vprašanja, ki so pomembna za delo krajevne skupnosti in življenje delovnih ljudi in občanov v njej«. (Ustava Socialistične federativne republike Jugoslavije, 1974, čl. 115, 110).

V desetem poglavju Programa in statuta Zveze komunistov Jugoslavije so norme za delovanje članov prikazane bolj natančno in bolj strogo: »Jugoslovanski komunisti uravnavajo svojo dejavnost po zgodovinsko danih družbeno-političnih pogojih. Boj za izgradnjo socializma pomeni zavestno spreminjanje in usmerjanje razvoja družbene stvarnosti. . . . Komunisti bodo še nadalje avantgardna sila socialističnega gibanja v naši stvarnosti: v praksi bodo preizkušali pravilnost svoje politike in svojih akcij, proučevali rezultate te prakse . . . Zveza komunistov Jugoslavije aktivno vpliva na razvijanje socialistične zavesti množic . . . ter tako pripravlja in vzgaja državljane za družbeno samoupravljanje . . . Člani Zveze komunistov morajo biti za zgled pri izpolnjevanju nalog socialistične graditve, morajo biti zgled v boju za obrambo interesov skupnosti in pri razvijanju novih socialističnih odnosov med ljudmi . . . Ko razvijajo komunisti vsestransko aktivnost v organih delavskega in družbenega upravljanja, v delavskih svetih . . . kakor tudi na raznih področjih družbenega upravljanja v komunah — se morajo zavzemati za to, da bodo ti organi zmerom bolj postajali množična šola socializma«.

(*Program SKJ,* Ljubljana: Tiskarna ČZP »Ljudska pravica« 1961, str. 207 do 215.)

Najbolj množična družbenopolitična organizacija Socialistična zveza delovnega nega ljudstva Jugoslavije pa se, kot je rečeno v Programu, »razvija v splošni ljudski socialistični parlament in je najadekvatnejša oblika političnega povezovanja dejanskih družbenih nosilcev socialistične demokracije v Jugoslaviji« in »omogoča, da je politično in družbeno lahko aktiven sleherni državljan, ki je načelno za socializem«. Socialistična zveza »najbolj ustreza političnemu sistemu, za katerega je značilna zmerom širša uporaba metod in oblik neposredne demokracije, to se pravi, čedalje neposrednejše sodelovanje državljanov pri upravljanju družbe«. Tako kot »podlaga sistemu socialistične demokracije Socialistična zveza, katere del je Zveza komunistov Jugoslavije, sprejema »od komunistov moč socialističnega prepričanja in ga spreminja v široko socialistično zavest delovnega ljudstva«. Hkrati pa se »aktivnost članov Zveze komunistov Jugoslavije neprenehoma podreja sodbi in oceni delovnih ljudi« (prav tam, str. 216, 217).

Na osnovi splošnih izhodišč delovanja Socialistične zveze, kot so opisana v Programu Zveze komunistov, vsaka Republiška konferenca Socialistične zveze izdela podroben in konkreten program za akcijo. Tako je naprimer Socialistična zveza Slovenije v programu, veljavnem v času zbiranja empiričnega gradiva, takole opredelila okvir svojega delovanja: »Socialistična zveza je na socialističnih načelih temelječa organizacija delovnih ljudi, ki jim omogoča, da soočajo, usklajajo, povezujejo posamezne interese v celoto, se sporazumevajo o svojih skupnih interesih, združujejo napore vseh sil v skupno akcijo za napredek socialistične družbe«.

(*Socialistična zveza delovnega ljudstva danes,* Ljubljana: SZDL Slovenije 1970, str. 92.)

Torej norme, postavljene v treh dokumentih, terjajo zadovoljevanje skupnih potreb (Ustava); udeležbo in aktivnost v družbenopolitičnem in ekonomskem upravljanju države (Socialistična zveza) in graditev socializma preko razvijanja splošne socialistične zavesti občanov, preko kvalitetnega vodenja, učenja, osebnega zgleda in neprestane aktivne udeležbe komunistov v vseh organih upravljanja in političnega delovanja in vseskozi odgovorno delo (Zveza komunistov).

Preden preidemo na analizo podatkov, na osnovi katerih bomo sklepali o distanci med postavljenimi normami ter dejansko politično obveščenostjo, aktivnostjo in dejanskimi stališči občanov, naj opozorimo predvsem na dve značilnosti obdobja, za katero veljajo analizirani empirični podatki.

V začetku sedemdesetih let (1970, 1971) so pojavljajoče in razvijajoče se nacionalistične tendence v posameznih republikah in odkrito obračunavanje z nacionalističnimi elementi zlasti med slabše obveščenimi občani povzročale bojazen za prihodnost dežele in morda v nekaterih primerih zanetile celo nezaupanje v obstoječo družbenopolitično ureditev. Seveda pa je Pismo predsednika Tita in Izvršnega biroja 1972. leta ter iz njega izhajajoče akcije, ki so segle do baze — do osnovnih organizacij Zveze komunistov, razblinilo morebitne dvome in med delavskim razredom in delovnimi ljudmi Jugoslavije utrdilo zaupanje v vodilno vlogo Zveze komunistov.

Poleg tega pa so se v zadnjih letih, zlasti z novo Ustavo, odprli novi kanali neposrednega odločanja občanov. Omenimo naj le delegatski sistem in samoupravne interesne skupnosti, ki so konkretna oblika podružbljanja nekaterih državnih funkcij. »Nekatere od (teh) interesnih skupnosti prevzemajo funkcije, ki so jih doslej opravljali državni organi . . . Z ustavno zamislijo interesnih skupnosti je dobilo naše socialistično samoupravljanje, zlasti pa neizogibna zgodovinska nuja po integraciji, po združevanju in tudi po centralizaciji ter demokratizaciji nekaterih skupnih funkcij *novo sredstvo, nov organizacijski mehanizem, demokratičen* in *samoupravni* (podčrtala A. B.), ki bo v dobršni meri izboljšal učinkovitost našega samoupravnega sistema«.

(Iz govora Edvarda Kardelja na 20. skupščini stalne Konference mest Jugoslavije, *Delo,* 5. oktobra 1974, str. 2).

Želimo torej poudariti, da analizirani podatki in iz njih izhajajoče posplošitve veljajo za čas, v katerem smo jih zbirali. Ker se s spreminjanjem materialne osnove spreminjajo družbenoekonomski odnosi, hkrati z njimi pa tudi vrednostni sistemi, bi bilo treba veljavnost prikazanih podatkov znova empirično preveriti.

3.0. PODATKI

Da bi bili sposobni uresničevati zahtevne in odgovorne naloge v skladu z normami, prikazanimi v najbolj pomembnih političnih dokumentih, predpostavljamo, da morajo občani Jugoslavije imeti visok interes za politične in gospodarske zadeve lastne dežele. Poleg interesa za politične in gospodarske zadeve dežele naj bi bili občani tudi dobro obveščeni tako o notranjih kot o zunanjepolitičnih dogodkih. O politični obveščenosti smo sklepali na osnovi poznavanja petih konkretnih notranje- in zunanjepolitičnih dogodkov in sestavili štiristopenjsko skalo politične obveščenosti. Kot element politične obveščenosti štejemo tudi poznavanje predstavnikov občanov na občinskem, republiškem in zveznem nivoju.

Domnevamo tudi, da so občani, ki trošijo svoj čas, energijo in sredstva v aktivnem političnem delovanju pri graditvi socializma, kakršnega prikazujejo norme, prepričani, da je njihova udeležba vredna truda, da je pomembna in da njihovi napori rodijo sadove. Da bi to domnevo preverili, smo respondente vprašali po tem, kolikšen je po njihovem mnenju vpliv občanov v državi.

V tem sestavku bomo podatke o političnem interesu, obveščenosti, poznavanju političnih predstavnikov in percepciji vpliva občanov na odločanje obravnavali kot indikatorje *družbenopolitične osveščenosti* občanov.

O tem, koliko Jugoslovani dejansko sodelujejo v javnem življenju dežele, v kolikšni meri aktivno prispevajo k njeni izgradnji in kako v praksi deluje samoupravljanje, pa govore podatki o *družbenopolitični udeležbi.*

Družbenopolitične aktivnosti je možno razvrstiti vzdolž več dimenzij: kako težko jih je opravljati, koliko iniciative terjajo, kako daleč so odmaknjene od neposrednih problemov občanov, ali so omejene samo na voljene predstavnike, koliko osebne zavzetosti in aktivizma zahtevajo, etc. (Glej: Sidney Verba, Norman

H. Nie, *Partipation in America: Political Democracy and Social Equality,* New York: Harpes & Row, Publishers, 1972.)

Oblike družbenopolitične udeležbe je možno obravnavati bodisi ločeno po omenjenih dimenzijah, bodisi jih združevati v širše kategorije politične udeležbe. Tako je na primer možno združiti družbene kontakte, zbore občanov in akcije krajevnih skupnosti v komunalne aktivnosti; sodelovanje v kandidacijskih komisijah in predvolilnih zborih volilcev v vodilne aktivnosti; družbeno in delavsko samoupravljanje v samoupravljanje.

Ne glede na to, po kakšnih vsebinskih kriterijih združujemo posamezne oblike političnih aktivnosti, domnevamo, da bo manj občanov vključenih v tiste aktivnosti, ki so bolj zahtevne, ki terjajo iniciativnost, ki so omejene na voljene predstavnike, ki terjajo veliko časa, kot aktivnosti, ki so manj zahtevne, ne terjajo posebne iniciativnosti in osebne zavzetosti ter zadevajo neposredne potrebe in probleme občanov. Tako morajo biti člani sveta krajevne skupnosti in občine izvoljeni, pri tem pa je večja verjetnost biti izvoljen v svet krajevne skupnosti kot v svet občine ali v občinsko skupščino iz preprostega razloga, ki je v tem, da imamo več krajevnih skupnosti kot občin. Člani kandidacijskih komisij morajo biti prav tako izvoljeni, toda članov kandidacijskih komisij je spet večje število kot izvoljenih članov svetov krajevnih skupnosti. Celo več, člani kandidacijskih komisij so običajno izvoljeni samo za določene volitve, medtem ko je mandatna doba članov svetov krajevnih skupnosti določena in večletna. Tudi člani organov delavskega samoupravljanja so voljeni za določeno časovno obdobje, toda zopet ugotavljamo, da imajo občani več možnosti, da so izvoljeni v organe delavskega samoupravljanja kot v svete krajevnih skupnosti, ker je več delovnih organizacij in mnoge od njih so majhne, kot je krajevnih skupnosti. Nasprotno pa je kontaktiranje vodilnih ljudi v zvezi s problemi skupnosti sicer odprto vsem občanom, zahteva pa precejšnjo mero iniciativnosti in osebne zavzetosti.

Predvolilni zbori volilcev vključujejo najmanj dve stopnji intenzivnosti udeležbe. Občani se jih lahko le pasivno udeležujejo, morda celo razpravljajo o zadevah, lahko pa predlagajo svoje kandidate — jih predstavijo, utemeljujejo svoje predloge in se zanje zavzemajo. Torej so občani lahko pasivni ali pa aktivni udeleženci in iniciatorji na predvolilnih zborih volilcev.

Zbori občanov se sklicujejo od časa do časa, da občani na njih razpravljajo o zadevah svoje skupnosti. Udeleženci teh zborov so prav tako lahko aktivni ali pasivni. Občani pa se nedvomno najbolje odločajo za sodelovanje v akcijah krajevnih skupnosti, preko katerih zadovoljujejo neposredne, aktualne in dostikrat življenjsko pomembne potrebe.

4.0. PRIMERJAVA ČLANOV ZVEZE KOMUNISTOV, ČLANOV SOCIALISTIČNE ZVEZE IN OSTALIH ČLANOV

4.1. Splošne ugotovitve

Celotno populacijo anketiranih smo razdelili v tri skupine: v člane Zveze komunistov, najmanjško skupino (14 %); v člane Socialistične zveze, ki pred-

stavljajo mnogo večjo skupino (40 %); in največjo skupino (46 %), v kateri so vsi občani, ki niso niti člani Socialistične zveze niti Zveze komunistov. To skupino v nadaljnjem tekstu imenujemo »ostali občani«, v tabelah pa uporabljamo zanjo enostavno izraz »drugi«.

Glede na prikazane norme je pričakovati, da so člani Zveze komunistov najbolj osveščeni in najbolj aktivni državljani, občani, ki niso vključeni v nobeno od obeh vodilnih političnih organizacij najmanj, člani Socialistčine zveze pa so nekje med obema skupinama.

Tabele 1, 2 in 3 prikazujejo podatke za vse tri skupine. Le-ti so popolnoma prepričljivi. Člani Zveze komunistov vodijo brez ene same izjeme. Neorganizirani občani so vedno na dnu lestvice, člani Socialistične zveze pa so vedno nekje med obema skupinama.

Tabela 1

Politična obveščenost treh skupin občanov (srednja in visoka)

	Člani ZKJ %	Člani SZDL %	Drugi %	Skupaj %
politični interes	69	38	16	32
				1566
poznavanje političnih voditeljev	63	28	10	25
				1204
politična obveščenost	84	52	28	37
				2231

Tabela 2

Vplivnost občanov, kot jo percipirajo tri skupine (visoka)

Samoupravljanje kot kanal vplivanja	Člani ZKJ %	Člani SZDL %	Drugi %	Skupaj %
a) v delovni organizaciji	32	19	11	17
				832
b) na občinskem nivoju	26	15	9	14
				679
c) na nivoju republike, federacije	21	13	7	12
				565
d) lastna vplivnost	9	3	1	3
				154

Še bolj zanimivo pa je dejstvo, da so člani Socialistične zveze bližje članom Zveze kmunistov kot ostalim občanom čimbolj zahtevna je določena aktivnost

Tabela 3

Družbenopolitična udeležba treh skupin

	Člani ZKJ %	Člani SZDL %	Drugi %	Skupaj %
družbeno samoupravljanje v občini	17	5	1	4 (216)
svet krajevne skupnosti	20	7	2	6 (320)
kandidacijska komisija	23	12	3	9 (443)
družbeno kontaktiranje	28	12	5	11 (544)
delavsko samoupravljanje	53	23	7	20 (967)
zbori občanov (redna udeležba)	29	15	6	13 (637)
predvolilni zbori volilcev (udeležba in predlaganje kandidatov)	44	18	16	16 (203)
akcije krajevne skupnosti (sodelovanje in dajanje idej zanje)	39	19	7	16 (798)

in čim bolj relevantno je določeno stališče. To ugotovitev potrjuje predvsem podatek o udeležbi o organih družbenega in delavskega samoupravljanja, o kontaktih v zvezi s skupnimi problemi in ocena lastne politične vplivnosti občanov. Toda, kaj to pomeni? Mislimo, da to pomeni prav tisto, kar je izraženo v normah, to je, da je Zveza komunistov vodilna politična sila v državi. Socialistična zveza pa organizacijska osnova političnega sistema. Njena družbena vloga približuje Socialistično zvezo Zvezi komunistov Jugoslavije. Poglobljena analiza bi najbrž pokazala, da si Socialistična zveza zavestno prizadeva približati se Zvezi komunistov; v vsakem primeru pa norme od nje to terjajo.

Naslednja pomembna ugotovitev, ki izhaja iz primerjave treh skupin, pa je v tem, da za vse tri skupine dosledno velja enak vzorec političnih stališč in vedenja. Tako je med člani zveze komunistov prav tako kot med ostalimi občani in med člani socialistične zveze največ aktivnih v najmanj zahtevnih aktivnostih in največ pozitivnih v najbolj enostavnih stališčih. Seveda pa je med komunisti največ aktivnih in politično osveščenih, med ostalimi občani pa najmanj aktivnih in najmanj politično osveščenih; člani Socialistične zveze so v sredi med obema skupinama.

4.2. Člani zveze komunistov

Normativni kodeks terja največ od članov Zveze komunistov. Naši podatki bre zizjeme kažejo na to, da so člani Zveze komunistov politično najbolj osveščeni, da se počutijo najbolj vplivni in so najbolj aktivni. V tem poglavju bomo usmerili pozornost na to, koliko je *najbolj*.

Med tremi spremenljivkami — političnim interesom, politično obveščenostjo in poznavanjem predstavnikov — povesta največ politična obveščenost in poznavanje predstavnikov občanov na različnih nivojih oblasti. Medtem ko je respondentu razmeroma enostavno trditi, da se zelo zanima za politične in gospodarske zadeve dežele, se takrat, ko je neposredno vprašan po priimkih svojih predstavnikov v organih oblasti in ko mora pokazati dejansko poznavanje zadnjih domačih in tujih političnih dogodkov, ne more več pretvarjati, tudi če bi to želel.

Zato imajo podatki, ki zadevajo poznavanje političnih voditeljev in obveščenost o političnih dogodkih težo, kakršne podatki o političnem interesu ne premorejo. Ker so odstotki, ki se nanašajo na poznavanje voditeljev zelo podobni odstotkom o politični obveščenosti, prikazujemo samo podatke, ki zadevajo politično obveščenost.

Podatki kažejo, da je vsak drugi član Zveze komunistov (54 %) dobro obveščen o političnih dogodkih v svetu in v Jugoslaviji, medtem ko je med člani Socialistične zveze dobro osveščen le vsak peti (22 %), med ostalimi občani pa približno vsak sedemnajsti občan (6 %). Poleg tega je 30 % članov Zveze komunistov poznalo polovico dogodkov, po katerih smo spraševali, to je, najmanj tri od šestih dogodkov.

O percepciji vplivnosti občanov bomo razpravljali na osnovi podatkov o osebnem vplivu (»Ali bi lahko preprečili sprejetje odloka občinske skupščine, ki bi se vam zdel napačen in škodljiv?«) in o vplivu na odločanje, ki ga delavcem omogočajo organi delavskega samoupravljanja.

Tabela 4
Osebni vpliv občanov na politične odločitve

Osebni vpliv	Člani ZKJ %	Člani SZDL %	Drugi %	Skupaj %
ni vpliva	58	81	93	83 (4111)
majhen vpliv	14	8	3	6 (318)
srednji vpliv	19	8	3	7 (352)
velik vpliv	9	3	1	3 (154)

Kot je razvidno iz tabele 4, celo člani Zveze komunistov podvomijo v svoj osebni vpliv, kadar gre za verjetnost njihovega vplivanja na konkretno odločitev občinske skupščine. Dejstvo je, da dobra polovica komunistov pravi, da ne bi mogli kot posamezniki ničesar storiti, in samo 9 odstotkov je prepričanih, da imajo za to potrebno moč.

Tabela 5

Vpliv, ki ga delavcem omogočajo organi samoupravljanja

Vpliv organov delavskega samoupravljanja	Člani ZKJ %	Člani SZDL %	Drugi %	Skupaj %
ne omogočajo vpliva	13	31	54	39 (1908)
omogočajo, toda ni vpliva	11	17	16	16 (780)
omogočajo, vpliv je majhen	44	33	19	28 (1365)
omogočajo, vpliv je velik	32	19	11	17 (832)

Iz primerjave tabel 4 in 5 lahko zaključimo, da so vse tri skupine mnogo bolj prepričane v vpliv, ki ga imajo delovni ljudje na odločanje preko organov samoupravljanja kot v svoj osebni politični vpliv. Seveda je med člani Zveze komunistov več sigurnih kot med ostalimi občani. Še vedno pa 13 odstotkov komunistov ne verjame v samoupravljanje kot kanal vpliva občanov na odločanje, 11 odstotkov pa sicer ceni obstoj samoupravljanja, vendar dvomi, da preko njega delovni ljudje vplivajo na odločanje.

V prikazu podatkov o udeležbi občanov v konkretnih družbenopolitičnih aktivnostih se omejujemo na razlike med člani Zvez komunistov in člani Socialistične zveze na eni strani ter na razlike med člani Socialistične zveze in ostalimi občani na drugi strani. Posamezne oblike udeležbe združujemo v tri skupine glede na to, ali so člani Socialisitčne zveze bližje ostalim občanom kot članom Zveze komunistov, glede na to, ali so bližje članom Zveze komunistov in glede na to, ali so člani Socialistične zveze po svoji aktivnosti na serdini med obema skupinama.

a) Družbenopolitične aktivnosti, v katerih se člani Socialistične zveze manj ločijo od neorganiziranih občanov kot od članov Zveze komunistov.

V to skupino sodi največ družbenopolitičnih aktivnosti in sicer: članstvo v treh nivojih samoupravljanja (na delovnem mestu, v krajevni skupnosti in v občini), kontaktiranje, funkcionarjev v zvezi s skupnimi problemi in akcije krajevne skupnosti.

Kot ilustracijo za članstvo v organih samoupravljanja navajamo podatke o udeležbi občanov v občinskih organih družbenega samoupravljanja, kajti v tem primeru se člani Socialistične zveze tako rekoč ne razlikujejo od ostalih občanov. Petindevetdeset odstotkov članov Socialistične zveze in 99,5 odstotkov ostalih

občanov ni še nikoli bilo izvoljenih v občinske organe samoupravljanja. (Med člani Zveze komunistov pa ni bilo nikoli izvoljenih 83 odstotkov.)

Čeprav je razlika med člani Socialistične zveze in ostalimi občani v primeru kontaktiranja funkcionarjev v zvezi s problemi krajevne skupnosti večja kot v primeru članstva v občinskih samoupravnih organih, je še vedno majhna.

Dvakrat toliko članov Zveze komunistov je kontaktiralo vodilne ljudi trikrat ali večkrat kot je članov Socialistične zveze sploh kdaj kontaktiralo. Seveda pa na drugi strani 72 odstotkov komunistov ni nikoli opravilo nikakršnega tovrstnega kontakta (v primerjavi z 88 odstotki članov Socialistične zveze in 94 odstotki ostalih občanov).

Celo v primeru akcij krajevne skupnosti, s katerimi občani rešujejo skupne probleme, so člani Socialistične zveze bližji ostalim občanom kot članom Zveze komunistov. To sicer še ne pomeni, da komunisti opravijo vsi lokalno delo, pomeni pa, da je med njimi največ iniciatorjev lokalnih akcij. Toda še vedno je med člani Zveze komunistov 27 odstotkov takih, ki niso še nikoli sodelovali v akciji krajevne skupnosti, in 34 odstotkov takih, ki niso nikoli dali ideje na tako akcijo.

Tabela 6

Udeležba v akcijah krajevne skupnosti

Akcija krajevne skupnosti	Člani ZKJ %	Člani SZDL %	Drugi %	Skupaj %
ni nikoli sodeloval	27	36	55	44 (2156)
je sodeloval, ni nikoli dal ideje	34	46	38	40 (1981)
je sodeloval, dal enkrat idejo	14	6	4	6 (312)
sodeloval, dal idejo dvakrat ali večkrat	24	12	3	10 (486)

b) Oblike udeležbe, v katerih je Socialistična zveza bližja Zvezi komunistov kot ostalim občanom.

Samo v predvolilnih zborih volilcev, dokaj nezahtevni obliki udeležbe, sodeluje pomembno več članov Socialistične zveze kot ostalih občanov in so glede na to člani Socialistične zveze bližje članom Zveze komunistov.

Kakor hitro pa razlikujemo med pasivnimi udeleženci in tistimi, ki sami predlagajo kandidate, pa se razdalja med Socialistično zvezo in Zvezo komunistov bistveno poveča. Štiriinštirideset odstotkov komunistov je na zborih volilcev že kdaj predlagalo kandidata, medtem ko jih je bilo 33 odstotkov pasivnih udeležencev. Na drugi strani pa 37 odstotkov članov Socialistične zveze ni še nikoli predlagalo kandidata, in le 13 odstotkov je kaj takega že storilo.

c) Oblike udeležbe, v katerih je Socialistična zveza v sredini med Zvezo komunistov in ostalimi občani.

Gre za dve obliki udeležbe: za sodelovanje na zborih občanov in za članstvo v kandidacijski komisiji. Organiziranje obeh aktivnosti skupaj s predvolilnimi zbori volilcev je domena Socialistične zveze. (Ker je udeležba na zborih občanov podobna udeležbi na predvolilnih zborih volilcev, se bomo na tem mestu omejili na sodelovanje v kandidacijskih komisijah.)

Člane kandidacijskih komisij volijo občani na zborih volilcev. Ker volitve organizira Socialistična zveza, imajo v tej aktivnosti seveda prednost njeni člani. Prav to je najbolj verjeten razlog, da 97 odstotkov neorganiziranih občanov ni nikoli sodelovalo v tej aktivnosti. Triindvajset odstotkov članov Zveze komunistov in 12 odstotkov članov Socialistične zveze pa je že opravljalo to funkcijo. Kljub temu ugotavljamo, da več kot tri četrtine ali 77 odstotkov članov Zveze komunistov še ni ob nobeni priliki delovalo v kandidacijski komisiji.

5.0. ZAKLJUČEK

Če sedaj skušamo odgovoriti na vprašanje, koliko so člani Zveze komunistov bližje postavljenim normam kot drugi jugoslovanski državljani, odgovor ne more biti za vse primere enak. Komunisti najbolj vodijo v politični obveščenosti, med njimi je največ takih, ki se zanimajo za politične zadeve in največ dobro obveščenih tako o političnih dogodkih doma in na tujem kot o tem, kdo so njihovi predstavniki v organih oblasti. V tem smislu so dobro obveščeni voditelji in učitelji množic. Najmanj pa komunisti odstopajo od ostalih občanov v oceni lastnega vpliva na odločitve organov oblasti. Samo 9 odstotkov jih izraža visok in 19 odstotkov srednji osebni vpliv, medtem ko jih 58 odstotkov meni, da nimajo nikakršnega osebnega vpliva. Torej se čuti osebno vplivnih dvakrat več komunistov kot nekomunistov. Toda tudi dvakrat več ni mnogo.

Domnevamo, da politična organizacija, celo Zveza komunistov, ni ključ vplivanja, čeprav se je zdelo tako. Podatki kažejo, da zgolj pripadnost Zvezi komunistov še ne pomeni najbolj pozitivnih stališč in največje aktivnosti. Člani Zveze komunistov niso tako homogeni, kot smo domnevali. Medtem ko so nekateri komunisti očitno zelo blizu normam, opisanim v Programu in statutu Zveze komunistov Jugoslavije, drugi niso. Rečeno z besedami E. Kardelja: »Zveza komunistov namreč ni ločena od družbe. To, kar se dogaja v družbi, se mora nekako izraziti tudi v Zvezi komunistov«. Kardelj, Edvard: »Neka pitanja daljeg razvoja samoupravnih odnosa, političkog sistema u komuni«: *Problemi naše socijalističke izgradnje*, knjiga IX, Beogradski izdavačko grafički zavod, Beograd, 1974, str. 169.) Podatki, prikazani v tem sestavku, jasno ilustrirajo tako trditev.

Odprti in skupinski intervju v sociologiji

(Prispevek h kvalitativni metodologiji)

FRANKO ADAM

*1. ODPRTI (NESTRUKTURIRANI) INTERVJU**

Na tem mestu bom najprej poskušal opozoriti na možnost uporabe metode odprtega intervjuja. Dostop do te problematike pa je možen le prek konfrontacije s tisto teoretsko in metodološko pozicijo, ki kot glavno metodo forsira zaprti intervju. V literaturi seveda nastopajo različna mnenja, zato je težko priti do pravih zaključkov — vsekakor pa je možno na osnovi teh mnenj izdelati grobo konstrukcijo odprtega int ervjuja. Nadaljnje elemente za izpopolnitev nam nudi le soočanje s konkretno empirično situacijo intervjuvanja.

Prva opredelitev intervjuja, ki se nam ponuja je tale: intervju je poseben način (medčloveške) komunikacije. V metodološki literaturi je ta ugotovitev pripoznana, niso pa na ustrezen način zapopadene konsekvence, ki tej ugotovitvi sledijo. »Ideal«, za katerega se zavzemajo metodologi, je še zmeraj perfekcioniranje instrumenta, ki ga dosegajo z eliminiranjem sledov interpersonalnih procesov. Raziskovalca zanima le intervjuvančeva osebnost kot taka (po sebi) — to se pravi, da so njegova stališča in mnenja pojmovana kot »privatna stvar«, skratka na intervjuvanca se gleda kot na izoliranega in od socialnega konteksta odtrganega individua, ki po neki imanentni logiki v sebi »producira« mnenja in stališča (svoj odnos do sveta). Celotna socio-lingvistična problematika (obstoj različnih kodov in »prevajanje«) ostaja neproblematizirana. Kritika takšne pozicije je prišla najprej s strani »interpretativne« paradigme. V simboličnem interakcionizmu je interakcija oz. komunikacija koncipirana kot intencionalno medsebojno pogojeno delovanje, v katerem akterji izmenjujejo med seboj cilje delovanja in definicije realnosti. V nasprotju z biheviorizmom je poudarjeno, da niso relevantni (fizični) objekti in dogodki sami po sebi, temveč pomeni, ki se jim pripisujejo na podlagi definicijskih oz. interpretativnih procesov. Pomeni so simbolično posredovani predvsem jezi-

---

* Odprti intervju je seveda lahko uporabljen skupinsko ali posamično; v tem primeru se bolj nanaša na individualno uporabo, čeprav splošne premise veljajo za oba tipa intervjuja.

V tej zvezi bi pripomnil, da obstajajo za odprti intervju še naslednji sinonimi: intenzivni intervju, centralni intervju (focused interwiew), kvalitativni intervju, ter globinski ali klasični intervju, čeprav ti dve zadnji obliki ne sovpadata z intencami odprtega intervjuja v sociologiji (Friedrichs, 1973).

kovno. V interpretativni paradigmi gre skratka za način posredovanja bazičnih pravil komunikacije, tj. medsebojnih »idealizacij« interakcijskih partnerjev z metodami, ki zagotavljajo pomen (smisel) medsebojnih akcij. Metoda pa je interpretativni postopek (dokumentarna metoda interpretacije, ki jo je razvil Garfinkel), ki ima lastnosti hermenevtskega procesa: delujoči (akter) gleda na posamezne izjave svojega partnerja kot na dokumente, ki izvirajo iz določenega vzorca, ki pa je spet zgrajen iz posameznih izjav. Ta proces ni nikoli zaključen. Delujoči (akter) razumeva, da dobijo izjave interakcijskega partnerja svoj pomen (smisel) šele v okviru skupnega delovanja; obratno povlečejo izjave, ki peljejo k reviziji temeljnega vzorca, za seboj reinterpretacijo predhodnih izjav.

Iz tega sledi, da imata tako intervjuvanec kot spraševalec svoje cilje (intence), ki zmeraj (ali sploh malokdaj) ne sovpadajo oz. se ne ujemajo (še zlasti če upoštevamo, da je njuna interakcija kratkotrajna, tudi »skupno delovanje« je zato omejeno). Nikakršne potrebe pa ni, da bi na »pojav« gledali kot na moteči faktor. Ne gre namreč za »čisto« mišljenje in delovanje intervjuvanca, temveč za mišljenje in delovanje v kontekstu socialnih pogojev vsakdanjega življenja. Iz te perspektive se nam v malo drugačni luči kaže (sicer paradoksalni) izrek: »Vprašani nikdar ne laže«. Z drugimi besedami: vprašani nikdar ne laže govoreč svoje socialne skušnje in iz svoje umestitve v svetu vsakdanjega življenja. Poenostavljeno: možno je sicer, da ne govori »po resnici«, toda zato ima svoje »razloge«, ki pa so bistveno povezani z njegovo konstrukcijo socialne realnosti. »Dramaturških efektov«, na katere opozarjajo nekateri sociologi (E. Goffman, H. Becker), torej ne gre jemati kot golo blefiranje ali izigravanje raziskovalca s strani intervjuvanca, temveč so že zmeraj del njegove »zgodovine«. Namen raziskovalca pa tudi ni, da bi »strl« te »odpore«, »obrambne mehanizme« (analogija z psihoanalizo); gre le zato, da jih percipira in »klasificira«. Tega pa se v zaprtem intervjuju niti ne opazi, niti ni na to obrnjena pozornost. S tem v zvezi bi bilo seveda zaželjeno, da intervjuju predhodi terensko delo oz. opazovanje z udeležbo (vsaj v minimalni obliki). To stališče zagovarja tudi H. Becker (1970), kritični nadaljevalec tradicije čikaške šole.

Povrnimo se k primerjavi med zaprtim in odprtim intervjujem. V zaprtem intervjuju se izhaja iz podmene, da intervjuvanec daje vprašanjem isti pomen kot ga imajo za raziskovalca in da odgovarja v okviru, ki ga je le-ta začrtal. To pa predpostavlja pri obeh analogen simbolni sistem z ekvivalentnimi pravili uporabe. Seveda se stvar tu precej zaplete. Komunikacija je razumevanje drugega — to pa zahteva obojestransko »prevajanje«. Kajti jezik hkrati posreduje in artikulira zapopadenje socialne realitete. Gre za izpostavitev sociolingvističnih razlik, ki so v bistveni zvezi z razredno konstelacijo. Čeprav »prevod« na koncu koncev opravi raziskovalec, pa se problem le-tega izpostavi šele v odprtem intervjuju (v zaprtem ta problem, vsaj načelno, ne obstaja). V zaprtem intervjuju se tudi ne da preveriti, če je uspel prevod v kod intervjujanca; to sicer ni dobro za validnost, je pa, kot se je ironično izrazil avtor članka o zaprtem in odprtem intervjuju (Kohli 1978), v prid samozaupanju raziskovalca. Tako se dogaja, da se raliteta, ki je predmet intervjuja, razčleni in eksplicira eksterno, to je s pozicije raziskovalca, in se potem vsili intervjuvancu. Tu je treba iskati dejstvo (pre)moči raziskovalca nad objektom v klasični metodologiji, kot to opisuje A. Gilli (1974). V odprtem intervjuju je treba že samo definicijo realnosti prepustiti intervjuvancu, v zaprtem intervjuju pa

je intervjuvanec objekt, ki reagira na posamezne stimuluse, ki mu jih navrže raziskovalec. Primer intervjuja z delavci, ki so gledali film z »delavsko« problematiko, — prvo vprašanje se je glasilo: »Kako vam je bil film všeč?« Na ta način je bilo intervjuvancem omogočeno, da so sami eksplicirali svoja izhodišča in kriterije pristopa k vsebini filma. Šele nato nastopijo vprašanja kot: »Opisuje film realnost tako kot je?« ipd.

Intervjuvanec sam pove, kaj je zanj relevantno, splošna vprašanja mora sam konkretizirati. Spraševalec mora slediti njegovim prispevkom in te dopolnjevati in poglabljati z dodatnimi vprašanji; šele na koncu spregovori o aspektih, ki jih bi bilo treba še osvetliti.

Etnometodolog A. Cicourel (1972) daje raziskovalcem za izvedbo intervjuja naslednje napotke:

1) Intervju naj se posname na magnetofon. Na ta način je raziskovalcu omogočeno, da si zapisuje ekstraverbalne reakcije: občuti odgovore kot adekvatne ali ne, ali je intervjuvanec razumel vprašanje ali ne, se čuti prisiljen korigirati ali pomagati intervjuvancu.

2) Registrirati in akceptirati je treba tudi tiste odgovore, ki niso v skladu s teoretskimi pričakovanji raziskovalcev.

3) Odgovori naj pojasnijo perspektivo intervjuvanca, toda naj vsebujejo tudi teoretska pričakovanja raziskovalca o različnih socialnih tipih. Cicourel namreč postavlja zahtevo po teoriji socialnih tipov, ker da so opisi intervjuvanca kot zainteresiranega, kritičnega ipd. zdravorazumski.

4) Uvodna vprašanja naj pojasnijo in karakterizirajo interese raziskovalca. Intervjuvanec naj ne bo v situaciji, ko se mora odločati med vprašanji, katerih smisel mu ni čisto razumljiv.

5) Preverjati je treba, če intervjuvanec razume smisel vprašanja.

6) Beleži naj si spremembe v pravilih, vlogah, distanci, oziroma vse spremembe, ki se tičejo odnosa raziskovalec-intervjuvanec.

7) Registrirati je treba način, po katerem se udeleženci intervjuja medsebojno stereotipizirajo, ter kakšne posledice ima to za percepcijo in interpretacijo vprašanj in odgovorov.

Kaj pa če intervjuvani »nimajo nobenega mnenja«« o zastavljeni temi? Več razlogov je za to. Lahko je tema za njih neprijetna oz. mislijo da bodo sledile kakšne negativne sankcije, če bodo »vse povedali po resnici«. Intervjuvanci so večkrat neodločeni — ne morejo se odločiti med dvema ali več nasprotujočimi si mnenji. Možna je tudi pomankljiva informiranost. V tej zvezi se postavlja dvom o uporabnosti odprtega intervjuja pri ljudeh z nižjo izobrazbo. Pri njih odprta vprašanja povzročajo nelagodnost in občutek nesposobnosti in neznanja, po drugi strani pa vendarle omogočajo »transparentnost« takih občutkov. Tu naj pripomnim, da se tudi pri zaprtem intervjuju (pa tudi pri anketi) intervjuvanci počutijo nelagodno, če ne »znajo« odgovoriti na vprašanje. Seveda pa ostanejo tukaj razlogi, zaradi katerih ne znajo ali ne marajo odgovoriti na vprašanje, zakriti in neproblematizirani ter niso del raziskave, tako kot pri odprtem intervjuju.

V samem procesu intervjuvanja bi lahko ločili dve dimenziji: namenskost intervjuja in mikrostrukturo intervjuja. Pri prvi gre za to, kje intervjuvanec vidi ozadje in cilj intervjuja, kako etiketira raziskovalca, katere splošne intence zasle-

duje v intervjuju ipd. Pri drugi dimenziji je treba razlikovati med tem, kaj intervjuvanec izrazi sam od sebe, in med tem, kako odgovarja na vprašanja oz. kako se prilagodi raziskovalcu.

Bolj podrobno o oblikovanju oz. projektiranju intervjuja in o interakciji raziskovalec — intervjuvanec pišeta ameriška sociologa R. Bogdan in S. J. Taylor (1975) v svoji knjigi o kvalitativni metodologiji. Že takoj na začetku naj bi raziskovalec pojasnil intervjuvancu tele komponente:

1) lastne motive in intence; 2) anonimnost; 3) možnost vpogleda intervjuvanca v raziskovalni material; 4) honorar; 5) splošni plan; 6) prostor in čas intervjuvanja.

Mislim, da je treba vse te napotke upoštevati; predvsem je treba vztrajati na tem, da ima intervjuvanec možnosti vpogleda v vse pismene materiale in da jih lahko komentira. Ta možnost pride zlasti v poštev pri daljših in poglobljenih intervjujih. Kar se tiče napotkov za privatno »obnašanje« raziskovalca v intervjuju, pa sta avtorja nekoliko nekonsistentna. Na eni strani raziskovalcu priporočata, da naj ne vrednoti — (»povej jim, da tvoj namen ni niti kritizirati, niti soditi, temveč prej razumeti«). Po drugi strani pa menita, da »raziskovalec ne sme vzeti za zadnjo resnico zdravorazumsko razumevanje in domneve, ki jih ljudje uporabljajo v vsakodnevnih interakcijah«. Tu se seveda naslanjata na etnometodologijo in garfinklove »eksperimente«. In spet: raziskovalcu priporočata, naj ne skriva svojih čustev v zvezi z obravnavano tematiko intervjuja (čeprav naj bi jih izražal na »ustrezen« način), v isti sapi pa zatrjujeta, da je najboljše začasno prekiniti intervju, če pride med raziskovalcem in intervjuvancem do »napetosti« (tension).

Vsekakor se za intervju ne da dajati kakih splošnih napotkov in navodil. Razpon je velik. Tradicionalna metodologija postavlja kot vzor odnosa med raziskovalcem in od njega proučevanimi laikom sicer prijazno-vljudno, toda nezainteresirano-opazujočo zadržanost raziskovalca. Na drugi strani pa npr.: etnometodologija ali pa italijanski marksistični sociolog Gilli (1974) vsak s svojega zornega kota propagirata vsekakor konflikten odnos. Akcijsko raziskovanje se zavzema za kooperacijo, vendar samo s tistimi posamezniki in skupinami, ki sčasoma sprejemajo nase vlogo raziskovalca (oz. vsaj nekatere elemente le-te); sicer pa ti skoraj vedno v spreminjanju socialnega prostora naletijo na odpore (zlasti institucionalne) in tako tudi tu nastane konflikten odnos.

2. *SKUPINSKI INTERVJU (DISKUSIJA)*

Po mnenju nekaterih avtorjev so možnosti, ki jih ponuja metoda skupinskega intervjuja oz. skupinske diskusije, precejšnjega pomena za sociološko metodologijo, vendar še vedno premalo izkoriščene in premalo obdelane.

Kaj pravzaprav pojmujemo pod izrazom skupinski intervju in kaj pod izrazom skupinska diskusija? Mangold (1973) npr. sinonimno uporablja tele pojme: skupinska diskusija, skupinsko spraševanje, skupinski intervju, magnetofonski skupinski test. Daje pa vendarle prednost terminu skupinska diskusija pred skupinskim intervjujem, ker le-ta vzbuja asociacije na t. i. »intervju v razredu«, kjer gre za simultano pismeno spraševanje večih oseb. Nobene možnosti ni za obliko-

vanje interakcije med udeleženci, kar pa je ravno najvažnejši element skupinske dsikusije.*

Nek drug avtor (Scheuch, 1973) pa pravi, da je bolj točno govoriti o intervjuju v skupinski situaciji. Omenjeni avtor daje tole definicijo: »Najbolj tipična forma intervjuja v skupinski situaciji je ustno spraševanje z relativno nestrukturiranim stimulom ali s strukturiranim stimulom pri več ali manj svobodnem potekanju pogovora, pri čemer je odločilna vrednost dana interakcija med člani skupine« (str. 128). Tu je torej več ljudi konfrontirano s tistim, ki »dela« intervju — le-ta v večji ali manjši meri inicira temo pogovora (daje stimulus).

Mangoldova opredelitev: »Skupinsko diskusijo pojmujemo kot proučevanje mnenj in stališč pod vplivom neformalne kontrole« (str. 254).

A. S. Gilli pa meni, da je (skupinski) intervju tista raziskovalna tehnika, ki se največ uporablja v situaciji opazovanja z udeležbo, kot tudi v situaciji bolj omejenega sodelovanja (str. 102—107).

Prednosti skupinskega intervjuja (diskusije) pred (posamičnim) individualnim:

— do izraza pride več aspektov in pogledov (skupina kot stimulus za posameznika);

— večji obseg reakcij (na kognitivnem in emocionalnem planu);

— udeleženci vzpodbujajo drug drugega k detajlnejšemu izražanju;

— na dan pridejo tudi tiste zavestne vsebine, ki v individualnem intervjuju ostanejo zakrite;

— diskusijska situacija ustvarja pogoje za odpravo psihične kontrole ter provocira spontano nekontrolirane reakcije.

Dogaja pa se, da so nekatere skupine oz. posamezniki v določenih skupinah »neproduktivni«. Zastavlja se vprašanje, v koliki meri vpliva socialna kontrola v skupini na inhibicije posameznikov: »produktivna« je skupina (to seveda ni takšna, kjer se veliko govori, temveč taka, kjer se pride do novih spoznanj, oz. rešitve določenega problema) tedaj, ko je vzpostavljena atmosfera, ki vodi k odpravi inhibicij. Ta pa nastane takrat, ko je vzpostavljeno zaupanje v skupini, zlasti pa med raziskovalcem in skupino in ko je predmet diskusije aktualen za vse člane skupine.

Metodološka literatura o skupinskem intervjuju (diskusiji) upošteva zlasti tele aspekte:

1 Obseg skupine: 3—20, optimalno 6—10 oseb.

2 Dominantna razmerja v skupini, opazuje se eventualno inhibirajoč vpliv hierarhičnih odnosov v komuniciranju.

3 Vpliv homogenosti, oz. heterogenosti skupine na način komuniciranja.

Pri veliki heterogenosti skupina ne eksistira kot skupina, ker nima referenčnega okvira. V tem smislu je treba ločevati med naravnimi skupinami (ki imajo trden referenčen okvir) in ad hoc skupinami, tj. »umetnimi«, na hitro sestavljenimi skupinami. Mangold sicer pravi, da so bolj konstruktivne naravne skupine, toda to ne drži v vseh primerih.

Ad hoc skupine gredo ponavadi skozi tri faze: tujost — orientacija — prilagoditev. To se v neformalnih (naravnih) skupinah ne dogaja. V teh skupinah se

---

* To izjavo bi rad korigiral. Sam sem uporabil metodo simultanega pismenega intervjuja. Člani skupine (respondenti) so potem prezentirali svoje odgovore in na ta način se je vzpostavil feed-back (interakcija) v skupini.

partnerji takoj orientirajo na skupna (neformalna) mnenja, kar jim nudi izhodišče za konfrontacijo z mnenjem vodje diskusije.

4 Način poseganja vodje (raziskovalca) v skupinsko diskusijo.

V zvezi s to točko se omenja dva momenta — naloga vodje diskusije oz. raziskovalca je v tem, da omeji dominacijo posameznikov (ki »preveč« govorijo) ter da animira tiste, ki molčijo,

— korigirati mora tematske enostranosti oz. zavijanje v drugo temo tako, da »vrže« v debato argumente in aspekte, na katere je skupina začasno »pozabila«.

Mangold (1973) omenja še tele naloge raziskovalca:

Skrb za formalen potek pogovora (skrbi za vrstni red diskutantov in daje besedo). Ne sme pa preveč vsiljevati pravil in reda diskusije. Z nevtralnimi vprašanji npr. »Kaj mislite o tem? ali »Lahko navedete kakšen konkreten primer?« itd. skuša pojasniti, katera mnenja so skupinska, ali obstajajo podskupine, ali si nazori udeležencev nasprotujejo itd. Podčrtuje implicitne ali eksplicitne razlike v mnenjih, tako da so fronte vidnejše. Provocira podskupine, da svoja mnenja bolj pojasnijo, ojača mehanizme socialne kontrole v smislu reprodukcije obstoječih neformalnih skupinskih mnenj ipd.

Obstajajo še druge oblike intervjuja, za nas pa je še najbolj zanimiva tehnika protislovne oz. nasprotujoče diskusije (difference reveal tehnique). Usmerjena je k odkrivanju protislovnih oz. nasprotujočih si mnenj ali stališč med člani družine. Začne se z ločenimi individualnimi intervjuji, kjer se proučuje nasprotujoča si stališča. V naslednji fazi se konfrontira vse člane družine z nasprotji med njimi in se zahteva, da pojasnijo, katera stališča se jim zdijo zdaj pravilna in kako prihaja do nasprotij med njimi. Ta tehnika sproža pogosto nepredvidljive reakcije (agresivnost) in je nevarna v toliko, v kolikor raziskovalec ni kos dogajanju. Po mojem mnenju je ta metoda uporabna tudi v drugih situacijah in ne samo v družinski. Zanimiva bi bila primerjava z »agresijskim treningom« (G. Bach). Tako tu kot pri vseh drugih oblikah skupinskega intervjuja (diskusije) se postavlja zahteva, da je raziskovalec seznanjen z osnovnimi elementi skupinske dinamike.

Navedimo še Gillijev »koncept« (skupinskega) intervjuja; le-ta še najbolj ustreza postulatom akcijskega raziskovanja. Nekatere postavke, ki jih omenjata Mangold in Scheuch so tu (implicitno) podvržene kritiki:

Po Gilliju mora raziskovalec slediti temle zahtevam:

— Raziskovalec ne sme akceptirati nobenega odgovora, ne da bi ga prej prediskutiral z intervjuvanim. To pa ne samo zato, da bi se prepričal, če je prav razumel odgovor, temveč tudi zato, da bi ugotovil ali odgovor ustreza realnosti.

— Raziskovalec prav tako zato ne sme prikrivati, ampak nasprotno: eksplicirati mora svoje mnenje.

— Vse kar piše* mora biti pred očmi intervjuvanca; tisto kar piše naj bo sinteza diskusije med njim in intervjuvanim.

— Načrt intervjuja oz. vprašalnik mora pustiti ali predložiti posamezniku ali skupini s katerim dela.

Po mnenju Gillija zahteva po homogenosti skupine, kot jo zastavlja tradicionalna metodologija, nima argumentacije, njen namen je le zakrivanje konfliktnih razmer. Prav tako ni moteče, če med intervjujem oz. diskusijo skupina fluktuira.

Za tradicionalno metodologijo je intervju oz. diskusija končana tedaj, ko raziskovalec ugotovi, da zanj ne obstaja noben raziskovalni problem več. Kaj se dogaja z intervjuvanci, kaj so se le-ti naučili oz. spoznali, ga ne zanima. V skladu s konceptom akcijskega raziskovanja (in v soglasju z Gillijem) lahko rečemo, da ni izključen namen *skupinske* diskusije oz. intervjuja merjenje (identifikacija) stališč posameznikov; »bistvo« je namreč v tem, da se stališča razvijajo ter da posameznik in skupina preideta do določenih razrešitev diskutirane problematike.

Ni težko ugotoviti, da se opisani osnutek skupinskega intervjuja v mnogih točkah pokriva s konceptom odprtega intervjuja.

3. OBDELAVA PODATKOV DOBLJENIH Z ODPRTIM IN SKUPINSKIM INTERVJUJEM

V zaključku lahko rečemo, da odprti in skupinski intervju nista »merski instrumenta«, temveč da bolj služita pri vzpodbujanju produkcije izjav intervjuvanca. Te izjave so »grob material«, na katerega se potem usmerijo merske operacije (proces »merjenja« je tako preložen v fazo evaluacije). Ena najbolj primernih je analiza vsebine — seveda pojmovana kot hermeneutski postopek.

Pripomnim pa naj, da je možen tak postopek kodiranja (vključno z računalniško obdelavo), kot se prakticira v klasični vsebini analize. S tem pa ni zagotovljena reliabilnost, kajti pravil kodiranja se ne da popolnoma operacionalizirati, razen tega koder ne sledi samo koderskim napotkom, temveč je izpostavljen tudi splošnim vplivom »kulture« oziroma svojega znanja in interesov.

Pri hermeneutski obdelavi oziroma interpretaciji gre za naslednji postopek: vsako izjavo umestimo v kontekst razgovora, oziroma nanjo kot na moment celotnega konteksta; le-ta pa ni neodvisen od posameznih izjav, temveč ga te konstituirajo. Interpretacija poteka v več »sunkih«, ker se pod vplivom določenih izjav spremeni celotna slika oziroma kontekst — to pa spet vpliva na spremembo pomena oziroma smisla posameznih izjav. Ta hermeneutski krog načeloma ni nikdar končan, seveda pa ga pragmatično ustavimo, če se po intenzivni obdelavi materiala ne najde več relevantnih punktov. Kot že rečeno, pravila za ta postopek niso identična algoritemskim koderskim pravilom pa tudi niso le napotki za interpretacijo oziroma analizo, temveč so hkrati tudi sporočilo bralcem. V zvezi s tem pa je treba eksplicirati tudi perspektivo (predrazumevanje, ki v koderskem postopku ni vzpostavljeno), v okviru katere se raziskovalec loteva interpretacije. Zaželjeno je, če se v hermeneutsko analizo vključi več interpretov, ker se na ta način pride do interpersonalne kontrole. Treba je informirati tudi o nesoglasjih med njimi; bralec na ta način predstavlja dodatno instanco kontrole oziroma ima možnost preverjanja.

Izsledke hermeneutske analize je možno tudi kvantitativno obdelati tako, da se interpretovo poročilo strukturira v variable.

Drugi način obdelave podatkov, zbranih z odprtim in skupinskim intervjujem, predstavlja dimenzionalna analiza. Med drugimi sta jo uporabila sociologa*, ki

* (Gerdes — Wolffersdort/Ehlert, 1974)

sta proučevala subkulturo narkomanskih združb v nekaterih nemških mestih. Že od vsega začetka sta si zapisovala tako deskriptivne kot interpretativne elemente. Bistvo opazovanja z udeležbo naj bi bilo ravno v zapopadenju poteka dogajanja in interpretacije in statu nascendi*. Na ta način sta prišla na različnih mestih poročil, intervjujev ter zapiskov do abstrakcij, spekulacij in končno do teoretske formulacije opazovanih zvez. Da pa bi prišla do pregleda nad do tistega časa zbranimi abstrakcijami in teoretskimi formulacijami, sta poiskala dimenzije, pod katere se je dalo subsumirati zbrani material. Nastal je grob raster, ki je vseboval več dimenzij (npr. vsakodnevne aktivnosti, jezik in način komunikacije, biografske podatke itd.). Dimenzionalna analiza naj bi bila vmesni korak med raziskovalno aktivnostjo in končnimi teoretskimi interpretacijami. V to shemo dimenzionalne analize so bili vključeni materiali, ki so nastali pri opazovanju in zapiskih. Kljub temu da magnetofonskih posnetkov intervjujev in skupinskih diskusij nista vključila, pa pripominjata, da bi se jih dalo ravno tako vključiti.

Prikaz:

Raziskovalna aktivnost	Teoretska aktivnost	
	Dimenzionalna analiza	Formiranje teorije, konstrukcija modela, interpretacija
Opazovanje z udeležbo	Analiza materiala	Izdelava teoretske sheme
Izdelava poročil o opazovanju Globinski intervju Skupinska diskusija	Izdelava deskriptivne sheme	
	Posplošitev pregleda nad zvezami med posameznimi fakti Opisne študije	Uvrstitev registriranih zvez v teoretski okvir Pojasnjujoče študije

LITERATURA

1. M. Kohli: »Offenes« und »geschlossenes« Interview: Neue Argumente zu einer alten Kontroverze, Soziale Welt, 1/1978.
2. Bogdan-Taylor: Introduction to qualitative research Methode (J. Wiley and Sons, 1975).
3. Gerdes-Wolffersdorb/Ehlert: Drogenscene: Suche nach Gegenwart (F. Enke V. 1974).
4. A. Cicourel: Methode und Messung in der Soziologie (Suhrkamp, 1972).

* Ta trditev je nekoliko v nasprotju s tezo, da odprti intervju ni prvenstveno merski instrument, vendar tu mišljena interpretacija še ni dokončna evaluacija.

P.S.: Članek je del redigirane verzije metodološke zasnove v raziskovalni nalogi. »Emigracije delavcev iz drugih republik v Sloveniji« (3. del) na Inštitutu za sociologijo (nosilec S. Mežnarić).

5. E. Scheuch: »Das Interview in der Sozialforschung« v zborniku Handbuch der empirischen Sozialforschung, Band 2, Grundlegende Methoden und Techniken der empirischen Sozialforschung (F. Enke Verlag, 1973).
6. W. Mangold: Gruppendiskussionen, prav tam.
7 A. S. Gilli: Kako se istražuje (Stvarnost, 1974).
8. H. Becker/B. Geer: Participant Observation and Interviewing: A Comparison v Qualitative Methodology (rd. W. Filssead), Merkham Publishing Comp., 1970.
9. J. Friedricks: Methoden empirischer Sozialforschung (Rowohlt, 1973).

Samoupravljanje in ekonomska učinkovitost

JOŽE ŠTER

Vprašanje o tem, kako je samoupravljanje povezano z ekonomsko učinkovitostjo, je pogosto predmet razprav, raziskav in polemik tako družbenih kot znanstvenih delavcev, in to ne samo domačih, ampak prav tako mnogih vidnih teoretikov in politikov iz tujine. Kljub veliki raznolikosti stališč in argumentov bi lahko vse te razlike združili v tri skupine:

1. Očitki z »Vzhoda« samoupravnemu gospodarskemu sistemu so, da povzroča podjetniško miselnost, lokalizem, neracionalno proizvodnjo ipd. Ta sistem torej ni niti ekonomsko racionalen, pa tudi z moralnega vidika ne zagotavlja enakosti (enakega položaja delovnih organizacij, enakega zaslužka za enako delo itn.).

2. Kritika z »Zahoda« navaja, da je samoupravljanje ekonomsko neučinkovito, da je pri nas nizka produktivnost dela in končno (z moralnega vidika) delo pri nas ni nič drugačno kot v kapitalizmu.

3. Pri nas pa večina dokazuje, da je samoupravljanje tudi ekonomsko najbolj učinkovito, oziroma, da je slabi učinkovitosti v nekaterih organizacijah krivo nesamoupravno ravnanje.

Toda, ali ne kaže kakšno pojmovanje zapadlost meščanskemu svetu?

Koliko so te različne ocene, teze, kritike utemeljene?

O lokalizmih in racionalnosti govorijo npr. tile podatki iz poročila F. Zirnića (Delo, 3. 2. 1979, str. 25):

— Gradimo okrog 30.000 objektov v vrednosti okrog 600 milijard dinarjev (kar predstavlja celotno akumulacijo prihodnjih desetih let);

— kar 90 % delovnih organizacij pri načrtovanju svojega razvoja ni pokazala nobene volje za usklajevanje teh načrtov z drugimi delovnimi organizacijami iste panoge;

— le 20 % integracij presega občinske meje in le 5 % republiške meje;

— integracije so tudi monopolistično naravnane;

— vsak se je razvijal, kakor je hotel in vlagal, kamor je hotel.

Seveda je mogoče najti še številne druge oblike in vidike podjetniškega ravnanja, vse do takih, da je neka delovna organizacija raje uvažala pesek iz tujine, ker je bil za nekaj par cenejši kot v sosednji občini, (in to ob vsem dobro znanem kroničnem primanjkljaju v naši blagovni menjavi s tujino). Gotovo se zaradi to-

likšne stihijnosti pojavljajo tudi velike neenakosti pogojev različnih delovnih organizacij za pridobivanje celotnega prihodka in s tem neenakosti v možnostih za dohodek in delitev po delu. Z državnimi ukrepi te neenakosti marsikdaj še celo povečujemo, namesto da bi jih zmanjševali.

Očitki »Zahoda« o manjši produktivnosti našega gospodarstva v primerjavi z Zahodom so kot empirična dejstva in tudi izkustva mnogih naših zdomcev nesporno točna. Toda čisto statistična primerjava je vprašljiva (zaradi mnogih razlogov: stopnja razvitosti, velikost trga itn.). Žal je točen tudi očitek o nehumanosti proizvodnega procesa, saj se je pri nas dogajalo zaradi tehnokratskih pojmovanj, da smo uvažali tekoče trakove, ki so jih kapitalisti metali iz svojih proizvodnih hal. Seveda kapitalisti tega niso počeli zaradi nehumanosti tekočega traku, ampak zato, ker so ugotovili, da tekoči trak tako ubijajoče vpliva na človeka, da se to pozna tudi pri zniževanju produktivnosti. Če kapital opušča tekoči trak in druge podobno učinkujoče tehnologije zaradi premajhne ekonomske učinkovitosti, bi mi morali to početi zaradi izrazite nečlovečnosti le-teh. Toda omejeno meščansko gledanje ne vidi, da *samoupravljanje presega najbistvenejšo nečlovečnost delitve dela, delitev na načrtovalno-ukazovalno in izvrševalno delo.* Specializacija dela bo gotovo vedno obstajala (in se verjetno še poglabljala), zato bi bil anahronizem zahtevati od socializma, naj jo odpravi. Tisto, kar lahko in mora socialistično gibanje odpravljati, je *monopoliziranje* načrtovalnega dela v majhnih skupinah ljudi (v tehnokratsko-upravljavskih skupinah) in da teži k odpravljanju takih tehnologij, kjer je delavec le privesek mašinerije in povsem odvisen od stroja.

Poglejmo zdaj, kako je z našimi tezami, da je samoupravljanje tudi ekonomsko najučinkovitejše:[1]

— Tako znanstveni kot politični delavci trdijo, da mora biti, oziroma je, samoupravljanje tudi ekonomsko uspešnejše od nesamoupravnega gospodarjenja, ker 1. delavec ne dela več za kapitalista, temveč zase in 2. samoupravljanje ustvarja maksimalne pogoje za sproščanje pobud, ustvarjalne energije, samodiscipline delavcev itn.

— Empirične raziskave ne potrjujejo domneve, da je pozitivna zveza med razvitostjo somoupravljanja in ekonomsko uspešnostjo.

— Iz izkušenj vemo, da je lahko visoko razvito samoupravljanje tako v ekonomsko zelo uspešnih kot neuspešnih delovnih organizacijah.

Trditve o ekonomski večji uspešnosti samoupravnega gospodarstva včasih ne jemljemo dovolj točno, saj se mnogokrat misli ravno na to, da je uspešnejše od administrativno-centralističnega gospodarstva, ne pa nasploh v primerjavi z vsemi obstoječimi ekonomskimi sistemi, torej tudi v primerjavi z vsakim kapitalističnim sistemom.

Ali empirične ugotovitve res dokazujejo, da ni sovisnosti med samoupravljanjem in ekonomsko učinkovitostjo? Mislim, da so ta empirična merjenja točna, da pa so točna tudi stališča politikov in teoretikov o ekonomski večji uspešnosti samoupravljanja.

Empirične meritve so lahko čisto točne, toda tipično *pozitivistično* bi bilo to proglašati tudi za nujnost, za zakonitost; bistvo in pojav se — zlasti v druž-

[1] B. Kavčič, V. Antončič, Samoupravna urejenost in gospodarska uspešnost delovnih organizacij, DE, Ljubljana 1978, str. 148—163.

benih procesih — zelo često precej razlikujeta. Te empirične analize tudi največkrat niso sposobne — zaradi svojega *empirizma,* ki samo ti dve lastnosti *iztrga* iz celote — pojasniti, zakaj dejansko ni pozitivne zveze med samoupravljanjem in ekonomsko uspešnostjo. Zakaj ni te sovisnosti?

Dobro znano je, da je naš trg relativno zelo zaprt in bo tak tudi še dolgo, ne samo zaradi stalnega zunanjetrgovinskega blagovnega primanjkljaja, ampak predvsem zato, ker bi odprtje trga (sprostitev uvoza) gotovo katastrofalno vplivala na »življenjsko sposobnost« naših delovnih organizacij. To ve vsak razgledan samoupravljalec. Takšna situacija pa gotovo ne vpliva stimulativno na prizadevanja za večjo produktivnost in ekonomsko učinkovitost.

Dalje iz tega izhaja, da je ekonomska učinkovitost odvisna v največji meri od položaja posamezne delovne organizacije ali panoge na notranjejugoslovanskem trgu in od možnosti ekstradohodka, ki iz tega položaja izhaja (ali ne izhaja).

Pri odrejanju položaja panog in delovnih organizacij pa ima *odločilno vlogo država,* ne pa delavci v delovnih organizacijah. Oblikovanje cen je skoraj izključno pod državnim nadzorom, zato trg in gospodarski subjekti le minimalno vplivajo na svoj položaj in ekonomsko učinkovitost.[2] (Ker ti ukrepi države niso vedno najsmotrnejši, je razumljivo, da se poteguje za pospeševanje integracij in solidarnosti med TOZD, saj se tako efekti njenih nesmotrnih odločitev ne pokažejo navzven.) Zato seveda ni čudno, če je neka delovna skupina federacije »slišala v bazi«, da ni važno poznati svojega delegata, ampak pomembne zvezne uradnike. Prav zaradi tega majhnega vpliva samoupravnih subjektov na svoj položaj in ekonomsko učinkovitost zato ni niti stimulativen niti ni mogoče v takšni situaciji empirično najti in dokazati sovisnost samoupravljanja in ekonomske uspešnosti. Empirično sovisnost bi bilo mogoče ugotavljati šele takrat, če bi *samoupravni subjekti (TOZD idr.) lahko pomembno, bistveno, ali odločilno vplivali na svoj položaj in ekonomsko učinkovitost.*

Zahteva, da mora biti tudi ekonomsko najbolj učinkovit sistem družbenih odnosov, oziroma, da je samoupravljanje upravičeno le takrat, če zagotavlja tudi večjo ekonomsko učinkovitost, *je zapadlost meščanskemu svetu.* Kapitalistični svet ima za edino vrednoto (ali vsaj za najvišjo) profit, denar, dohodek, zato je logično, da *vse* meri z ekonomsko učinkovitostjo. Socializem pa se od kapitalizma loči prav po tem, da mu dohodek ni niti edini niti glavni kriterij vrednosti. Vendar je prav to meščansko pojmovanje pri nas še zelo zakoreninjeno. Na to kažejo nekatera zakonska določila pa tudi česta računanja, koliko samoupravljanje stane (tako v TOZD, kot v raznih SIS)[3]. *Samoupravljanje je vredno in upravičeno tudi, če že v načelu ne bi bilo ekonomsko učinkovitejše od kapitalizma in tudi administrativnega socializma.*

Socialistična revolucija ni utemeljena le s protislovjem med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi; nesposobnost buržoazije, da bi upravljala z mogočnimi produkcijskimi silami, ki jih je razvila, je samo eden od vzrokov potrebe po prevratu. Če bi bilo neracionalno trošenje produktivnih sil *edini* razlog socialistični revoluciji, če bi bilo treba le vskladiti družbene odnose z razvitostjo pro-

[2] To potrjuje tudi razprava na Marksističnem centru CK ZK Srbije (glej Delo, 3. 2. 1979).

[3] Drugo je seveda upravičeno dokazovanje, da bi lahko ob enaki samoupravnosti mnoge samoupravne odločitve sprejeli precej ceneje. Ti očitki so gotovo upravičeni.

duktivnih sil, čemu tedaj komunizem? Ali ne bi bila v tem primeru realna alternativa komunizmu kakšen državni kapitalizem ali državni socializem, ali morda še najbolj tehnokratizem (ki še najbolj ustreza tudi današnji zahtevi po strokovnosti in hierarhični organizaciji dela). Če se zanemari človeka (človekovo naravo, bistvo človeka) pri utemeljitvi komunistične družbe, se le-ta pokaže kot scientizem in dejanska *apologija kapitalizma,* ki mu gre le za čim bolj racionalno produkcijo, kjer vsakega lastnika zanima (in mora zanimati) le njegov profit.

Dejstvo, da so se vse dosedanje ideologije pri utemeljevanju različnih razrednih sistemov sklicevale na *človekovo naravo,* samo kaže, da družbenih odnosov *ni mogoče* oblikovati mimo človeka, njegovih lastnosti. Družba je odnos ljudi, zato ne more biti oblikovana mimo narave človeka.

Marx ni slučajno poudarjal, da je komunizem družba, ki je najbolj v skladu z naravo človeka. Marxu in Engelsu je bil vseskozi — in ne samo v »mladostnih« delih — temeljni cilj *vsestranska osebnost.* Seveda jima pri tem ni šlo za to, da bi zahtevala, naj se družba prilagodi nekemu izmišljenemu idealu, ampak za ugotovitev, da so zdaj prvič v zgodovini dane možnosti, da se to bistvo človeka tudi uresniči. Najbistvenejša poteza vsestranskega človeka je delo (praksa, produkcija, ustvarjanje), delo je — lahko bi rekli — mini bistvo človeka. O tem piše Marx: »Kraljestvo svobode se začenja v resnici šele tam, kjer neha delo, ki ga narekuje pomanjkanje in zunanja smotrnost; po naravi stvari leži torej onkraj sfere prave materialne produkcije. Tudi civilizirani človek se mora ravno tako kakor divjak boriti z naravo, da zadovolji svoje potrebe, da ohrani svoje življenje in ga reproducira, in to v vseh družbenih oblikah in v vseh mogočih produkcijskih načinih. Z njegovim razvojem se širi kraljestvo naravne nujnosti, ker se večajo potrebe; toda hkrati se razvijajo produktivne sile, ki jih zadovoljujejo. Svoboda na tem področju je lahko samo v tem, da podružbljeni človek, združeni producenti, racionalno urejajo svoje presnavljanje z naravo, da jo skupno nadzorujejo, namesto da jim vlada kot slepa sila; da ga opravljajo z najmanjšo porabo moči in v razmerah, ki so najbolj vredne človeške narave in ji najbolj ustrezajo. Vendar je to še vedno kraljestvo nujnosti. Onstran tega kraljestva se začne razvoj človeške moči, ki je samemu sebi namen, resnično kraljestvo svobode, ki pa se lahko razcvete samo na tem kraljestvu nujnosti kot svoji podlagi. Temeljni pogoj je skrajšati delovni dan.« (Kapital III., str. 913—4)

Marx tu izpostavlja štiri bistvene elemente dela: delo *iz potrebe po ustvarjanju, združenost* delavcev (svobodna asociacija delavcev), *racionalnost* proizvodnje in skladnost dela s *človekovo naravo.* Gotovo je uresničevanje takšnega dela dolgotrajen proces, toda socialistično gibanje ne more v nobeni fazi katerega od teh elementov povsem zanemariti. Seveda bo od *konkretne zgodovinske situacije* odvisno, kateri teh momentov bo začasno pomembnejši. Enostranosti v teoriji in praksi dosedanje zgodovine marksističnega delavskega gibanja pa niso bile samo rezultat specifičnih zgodovinskih razmer.

Često so vodstva delavskih partij (npr. socialdemokracija v začetku 20. stoletja, stalinizem) *absolutizirala združevanje* in *enotnost* tudi takrat, ko konkretna situacija ni več zahtevala tega kot edine in najvišje vrednote. Tehnokrati in birokrati nasprotno od tega *absolutizirajo racionalnost, učinkovitost.* Tudi predstava o komunizmu kot raju na zemlji, kot izobilju materialnih dobrin je v bistvu

tehnokratska in kaže na svoj meščanski izvor. (Seveda tu ne gre le za zapadlost meščanskemu svetu, ampak je pogojeno tudi s tem, da proletarci v določenih razmerah subjektivno pač najbolj občutijo pomanjkanje teh dobrin. V tem tudi verjetno leži temeljni koren trdoživosti in razširjanosti tega absolutiziranja.) Abstraktni humanizem pa absolutizira, torej *enostransko prepotencira naravo človeka in človeškost ustvarjanja.*

Ti elementi dela očitno niso samo sinhroni deli celote, ampak relativno samostojni deli, med katerimi se lahko vzpostavljajo zelo različna razmerja, tudi odnosi protislovnosti in uničevanja. Zato tudi govorimo o več vrstah dela, od *odtujenega dela* (enostranega, delnega, prisilnega dela, ki je predvsem sredstvo za preživljanje in zato zelo podobno živalskemu delu), preko *»poldela«* (ki sicer ni več enostransko, je pa še vedno gnano od pomanjkanja in zunanje smotrnosti), do *svobodnega dela,* ki nastopi »ko izgine zasužnjujoče podrejanje posameznikov delitvi dela in s tem nasprotje med umskim in fizičnim delom; ko delo ni več le sredstvo, temveč je samo postalo prva življenjska potreba;« (MEID IV., str. 493)

Marx govori, da se svobodno delo začenja šele onkraj »kraljestva nujnosti«, onkraj »prave materialne produkcije«, onkraj dela, »ki ga narekuje pomanjkanje in zunanja smotrnost«; te formulacije so ravno zadosti dvoumne, da so nekateri začeli pojmovati komunizem kot družbo, kjer ni več dela kot sredstva in da je svobodno delo le delo izven materialne produkcije, da je to družba, kjer ne bo obveznosti dela, kljub temu pa zadovoljitev vseh potreb (delitev po potrebah). Toda Marx je v istem odstavku zapisal: »Tudi civiliziran človek mora ravno tako kakor divjak boriti se z naravo, da zadovolji svoje potrebe, da ohrani življenje in ga reproducira, in to v *vseh družbenih oblikah in v vseh mogočih produkcijskih načinih.*« (Podčrtal J. Š.) *Racionalno gospodarjenje je torej zahteva tako kapitalizma kot tudi socializma in komunizma.* Tisti onkraj Marxu torej ne pomeni neke zgodovinske točke, nekega datuma, ko bo racionalno gospodarjenje nepotrebno; tisti onkraj pomeni izven dela, ki ga narekuje le zunanja smotrnost. Kakor je nujno delo »večen naravni pogoj za človekovo življenje«, tako tudi svobodno delo ni zgolj posebnost prihodnje družbe, temveč ga (za nekatere sloje) poznajo tudi druge družbene formacije. Problem se zato zoži na vprašanje *razmerja med nujnim in svobodnim delom.* To razmerje je odvisno od skrajševanja nujnega dela, to pa spet od produktivnosti dela, torej od racionalnega gospodarjenja.

Ali to pomeni, da nam mora biti glavno merilo in cilj sedanje faze razvoja *le* racionalno gospodarjenje, *samo* ekonomska učinkovitost? Ne samo razvijanje le ekonomske učinkovitosti, ampak tudi že merjenje vsega le z dohodkom, je zapadlost meščanskemu svetu. S tem, da se tudi samoupravljanje ocenjuje le s tem, ali služi uspešnemu gospodarjenju ali ne, je pojmovanje, ki samoupravljanje *iz cilja spreminja v golo sredstvo.* Toda že kapitalizem je nehote dokazal — npr. s tem, ko meče iz proizvodnje tekoči trak — da se človekova narava upira takemu načinu dela, da se upira dohodku kot edinemu merilu.

Marx-Engels ravno napadata kapitalistično družbo, kjer se »lahko zadovoljuje *ena* potreba na račun *vseh* drugih«, medtem ko komunisti »težijo le k taki organizaciji produkcije in obveščanja, ki jim omogoča normalno, tj. le s potrebami samimi omejeno zadovoljevanje *vseh* potreb.« (MEID II., str. 197) Zahtevo po

komunizmu, po vsestranem človeku Marx in Engels ne utemeljujeta zgolj objektivno (le s potrebami produktivnih sil) niti samo subjektivno (samo s človekovo naravo).

Zadovoljevanje človekovih potreb, uresničevanje človekove narave ni pogojeno le s človekom samim in stopnjo razvitosti produktivnih sil, temveč tudi z naravo kot izvorom (v končni fazi) vseh surovin za dobrine in vrednote. Teh surovin seveda ni neomejeno, pa tudi človek jih danes (tako v kapitalizmu kot socializmu[4]) zaradi prevelike absolutizacije dohodka tudi množično nepoduktivno uničuje.

Tudi (še) v komunizmu bo torej treba racionalno, ekonomično trošiti tako produkcijske elemente kot celotno naravo.

Kot merilo uspešnosti — tako celotne družbe kot tudi njenih osnovnih celic — bi zato morali upoštevati vsaj tri komplekse kriterijev:

1. *Dohodek, oziroma ekonomsko učinkovitost* (racionalno trošenje produkcijskih faktorjev).
2. *Racionalni odnos do narave* (ekološko čistost, racionalno trošenje, oziroma neuničevanje tudi tistih elementov narave, ki neposredno niso pritegnjeni v produkcijski proces).
3. *Razvijanje vsestranskega človeka* (človeškosti dela, samoupravljanja, človekove družbenosti in individualnosti, njegovih fizičnih, intelektualnih in kulturnih potreb itn.).

To so trije deli ene celote, toda tudi trije relativno samostojni deli, ki jih je prav zato mogoče absolutizirati in zelo enostrano razviti. Ti trije deli so seveda tudi medsebojno odvisni in razvijanje enega dela pospešuje in omogoča višjo razvitost tudi ostalih dveh. Naivno je pri tem misliti, da se ta povezanost pokaže in lahko izmeri v vsaki dnevni praksi. Kriterij resnice ni — kot se žal še tako pogosto razume — dnevna praksa, temveč je bila za Marxa to le *zgodovinska* (dolgoročna) praksa. In če pogledamo to zgodovinsko prkso preteklosti, bomo videli, da se ta sovisnost tudi potrjuje, da pa je nasprotno absolutizacija samo enega elementa uničevala ostala dva in s tem na določeni stopnji blokirala tudi ta element sam.

In kako je v naši sedanji praksi? Četudi imamo v nekaterih dokumentih (npr. 45. člen zakona o združenem delu) nekoliko prepotenciran element dohodka, se v sami praksi upoštevajo tudi drugi elementi (npr. socialni, socialna varnost, solidarnost itn.). Tudi se upravičeno izvajajo konsekvence proti kolektivom ali skupinam, ki so razvijale izrazito nesamoupravne odnose, četudi so bile ekonomsko zelo učinkovite. Mnogo premalo (ali skoraj nič) pa se upošteva drugi kriterij, zanemarjajo pa se tudi mnogi momenti tretjega kriterija.

---

[4] A. Kirn, Marxovo razumevanje znanosti in tehnike, MK, Ljubljana 1978, str. 272.

Psihološke razprave

Odnos med metaforično simboliko in dosežki, osebnostnimi dimenzijami in socialnimi stališči pri mladostnikih

JANEK MUSEK in MAKS TUŠAK

Tvorba in uporaba simbolov velja že po tradiciji za vrstno določilo človeka. Ernst Cassirer je potemtakem upravičeno označeval človeka kot »animal symbolicum« in kolikor lahko v živalskem svetu sploh govorimo o simbolnem sporazumevanju, le-to bodisi ne preseže ravni nagonskega urejanja, tako npr. pri čebelah (»čebelji ples«, ki je označevalno sicer izredno subtilen), ali pa je dobesedno vcepljeno s strani človeka, kot npr. pri primatih. Uporaba simbolov pomeni temelj značilno človekovih spoznavnih dosežkov, omogoča in hkrati odraža njegovo zavestno predmetno dejavnost, prakso in omogoča seveda kot osnova kvalitativno višjih načinov sporazumevanja pretvorbo animaličnih zgolj skupinskih odnosov v družbene odnose, kot jih poznamo danes.

Simbolični procesi sami so zelo zapleteni in diferencirani. V mnogih pogledih so še vedno slabo in nezadostno raziskani. Če se omejimo na psihološke raziskave, bi morda lahko rekli, da zanimanje za simbolično dejavnost človeka narašča, vendar ostaja pri tem vrsta problemov še vedno nerešenih, odpirajo pa se vedno novi. Presenetljivo je, da so empirično neraziskana še cela problemska področja, med njimi tudi tista, ki jim ne moremo odrekati relevantnosti za nekatera načelna psihološka in tudi antropološka vprašanja.

Sintetični vpogled v dosedanje raziskave simbolne dejavnosti nam več kot prepričljivo pokaže, da so z njo prepletena in prežeta skoraj vsa pomembnejša področja človekovega udejstvovanja. Tu se logično vsili vprašanje, v kakšnem odnosu so simbolni procesi do posameznikovega celostnega obnašanja in doživljanja, do njegove osebnosti.

Seveda je to vprašanje samo skrajno kompleksno, njegovo reševanje nujno zahteva analitični pristop. To pa pomeni približno takšnole razčlenitev osnovnega vprašanja: kateri vidiki in katere kategorije simbolne dejavnosti se povezujejo z različnimi vidiki in kategorijami osebnostnega delovanja. Šele odgovori na ta delna vprašanja nam lahko posredujejo možnosti za celostno razumevanje položaja simbolne dejavnosti v sklopu človekove osebnosti.

Med različnimi vidiki simbolne dejavnosti zavzema metaforična simbolika posebno mesto. Pojav pomenskega prenašanja, metaforike je pobujal najrazličnejša tolmačenja, med njimi tudi mnogo kontroverznih ter divergentnih. V luči t. i. »ornamentalne« teorije naj bi bile metafore nekakšna jezikovna posebnost,

jezikovno olepševanje, ki nam ga posredujejo umetniki. Tu gre torej za razlikovanje vsakdanjega, praktičnega nemetaforičnega jezika, od metaforičnega izražanja, ki ga ustvarja »licentia poetica«.

Čisto drugače opozarja na metaforične pojave globinska psihologija. Ta odkriva v metaforah uporabo tiste »logike«, ki nam posreduje med zavestnim in nezavednim. Simbol »dežnik« ima po globinsko psiholoških tolmačenjih poleg konvencionalnega reprezentativnega pomena lahko še »skriti« dodatni pomen, ki se nanaša na latentne, zunajzavestne vsebine.

Globinsko psihološkim razlagam se nekako približujejo tolmačenja, ki povezujejo metaforične pojave s filogenetsko, zgodovinsko in ontogenetsko zgodnejšimi vidiki kognitivnega delovanja. Metafore naj bi pomenile jezik primitivne logike, magičnega mišljenja, mitologije, sanj, predikatne logike itn. V primerjavi z ornamentalno teorijo se razmerje med metaforičnim in nemetaforičnim pojmuje tukaj skoraj v obrnjenem smislu: zdaj prvotno ni več nemetaforično (diskurzivna raba simbolov) in metaforično drugotni »okras«, pač pa se je nekje v globinah človekove zgodovine in duševnosti razvil najprej metaforični jezik, sčasoma pa se je iz njega izoblikovala demonstrativna, ekspozitorna raba simbolov.

Po medsebojno sicer še vedno različnih sodobnih pojmovanjih metaforične simbolike pa bi le težko upravičili tako strogo razlikovanje metaforičnih in nemetaforičnih ravni jezika. Obe ravni sta v tesnem odnosu z višjimi kognitivnimi funkcijami, z mišljenjem, ker sta v začetku zaobseženi dve osnovni funkciji simbola, prvič, da reprezentira in drugič, da na kognitivnem nivoju zajame širši rang pojavov. Eden izmed avtorjev (Musek, 1978) meni, da je konitivne in simbolne procese treba genetično povezati s temeljno človekovo spoznavno kapaciteto, da namreč opaža podrobnosti in razlike med pojavi. Ko človek izdvoji, identificira neki predmet, ga zajame v rangu možnih odnosov do drugih predmetov. Hkrati ko izdvaja, človek tudi grupira in tako obenem vzpostavlja možnosti za reprezentativno označevanje (odnos simbol — referenca) ter možnosti za posploševanje, tvorbo pojmovnih razredov in seveda tvorbo metafor.

Miselnega procesa, ki je v bistvu spoznavni, hevristični proces, torej ni možno razvojno in po naravi strogo ločevati od procesov tvorbe in uporabe metafor. V oblikovanju pojmov, tega osnovnega miselnega gradiva, sta že obseženi tako funkcija označevanja kot funkcija reliranja, odnosnega presojanja, presojanja po podobnosti. Prednost takšnega pogleda na odnos med metaforičnim ter nemetaforičnim je brez dvoma predvsem v tem, da uspeva najti zvezo med diskurzivnim mišljenjem na eni strani ter analogiziranjem, intuicijo in metaforičnimi procesi na drugi strani. Pomenski procesi so dinamični in odpirajo možnosti tako za relativno fiksiranje pomena (torej možnost označevanja) kot za pomenske prenose.

Osebne izkušnje in naravnanosti (interesi, stališča, želje, intencije, vrednote, navade itn.) vplivajo vsekakor že in statu nascendi na to, kako in v kakšnih smereh se bodo usmerjali procesi pomenskega prenašanja. Med osebnostjo na eni strani in vsebino metaforičnih procesov na drugi strani je intimna notranja povezanost. Ta povezanost se lahko pokaže na dokaj splošni, če ne kar univerzalni ravni,namreč v tvorbi t. i. »univerzalnih« simbolov (Fromm, 1951), ki odražajo univerzalne, vsečloveške zakonitosti v zapažanju odnosov med konkretnim in abstraktnim. Pokaže pa se seveda lahko tudi na diferencialni ravni, ko pride do

tvorbe in uporabe simbolov, ki so izrazito relativirani glede na specifične osebnostne značilnosti posameznikov.

Naše študije kažejo, da so tudi dominantni kulturni simboli mnogopomenski in da se v njih odražajo karakteristike posameznikove osebnostne strukture (Musek, 1977; 1978). Ob teh ugotovitvah se takoj porode zanimiva teoretična in praktična psihološka vprašanja. Med njimi je vprašanje, kateri vidiki osebnostnega delovanja se povezujejo z vsebinskimi vidiki metaforičnega pomena. Posebno važno bi bilo videti, če so med temi osebnostnimi kategorijami tudi tiste, ki so pomembne z diferencialno psihološkega in psihodiagnostičnega gledišča. Če bi bilo temu tako, bi odkrivanje omenjenih zvez vsekakor lahko imelo tudi praktično uporabno vrednost. Za nekatere aspekte metaforične simbolike je takšna uporabnost tudi že izkazana (Kahn, 1953).

Pričujoča raziskava skuša odgovoriti prav na vprašanje, ali so vsebinski vidiki metaforične simbolike (metaforičnega pomena) povezani z naslednjimi področji osebnostnega delovanja: (1) s področjem temeljnih dimenzij osebnosti, (2) z nekaterimi osnovnimi komponentami intelektualnega delovanja, (3) s šolskimi dosežki in (4) z značilnostmi socialnega delovanja posameznikov.

Ob tako zastavljeni raziskavi pa takoj trčimo še na drugo problemsko razsežnost. Tako osebnost kot metaforična simbolika sta razvojna pojava. Nikakor ni vseeno, na kateri razvojni stopnji proučujemo njuno soodvisnost. Tu je morda še posebno zanimivo vprašanje, kakšen je odnos med osebnostnim delovanjem in metaforično simboliko v obdobju adolescence, ki je z ene strani kritično za oblikovanje osebnosti, po drugi strani pa metaforične kategorije še niso izrazito fiksirane, čeprav so že formirane.

METODA

Poskusne osebe: V nalogo smo vključili poskusne osebe iz dvajsetih osnovnih šol v Sloveniji. Vse poskusne osebe so bile učenci in učenke osmih razredov rednih osnovnih šol v šolskem letu 1976. Zajeli smo naslednje šole: Murska Sobota, M. Bistrica, Beltinci, Črenšovci, Frankolovo, Ponikva, Celje, Celje-Hudinja, Cerklje na Gorenjskem, Šenčur, Jesenice, Škofja Loka, Železniki, Stična, Višnja gora, Prestranek, Postojna, Ljubljana in Žalec. V nalogo smo vključili samo tiste učence omenjenih šol, ki so imeli kompletne rezultate. Celotni numerus poskusnih oseb je znašal 655 učencev obeh spolov v starosti 14—15 let.

Postopek: Vse testiranje smo izvedli v skladu z navodili za aplikacijo posameznih preizkušenj, šolske ocene in rezultate testov iz DaT serije pa smo dobili iz razrednih dokumentacij.

Instrumenti: V nalogo smo vključili naslednje instrumente: Test mehanskih odnosov (TMO), iz DAT serije test abstraktnih odnosov, test besednih odnosov in test spacialnih odnosov, Hannesov vprašalnik, ki zajema lestvice nevrotičnosti, ekstraverzije in iskrenosti, test koncentracije in dosežka (TKD), ter test socialnih stališč (TSS), ki zajema naslednja področja: socialna zaželjenost, socialna zrelost, sociabilnost in osem kvalitativnih kategorij — inter-socialnost, ekstra-socialnost, kon-socialnost, dia-socialnost, ana-socialnost, kata-socialnost, epi-socialnost,

psevdo-socialnost; / lista za osnovne podatke o poskusnih osebah ter formular za metaforične odgovore.

Statistična analiza: Vse rezultate naloge smo obdelali na RRC v Ljubljani in to z uporabo statističnih Q paketov SS, STATJOB in SPSS. Izračunali smo elementarne statistike, testirali normalnost distribucij, testirali razlike z analizo variance ter računali povezave s Pearsonovimi koeficienti korelacije. Vse postopke smo uporabljali v skladu s pogoji, ki so potrebni za aplikacijo le-teh.

Da bi bili rezultati čimbolj razumljivi, jih podajamo v močno strnjeni obliki.

REZULTATI IN DIKUSIJA

Rezultati raziskave so sumarno prikazani v tabeli 1. Ta zbirna tabela kaže podatke o rezultatih analiz variance za posamezne kategorije simboličnih odgovorov (kategorije metaforičnih pomenov, ki jih poskusne osebe pripisujejo posameznim simbolom) glede na različne psihološke spremenljivke: šolske ocene, sposobnosti, osebnostne dimenzije in značilnosti socialnega obnašanja in doživljanja. V tabeli so zajeti samo tisti odgovori, ki so bili dobljeni pri zadostnem številu poskusnih oseb, da je izračunavanje razlik s pomočjo analize variance še statistično upravičeno. Kategorije metaforičnih odgovorov pri različnih simbolih (zvezda, križ ... itn.) so v tabeli navedene v vrstah, kategorije uporabljenih psiholoških spremenljivk (ocene, sposobnosti, ... itn.) pa se nahajajo v kolonah. Okno, kjer se križata vrsta in kolona, pomeni povprečno vrednost na ustrezni testni spremenljivki pri osebah, ki so na navedeni simbol odgovorile z ustrezno varianto metaforičnega pomena. Prazno okence pomeni, da se povprečna vrednost teh oseb pri ustrezni spremenljivki bistveno ne razlikuje od vrednosti oseb, ki so odgovorile drugače; z drugimi besedami povedano, metaforični odgovor v tem primeru ni »simptomatičen« niti v pozitivni, niti v negativni smeri. Znak »plus« pomeni, da je dosežek pri osebah, ki so dale ustrezni odgovor, pomembno višji, znak »minus« pa pomeni, da je dosežek pomembno nižji kot pri osebah, ki so odgovorile drugače. Če razlika sicer ne doseže kritičnega nivoja pomembnosti, pač pa se mu približuje, tako da lahko govorimo o tendenci k pomembnosti, sta smerna znaka postavljena v oklepaj. Iz tabele je npr. razvidno, da je dosežek na testu presojanja mehanskih odnosov (TMO, četrta kolona) pri osebah, ki so na simbol zvezda odgovorile nesmiselno, ali pa sploh niso dale odgovora, pomembno nižji (znak —) kot pri osebah, ki so odgovorile drugače.

Vsebinska analiza rezultatov, prikazanih v tabeli 1, nam pokaže marsikaj zanimivega. Glede na uporabljene psihološke spremenljivke bomo odgovore poskusnih oseb spet razčlenili v štiri skupine: šolske ocene, sposobnosti, osebnostne dimenzije in socialne značilnosti.

Začnimo s področjem šolskih ocen. Skoraj presenetljivo je, da se šolske ocene, ki na prvi pogled nimajo dosti skupnega s projekcijami metaforičnega pomena, s tem pomenom vendarle na mnogih mestih pomembno povezujejo. Res pa teh povezav ni vselej lahko interpretirati. Stvari postanejo nekoliko razumljivejše, če

TABELA 1

SIMBOLI	PSIHOLOŠKE SPREMENLJIVKE / KATEGORIJE METAFORIČNEGA POMENA	FIZIKA	MATEMAT.	GLOBAL	TMO	ABS	BESEDNI	SPACIALNI	TKD	NEURO 1	NEURO 2	NEURO 3	EXTRA 1	EXTRA 2	EXTRA 3	Iskrenost (24)	INTER	EXTRA	CON	PSEUDO	DIA	EPI	ANA	KATA	SE	SR
ZVEZDA	nič, nesmisel sreča, slava, veselje svoboda, neodvisnost ostalo				—				— — +					+						—	+	+	+		— +	
KRIŽ	trpljenje, mučenje, smrt nič, nesmisel ostalo																				(+)				(+) — (+)	
	vera, pobožnost težava, nesreča, trpljenje, uničenje													+												
ČRNA BARVA	smrt ostalo							+	+							+					+		+	+		+
	žalost, žalovanje ostalo						+		+							+		+	+		+		+		+	+
MOŽGANI	misli, premišljevanje, razmišljanje, mišljenje ostalo	(+)							(+)	(+)	(+)	(+)									(+)				(+)	
	pamet, pametnost ostalo		+							+	+	+								+	+				+	+
KAČA	sovraštvo ostalo			+	+	+		+					+			+							+			+
	strup, strupenost sovraštvo, zvitost, pretkanost, hudobnost, zloba, hinavstvo ostalo	+	+	+ —	—	—	+				(—) (+)	(—) (+)			(—) (+)		+		(—)		+	+	+		— +	(—)
	strup, strupenost, sovraštvo, hudobnost, zloba ostalo	+	(+)	+			(+)			(+)		(+)					(+)		(+)		(+)				(+)	(+)
SRCE	ljubezen ostalo	(+)	+				(+)	+					(+)	(+)	(+)	(+)		(+)			(+)			(+)		
VRTNICA	lepota, krasota		(+)		(+)	(+)							+													
	nič, nesmisel ostalo	(+)	(+)	(+)				(+)	+ +					+			(+)	(+)	(+)		(+)	+				
LUC	svetloba, svetlost, razsvetljenost ostalo	(+)								+	(+)	+					(+)				(+)		+		(+)	
	svetloba, svetlost, razsvetljenost upanje, nada, hrepenenje ostalo	+	(+)	(+)			(+) (—)		(+)	+ —	+ —	+ —											—			
OGENJ	vročina, toplota, toplina ostalo														+	(+)	(+)	(+)						+		
	upor, uporност, bojevitost vstaja, razburjenost, borbenost, borba ostalo			(+)	(+)	+ +	+ +	(+)			(+)	(+)														
	vročekrvnost, razgibanost, živahnost, nemir, strast, vnema, gorečnost ostalo				(+)		(+)	+						(+)	(+)	(+)		(+)								
	vročina, toplota, toplina upor, uporност, bojevitost, vstaja razburjenost, borbenost, borba vročekrvnost, razgibanost, živahnost, nemir, strast, vnema, gorečnost boj, strahota, vojna, pekel, uničenje nič, nesmisel ostalo				(+) (+) (—) (—)	+	+	— —	+				+ + —			(+)										
KLETKA	nič, nesmisel ostalo	+	(+)	(+)					(+)											(+)	(+)					+
	zaprtost ostalo					+																				
	suženjstvo, zatiranje, nesvoboda, podjarmljenost ostalo	(+)		+				+								+					(+)					(+)
	jeza, zapor, ujetost, ujetništvo ostalo				(+)											(+)										
MRAVLJA	delavnost ostalo								(+)		+	+												(+)	(+)	
	nič, nesmisel ostalo	+ +	+	+ +	+	+	+	+													+					
	marljivost ostalo	(+)	(+)	+ +	(+)		(+)	+ +					(+)	+		(+)								(+)		
PTICA	nič, nesmisel ostalo	(+)	(+)	(+)		+ +	+ +											(+)	(+)	+ +						+ +
	let, letanje ostalo					(+)		+	+						(+)		(+)	+			(+)	+			(+)	+

SIMBOLI	PSIHOLOŠKE SPREMENLJIVKE / KATEGORIJE METAFORIČNEGA POMENA	FIZIKA	MATEMAT.	GLOBAL	TMO	ABS	BESEDNI	SPACIALNI	TKD	NEURO 1	NEURO 2	NEURO 3	EXTRA 1	EXTRA 2	EXTRA 3	faktorni (24)	INTER	EXTRA	CON	PSEUDO	DIA	EPI	ANA	KATA	SE	SR
PTICA	prostost ostalo				(+)									(+)			(+)			(+)				+		+
	svoboda ostalo		(+)												(+)	(+)	+ +				(+)	(+)	(+)	(+)	+	
	prostost, svoboda ostalo				+	+											(+)			(+)		(+)	(+)		+ +	+
SVETLOBA	upanje, nada, žarek ostalo		(+)		(+)										(+)											
	življenje, vir življenja ostalo			(+)					(+)								+					(+)	(+)	(+)		
	razsvetljenje, luč, dan ostalo		(+)		(+)	(+)								(+)					(+)						(+)	
	nič ostalo	(+)			(+)				(+)					+							(+)					
	življenje upanje, nada, žarek razsvetljenje, dan, luč ostalo				+ —	+ —								+ —	— —	+										
POMLAD	veselje, radost ostalo			(+)		(+)	+	(+)	(+)	(+)																
	prebujanje, začetek ostalo	(+)	(+)	(+)	+		(+)	+		(+)						(+)						(+)				
	mladost ostalo												+		+	+		(+)				(+)		+	(+)	
	ljubezen ostalo									+						+										
LEV	nič, nesmisel ostalo	+	(+)	+			+ +										+	(+)	+							(+)
	kralj, poglavar, gospodar, gospodovalnost ostalo					+														(+)						(+)
	moč, velikost, mogočnost, veličanstvo ostalo					+	+						(+)		(+)			(+)								
	moč, velikost, mogočnost, veličanstvo kralj, poglavar, gospodar, gospodovalnost nič, nesmisel ostalo	+ +		(+) (—) (—)			+ +										(—) (—)		(—)							
ROŽA	lepota ostalo																	(+)					(+)			(+)
ZARJA	čistost, sij, svetloba, svit ostalo		(+)	(+)	(+)					(+)	(+)	(+)							(+)							
	prebujanje ostalo	(+)																	(+)	+	+					
	veselje ostalo													+							+	(+)	(+)		+	(+)
	lepota ostalo	(+)	+	(+)		+		(+)													(+)	+	(+)	(+)		
	prebujanje, začetek, prerojenje, rojstvo ostalo					(+)	(+)		+		(+)	(+)			(+)		+		+		+		(+)			(+)
	upanje, hrepenenje, nov lep dan, prihodnost ostalo	+				(+)		(+)	(+)							+ +					(+)	+ +		+ +	+	
KRI	borbenost, upornost, borba, bitka ostalo			(+)				(+)		+				(+)			(+)	+			(+)					
	vojna ostalo				+								+	+												
	sovraštvo, maščevanje, krvoločnost ostalo								(+)	+	(+)	+					(+)	(+)		(+)			(+)			+
ČEBELA	nič, nesmisel ostalo				+	(+)	(+)		(+)					(+)					(+)			(+)			(+)	(+)
	marljivost ostalo	(+)	+	(+)	(+)	+ +		+ +		+	(+)	(+)									(+)					
	pridnost ostalo				+		(+)	(+)		+ +	+ +	+ +		+			+						(+)	(+)	+	
	delo, delavnost, delavka ostalo					+					(+)	(+)														
CVET	nič, nesmisel ostalo				(+)									+			(+)				(+)					
	lepota, barvitost ostalo		(+)	+		(+)	(+)	+											(+)	(+)						(+)
	ljubezen, prijateljstvo ostalo	(+)		(+)				(+)									(+)									

SIMBOLI	PSIHOLOŠKE SPREMENLJIVKE / KATEGORIJE METAFORIČNEGA POMENA	FIZIKA	MATEMAT.	GLOBAL	TMO	ABS	BESEDNI	SPACIALNI	TKD	NEURO 1	NEURO 2	NEURO 3	EXTRA 1	EXTRA 2	EXTRA 3	3drenost (24)	INTER	EXTRA	CON	PSEUDO	DIA	EPI	ANA	KATA	SE	SR
ŽAREK	upanje, hrepenenje ostalo				+	(+)	(+)		++				(+)						(+)	(+)						++
	nič, nesmisel ostalo			+	+	+		+	+						+						+	+	+		+	
	sreča, veselje, trenutek ostalo												(+)		(+)				(+)	(+)	+	(+)	(+)		(+)	
PUŠČAVA	samota, osamelost ostalo		(+)						(+)		(+)	(+)				(+)	+		(+)		(+)				+	
	pustoš, praznost, smrt, trpljenje, nesreča, žalost, obup ostalo	(+)	+				+	(+)			(+)			(+)					(+)						(+)	(+)
ISKRA	upanje, nada ostalo						(+)		+	(+)	(+)	+						(+)						(+)		
	nič, nesmisel ostalo	(+)			(+)	(+)								(+)								(+)				
TEMA	strah, bojazen, utesnjenost, krivda, bolest ostalo	++	+	+							+	+				+	+		++		+				+	
	nič, nesmisel ostalo												+													
OKOVI	sužnjstvo, sužnj, zasužnjenost ostalo			(+)	+		(+)			(+)	(+)	(+)					+							(+)		
	ujetost, ujetništvo ostalo		+	(+)		+	(+)	(+)		(+)	++	++	(+)					(+)						(+)		(+)
	nič, nesmisel ostalo	+	(+)	+	(+)	(+)	+	(+)	(+)				(+)					(+)		+	(+)		+	(+)		(+)	(+)
RDEČA BARVA	revolucija, delavstvo, boj, upornost, komunizem, borbenost ostalo			(+)		+	++	(+)		++	+	++				(+)	+	+								(+)
	ljubezen, zaljubljenost ostalo									(+)				(+)			(+)			(+)						
JUTRO	začetek ostalo	(+)		+	(+)	(+)			(+)					(+)								(+)		(+)	(+)	
	prebujanje, vstajanje ostalo														(+)		(+)	(+)			(+)	(+)	(+)		+	
	novo življenje, rojstvo ostalo				+	(+)							(+)							+						
	nič ostalo						(+)							+							+	(+)			(+)	
	mladost ostalo				(+)			++		(+)		(+)	+													
KRSTA	smrt, mrlič ostalo	(+)				+							+				(+)							(+)		
CVETNI POPEK	nič, nesmisel ostalo	(+)	+	(+)		+	(+)	(+)	(+)								(+)		+							
	mladost, mlado življenje, otroštvo ostalo			(+)		(+)							(+)			(+)										
	oživljanje, prebujanje ostalo								++	(+)	(+)	(+)	(+)		(+)			++		(+)		(+)				
	začetek življenja ostalo	(+)			+								+				(+)					(+)	(+)			
SONCE	svetloba, sij ostalo	(+)						(+)		(+)		(+)														
	življenje, vir ostalo			(+)						++	(+)	++				(+)							(+)	(+)		
	veselje, radost, razgibanost ostalo	(+)		(+)					++									(+)								
	sreča ostalo	+	(+)	(+)	+	(+)	(+)	+			(+)															

upoštevamo hkrati tudi podatke z drugih psiholoških področij. Zelo verjetno je, da na šolske ocene vplivajo tako sposobnosti (v pozitivnem smislu) kot tudi osebnostne in socialne značilnosti (v pozitivnem in negativnem smislu). Pri postavkah, kjer je torej izkazana korelacija oziroma razlika na teh področjih, bi lahko pričakovali, ali vsaj ne bi mogli biti presenečeni, če bi se takšna korelacija oziroma razlika odrazila tudi pri šolskih ocenah.

V nekaterih primerih kaže, da je res tako. Nekateri metaforični odgovori, ki so indikativni za šolske ocene, hkrati korelirajo pozitivno z značilnostmi, ki same pozitivno vplivajo na učni uspeh (predvsem sposobnosti, nekatere socialne značilnosti, morda tudi ekstravertnost), po drugi strani pa negativno korelirajo z značilnostmi, ki so tudi same v negativni korelaciji z ocenami (nevroticizem, nekatere socialne lastnosti). To opazimo npr. pri kategorijah kača-sovraštvo, kača-strup(enost), luč-upanje &, mravlja-ostalo, lev-ostalo, lev-moč, zarja-lepota, čebela -marljivost, mravlja-marljivost, žarek-ostalo, tema-ostalo, okovi-ostalo, cvetni popek-ostalo, sonce-sreča in morda še katerih.

Misliti daje tudi podatek, da se kot signifikantna kategorija tako pogosto pojavlja kategorija »ostalo«. Ta kategorija namreč večkrat združuje odgovore, ki so sicer dobri metaforični odgovori (torej nasprotno kot nesmiselni odgovori), vendar pa so relativno redkejši. Pričakovati torej smemo, da bo v tej kategoriji kar precej oseb, ki kažejo večjo miselno originalnost in diferenciranost in tako postane spet bolj razumljiva zveza med metaforično kategorijo ter šolskimi ocenami iz fizike, matematike ter povprečno šolsko oceno.

Glede na populacijo, ki jo zajema raziskava, je na podane metaforične kategorije treba še vedno gledati v nekem smislu razvojno. Tako je po vsej verjetnosti nesposobnost dati »dober« odgovor, torej nezmožnost ustrezno dojeti bistvo metaforičnosti, v tej starosti prav lahko znak manjših sposobnosti in manjše intelektualne diferenciacije (videli bomo še, da se kategorija nič—nesmisel večkrat negativno poveže z mentalnimi dosežki). Dajanje dobrih, a hkrati pogostih (dominantnih, »vulgarnih«) metaforičnih oznak je lahko v tem razvojnem smislu znak uspešne intelektualne integriranosti, a dajanje ravno tako dobrih, toda še izvirnejših odgovorov, je lahko celo znak nadpovprečnih sposobnosti.

Rezultati na področju sposobnosti so prav zato še posebno zanimivi. Ti rezultati so merjeni z dosežki na štirih testih: test presojanja mehanskih odnosov (TMO), test presojanja abstraktnih odnosov (ABS), test presojanja besednih odnosov (BESED) in test presojanja prostorskih odnosov (SPAC). V to skupino sodi še test koncentracije in dosežkov (TKD). Že omenjena kategorija »nič, nesmisel« se včasih negativno povezuje z dosežki na teh preizkušnjah, tako npr. pri simbolih zvezda, ogenj, lev, vrtnica, mralja, ptica, čebela, žarek, okovi in cvetni popek. Negativno so povezane z dosežki še naslednje kategorije: zvezda-svoboda, neodvisnost; kača-ostalo, razen strup & sovraštvo; ogenj-boj &, ogenj-ostalo, svetloba-razsvetljenje &, pozitino pa so povezane kategorije črna barva-ostalo razen smrt; črna barva-žalost, žalovanje; kača-strup, srce-ljubezen, vrtnica-ostalo, luč-upanje &, ogenj-upor &, ogenj-vročekrnost &, mravlja-marljivost, mravlja-ostalo, ptica-ostalo, pomlad-ostalo, pomlad-prebujanje &, lev-ostalo, lev-moč &, zarja-lepota, zarja-prebujanje &, čebela-marljivost, čebela-pridnost, cvet-lepota, žarek-upanje &, žarek-ostalo, puščava-pustost &, iskra-upanje &, okovi-ujetost, okovi-ostalo, rdeča barva-reolucija &, jutro-začetek, jutro-ostalo, jutro-mladost, cvetni popek-ostalo, cvetni popek-prebujanje &, sonce-eselje in sonce-sreča.

Očitno se torej nekatere kategorije metaforičnega pomena povezujejo s sposobnostmi in s primarnimi faktorji inteligentnosti. Morda je na tej, doraščajoči stopnji ta povezanost še večja kot pri odraslih, kjer je razumevanje metaforičnih odnosov že bolj ustaljeno in utrjeno. Zdi se, da so nekatere metaforične vsebine

prav simptomatične za razvoj mentalnih sposobnosti, tako da jih posameznik običajno osvaja šele na dani stopnji razvojne diferenciacije teh sposobnosti. Čisto možno je npr., da se na določeni razvojni stopnji nekatere metaforične komponente že dojamejo, medtem ko postanejo druge razumljive šele kasneje. Tako bi lahko verjetno posebej govorili o razvoju metaforičnega presojanja (doumevanja metaforičnih odnosov), ki prav lahko korelira z drugimi vidiki intelektualnega razvoja.

Povedano lahko ilustriramo s primeri iz pričujoče raziskave. Če si zastavimo nalogo povedati, kaj simbolizira oziroma »predstavlja« luč, ogenj, pomlad, kri itn., so razvojno najlažje rešitve tiste, pri katerih se preneseni pomen inducira s pomočjo asociacij ter konkretnih ali pa funkcionalnih karakteristik simbola. Verjetno je npr. povezava ogenj-vročina razvojno manj diferencirana od povezave ogenj-vojna, ta pa spet manj diferencirana kot povezava ogenj-strast. Seveda pa je spričo močnega kulturnega vtiskovanja metaforičnih pomenov pričakovati, da te strukturalno razvojne zakonitosti ne bodo vedno povsem jasne in razvidne.

Med osebnostnimi dimenzijami, ki smo jih zajeli v raziskavi, si na prvem mestu oglejmo čustveno labilnost oziroma nevroticizem (NEVR 1, NEVR 2, NEVR 3). To je hkrati prva od obeh temeljnih osebnostnih dimenzij, kjer so bile povezave z metaforičnim simbolizmom že raziskane, vendar na drugačni populaciji (Musek, 1977).

S čustveno labilnostjo ali nevroticizmom so povezane naslednje kategorije metaforičnega pomena: možgani-pamet, pametnost; luč-svetloba &, mravlja-ostalo, pomlad-ljubezen, kri-sovraštvo &, čebela-pridnost, iskra-upanje &, tema-strah, okovi-ostalo razen ujetost, rdeča barva-revolucija &, sonce-ostalo razen življenje. Pri vseh teh kategorijah gre za pozitivno koreliranje, poskusne osebe, ki so dajale neštete odgovore, so torej v povprečju pomembno bolj čustveno labilne kot druge poskusne osebe.

Z drugo osebnostno dimenzijo, ekstravertnostjo, pa so v pozitivni smeri povezane kategorije ogenj-ostalo razen vročina, mravlja-marljivost, pomlad-ostalo razen mladost, kri-vojna, žarek-nič, nesmisel.

Iz zbirne tabele je razvidno, da se posamezne pomembne razlike pojavljajo tudi znotraj različnih komponent nevroticizma (NEVR 1 in NEVR 2) in ekstravertnosti (EXT 1 in EXT 2). Razmeroma pogosto se na tem področju pojavljajo tudi nesignifikantne tendence.

Zanimivo je, da se številne metaforične kategorije povezujejo tudi s težnjo k neiskrenosti (LY, »skor lažnivosti«). To so npr. črna barva-smrt, črna barva-ostalo razen žalost &, kača-ostalo razen sovraštvo, kletka-suženjstvo, svetloba-življenje, pomlad-mladost, pomlad-ostalo razen ljubezen, zarja-upanje, krsta-ostalo razen smrt. Ti odgovori so simptomatični za povečano težnjo k neiskrenosti, so pa tudi kategorije, ki kažejo nasprotno, namreč signifikantno višjo iskrenost, tako npr. svetloba-upanje in svetloba-ostalo.

Spričo že znanih ugotovitev na drugem populacijskem vzorcu (Musek, prav tam) ne presenečajo povezave metaforičnega pomena z osebnostnimi dimenzijami. Tako se pri relativno povečani čustveni labilnosti pogosteje pojavijo odgovori, ki se nanašajo na konfliktne vsebine (npr. tema-strah &, kri-sovraštvo &, rdeča barva-revolucija & idr.), pojavi pa se tudi izogibanje določenim sicer frekventnim

TABELA 2

Korelacije med simptomatskimi lestvicami metaforičnega pomena in ustreznimi psihološkimi spremenljivkami

	FIZIKA	MATEM.	GLOBAL	TMO	ABS	BES	SPACIALNI	TKD	NEVR 1	NEVR 2	NEVR 3	EXT 1	EXT 2	EXT 3	LY	INTER	EXTRA	CON	PSEUDO	DIA	EPI	ANA	KATA	ZE	ZR
SKOR OC	.35	.39	.42	.09	.31	.31	.33	.13	-.15	-.15	-.16	.04	.01	.00	-.02	.09	-.01	.11	-.03	-.13	-.10	-.00	-.06	.07	.17
SKOR FI	.40	.26	.35	.10	.19	.30	.19	.19	-.13	-.15	.16	.03	-.07	.10	.03	.21	-.07	.13	-.03	.02	.07	.11	-.03	-.06	.20
NSKOR OC	-.43	-.32	-.39	-.13	-.22	-.33	-.09	-.14	.09	.17	.15	-.01	.00	.09	-.04	-.07	.11	-.12	.13	-.03	-.16	-.11	-.07	.06	-.22
SKOR AB	.21	.25	.29	.07	.46	.36	.23	.14	-.01	-.06	-.03	.00	-.04	-.01	-.12	.29	.15	-.02	.13	-.10	-.01	-.03	.09	-.10	.13
SKOR BE	.18	.22	.19	.06	.30	.44	.16	.01	.03	-.10	-.04	-.01	-.02	-.08	-.13	.27	-.03	.18	-.02	.06	.10	.13	-.09	-.17	.03
SKOR SP	.30	.33	.40	.26	.24	.28	.47	.04	-.04	-.01	-.04	-.04	.01	-.05	.02	.01	.11	.06	-.06	-.18	-.09	.03	.00	.01	.11
SKOR DO	.12	.09	.13	.07	.16	.18	.10	.47	-.05	-.02	-.02	.03	-.13	.05	.07	.21	-.19	.18	.15	-.03	-.09	.15	-.09	.00	.19
NSKOR DO	-.06	-.09	-.12	-.01	-.10	-.12	.11	-.32	.00	-.05	-.05	.08	.25	.05	.07	-.18	.17	-.11	.09	.08	.19	-.12	.12	-.11	-.18
SKOR N1	-.01	-.07	.02	.07	.12	.20	-.05	.08	.44	.35	.42	.01	.00	.03	.07	.24	-.17	.16	-.10	.09	.11	.21	.02	-.13	.12
SKOR N2	-.08	.17	-.05	.07	.07	.12	-.06	.05	.30	.40	.37	-.08	.08	.11	-.08	.22	-.05	.19	-.03	.03	.06	.09	.07	-.17	.03
SKOR N3	-.07	-.12	-.03	.03	.03	.17	-.02	.10	.37	.40	.43	.03	-.01	.06	-.10	.21	-.12	.19	-.08	.09	.10	.18	-.01	-.14	.08
SKOR E1	.09	.08	.14	.16	.18	.12	.07	.11	-.01	.02	-.00	+301	.15	.20	-.01	.11	-.02	.04	.10	.13	.02	.07	.14	-.18	-.07
SKOR E2	.11	.10	.02	-.03	-.01	.11	-.10	-.01	.02	.01	-.02	.14	.41	.113	.00	.07	.01	.02	.09	.16	.15	.14	.08	-.22	-.11
SKOR LY	-.05	.17	.32	.03	-.01	.06	-.05	-.05	-.09	.12	-.04	.05	.01	-.09	.41	-.08	.03	.05	.01	-.02	.03	-.04	.38	-.06	.14
SKOR INTER	.03	-.01	.01	.19	.14	.22	.02	.08	.14	.13	.13	.07	.11	.06	-.07	.43.	.01	.24	.03	.15	.13	.21	.03	-.30	.05
SKOR DIA	.06	.16	.01	.01	.02	.17	-.02	-.04	-.02	-.16	-.12	.07	.18	-.01	-.05	.22	.04	.17	.06	.34	.27	.28	-.01	.33	.02
SKOR ANA	.05	.10	.04	-.01	.07	.21	.05	.05	.19	.07	.14	-.04	-.08	-.12	-.10	.27	-.13	.17	-.05	.27	.17	.39	-.12	-.22	.15
SKOR EP I	.06	.03	.00	-.02	-.04	.09	-.15	.22	-.04	-.10	-.11	.08	.18	-.09	.05	.05	.10	.06	.06	.31	.37	.17	.12	-.33	-.06
SKOR KATA	-.15	-.08	-.11	-.09	-.06	-.05	-.09	-.15	.12	.07	.11	-.04	-.24	.18	-.01	-.01	.07	.10	-.02	.16	.02	.38	.05	.02	.02
SKOR SE	-.06	-.12	-.10	-.10	.01	-.11	.01	.05	.05	.09	.08	.01	.02	.10	.04	.26	.01	-.20	-.03	-.24	-.21	-.23	-.11	.39	.05
NSKOR SE	-.00	-.01	-.05	-.00	-.01	.15	-.10	-.12	.12	.17	.12	.02	.26	.03	.02	.30	.02	.24	.08	.32	.32	.32	.14	-.48	-.05

kategorijam (npr. okovi-suženjstvo namesto ujetost &, sonce-ostalo namesto življenje, luč-svetloba namesto ostalega, možgani-pamet ostalega ipd.).

Iz zbirne tabele rezultatov so razvidne tudi povezave kategorij metaforičnega pomena s psihosocialnimi potezami, ki smo jih merili s testom socialnih stališč (TSS; prirejeno po vprašalniku SET, Hogrefe, Göttingen). Tu sta pomembni predvsem obe globalni karakteristiki, socialna zaželjenost in socialna zrelost (SE in SR). Prva se pomembno povezuje v pozitivni smeri s kategorijami zvezda-svoboda, črna barva-žalost, možgani-pamet, kača-ostalo razen strup in sovraštvo, ptica-prostost, svoboda; zarja-ostalo razen veselje in prebujanje, čebela-pridnost, žarek-ostalo razen nič, nesmisel; puščava-samota, tema-ostalo, razen strah, jutro-prebujanje &. To pomeni, da poskusne osebe, ki so dajale omenjene odgovore, svoje obnašanje v večji meri prilagajajo glede na to, ali je takšno obnašanje socialno zaželjeno, ali ne.

Takšno interpretacijo potrjuje tudi analiza nevedenih metaforičnih kategorij. To so skoraj po vrsti najpogostejši, »vulgarni« odgovori in pa odgovori, ki tudi sami pomenijo nekaj socialno zaželjenega in spremenljivega. Poskusne osebe z višjim skorom SE torej med različnimi možnostmi izbirajo odgovore, ki so bolj zaželjeni in pričakovani, izdajajo tudi v izboru metaforičnih referenc svoja prejkone konformna stališča.

Poteza SR, ki predstavlja socialno zrelost in avtonomnost (in je zato v nekaterih pogledih nasprotna potezi SE), pa se pozitivno povezuje z naslednjimi kategorijami: črna barva-žalost, črna barva-ostalo razen smrt, možgani-pamet, kača-sovraštvo, kletka-ostalo razen nič, nesmisel; ptica-ostalo razen nič, nesmisel; ptica-prostost, svoboda; ptica-ostalo razen let(anje), kri-sovraštvo, žarek-upanje. Morda je tu po svoje prav značilen izbor kategorije prostost in svoboda, ki je sicer izrazito dominanten šele pri odraslih. Drugače pa poskusne osebe z visokim skorom SR očitno nagibajo k izbiri manj »prijetnih« in konformnih pomenov, če se jim ti zdijo primerni in se nikakor ne oklepajo vulgarnih odgovorov.

Različne kategorije metaforičnega pomena lahko razvrstimo glede na njihovo simptomatsko vrednost. Če npr. združimo vse kategorije, ki se pomembno povezujejo s potezo nevroticizma, dobimo nekako »lestvico nevroticizma«, na kateri dosežejo posamezne poskusne osebe določeno točkovno vrednost, ustrezno številu simptomatičnih odgovorov, ki jih je ta poskusna oseba dala znotraj takšne lestvice.

Zbirna tabela 2 nam prikazuje korelacije takšnih skornih vrednosti za posamezne lestvice z dejanskimi dosežki na uporabljenih psiholoških preizkušnjah. Simptomatske lestvice so izdelane pri tem za vsa področja, kjer smo dobili zadostno število indikativnih metaforičnih kategorij, ne glede na to, ali gre za kategorije, ki pozitivno korelirajo s psihološko spremenljivko, ali pa za kategorije, ki negativno korelirajo. Zato se poleg »pozitivnih« skorov (lestvic), pojavlja tudi nekaj »negativnih«.

Z analizo tabele 2 pridemo do prav zanimivih ugotovitev. Korelacije med psihološkimi spremenljivkami in ustreznimi simptomatskimi skori so po pričakovanju vse po vrsti pomembne in se gibljejo med vrednostima 0,30 ter 0,50. To pa pomeni, da simptomatski skori oziroma simptomatske lestvice v kar znatni meri merijo iste dejavnike kot ustrezne testne spremeljivke. Delež kovariance

obsega v večini primerov vrednosti med 0,20 in 0,24. Če pomislimo, da se veljavnostni koeficienti psihometričnih sredstev običajno gibljejo med 0,30 in 0,80 in da so pri tem vrednosti nad 0,50 že redkejše, potem so dobljene korelacije že vredne upoštevanja. Z nadaljnjo selekcijo simptomatskih kategorij bi bilo mogoče stopnjo korelacije še povečati, tako da bi na tej osnovi lahko povsem realno govorili o možnostih konstrukcije novega psihodiagnostičnega sredstva. Psihodiagnostični instrument, ki bi temeljil na vrednotenju metaforičnih pomenskih kategorij, bi bil še zlasti uporaben, ker bi kot je videti zajel zelo široko področje merjenih značilnosti (od mentalnih dosežkov do različnih osebnostnih potez, stališč itn.).

Rezultati raziskave v celoti vsekakor dovoljujejo zaključek, da se navedeni oziroma izbrani metaforični pomeni simbolov pri pričujoči populaciji povezujejo z uporabljenimi psihološkimi kategorijami, šolskim znanjem, mentalnimi dosežki, osebnostnimi dimenzijami ter psihosocialnimi karakteristikami. Te povezave dosegajo vrednost, ki daje osnovnim pomenskim komponentam metaforične simbolike (vsaj glede vzorca uporabljenih simbolov) psihodiagnostično veljavo. Korelacije med psihološkimi spremenljivkami ter simptomatskimi metaforičnimi odgovori so nekako v območju običajnih veljavnostnih koeficientov. Rezultati raziskave bi potemtakem lahko služili kot osnova za izdelavo razmeroma širokega psihodiagnostičnega sredstva, posebej če pomislimo, da pomenijo že ugotovljene vrednosti korelacije šele izhodišče za izbiro postavk in da bi se te vrednosti po izvedeni analizi postavk verjetno še povečale.

LITERATURA

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

Musek, J.: Simbolizem v odnosu do osebnostnih lastnosti. Ljubljana, Filozofska fakulteta, 1977.

Musek, J.: Novejša pojmovanja in razlage metaforične simbolike. II. del. Anthropos, 3—4, 1978.

Psihološka spoznanja kot izvor kritike znanosti

JANEK MUSEK

Kritičnost je eno izmed določil znanosti. Znanost, če naj ostane zvesta svojemu imenu, mora biti kritična celo v večkratnem smislu. Prvič mora biti za razliko od zdravorazumskega spoznavanja kritična v tem smislu, da se v spoznavnih prizadevanjih ne obrača le k predmetu, temveč tudi k metodam spoznavanja. Drugič mora biti znanost vselej kritična do svojih lastnih dosežkov. Če si namreč zapre pot k preseganju lastnih spoznanj, tedaj znanost preneha biti znanost in postane dogma. Kot se znanost že konstituira s tem, da se pojavi kot kritika predznanstvenega znanja, se pozneje postavlja v kritični odnos do aktualnega znanstvenega znanja in ga potisne v položaj preseženega znanja. Ta proces je permanenten.

Dokaj važno funkcijo v kritiki znanosti imajo nekatera spoznanja posameznih znanosti. Izredno pomemben vir kritike znanosti so npr. sociološka spoznanja o ideološki funkciji družbene zavesti pa npr. Darwinova spoznanja o biološkem razvoju, Freudova spoznanja o vplivu nezavednega pa spoznavno teoretske implikacije Einsteinove teorije relativnosti itn.

Psihologija ima kot znanost, ki proučuje spoznavanje, specifično mesto med možnimi izvori kritike znanosti. Njena naloga je raziskovati spoznavni odnos in dejavnike, ki vplivajo nanj. Tako se vedno znova znajde v položaju, ko odkriva različne izvore napak v spoznavanju, mišljenju in tolmačenju, ki dotlej še niso bili reflektirani v znanstvenem delu.

Kritika znanosti gleda doslej na znanstveno spoznavanje vse preveč kot na konstanto, ki je sicer pod vplivom zunanjih dejavnikov in izkrivljanj (npr. ideoloških), ki pa samo po sebi vendarle poteka nekako samodejno ter invariantno. S stališča psihologije pa spoznavanje ni nespremenljiv, idealni avtomatizem, marveč je polno lastnih notranjih protislovij, ki jih je treba šele razrešiti, če želimo, da naj znanost ko celota napreduje. Če katera znanost lahko prispeva k razbitju za znansteni napredek skrajno nevarnega mita o načelni razrešenosti spoznavnega odnosa in spoznavnega procesa, potem je to psihologija. Kot bomo videli, se da pokazati, da je res prav nasprotno: spoznavanje kot takšno je še vedno problem in upravičeno se lahko vprašamo, če nismo šele na začetku razreševanja tega problema.

Odnos subjekta in objekta v spoznavnem odnosu je izredno zapleten. Znanstvena spoznanja, rezultat tega odnosa, so vedno plod interakcije med obema

poloma. Njihov vir sta tako predmetna realnost kot tudi značilnosti subjekta. Z nobenim dosedanjim receptom se vplivov enega ali drugega ne da izničiti. Tako fenomenološki kot objektivistični pristop se slednjič ujameta v krog notranje protislovnosti, ki ga z lastnimi sredstvi ne uspeta več razrešiti. Kot fenomenologija ne more podati nobenega pravega dokaza o neposrednosti svoje metode, razen da jo vzame kot predpostavko, tako objektivizem, ko doseže svoj ideal intersubjektive validacije, nenadoma ne more več povedati, kaj je v naših spoznanjih objektivnega in kaj je morda zgolj odraz sistematičnih, univerzalnih karakteristik subjekta. Ti protislovji imata v sebi nekaj tipičnega: kaže namreč, da spoznavnega odnosa ni moč razvozlati po nobeni »kraljevski« poti. Druga možnost seveda ni tako hvaležna, zato pa, žal, kaže, da je edina, namreč postopno odkrivanje napak v spoznavnem procesu in počasno, vendar pa progresivno utiranje poti k ustreznejšim modelom spoznavanja in spoznavanega.

Opazovanje in mišljenje, oboje je podvrženo sistematičnim pristranostim in zmotam. Misliti, da so viri takšnih zmot in pristranosti v načelu že obvladani, je sâmo zmotno. In verovati v napredek znanosti in spoznavanja, ne da bi kar naprej odkrivali omenjene vire, je iluzorno. Tega se je treba zavedati toliko bolj, ker je po drugi strani očitno, da znanstvenega spoznavanja z ničimer ni moč nadomestiti. Vsi drugi načini »védenja«, intuicija, zrenje bistva, kontempliranje pojavov ipd., so še manj zanesljivi in še bolj varljivi kot možni viri spoznanj.

OSEBNOSTNA IN MEDOSEBNA POGOJENOST SPOZNAVANJA

Različni modeli spoznavanja še vse premalo upoštevajo, da spoznavnega odnosa (odnosa med subjektom in objektom) ni mogoče pojmovati izolirano, ločeno od osebnostnega in interpersonalnega konteksta, v katerem se ta odnos pojavlja. Človek vstopa v spoznavni odnos kot osebnost, pri čemer je njegova pozicija subjekta sistemsko povezana z drugimi vidiki osebnosti, je v mnogih pogledih predestinirana in naravnana, torej vse prej kot nevtralna. Kadar pa se človek pojavi tudi kot objekt spoznavanja, npr. v psihologiji in drugih družbenih znanostih, tedaj se spoznavni odnos transformira v interpersonalni odnos, ki je izredno zapleten. S psihološkega vidika se torej pojmovanje spoznavnega odnosa kot izolirane sheme subjekt — objekt pokaže kot temeljno neustrezno, v najboljšem primeru kot poenostavljanje ali pa idealiziranje dejanskega spoznavnega odnosa, ki je v načelu osebnostni in medosebni odnos.

Temu spoznanju se ni moč ogniti, ne da bi se zapletli v resna protislovja. To lahko ilustriram s primerom, ki je še vedno aktualen. Behaviorizem npr. trdi, da je človeka mogoče opazovati enako kot vsak drug objekt, in behaviorizem tudi resnično prihaja do različnih modelov človeka, ki nekako ustrezajo človeku kot objektu opazovanja. To zanikanje subjektne vloge človeka pa je le na videz uspešno. Ves čas je človek v spoznavnem procesu prisoten tudi »na drugi strani«, tj. kot opazovalec, kot subjekt. Behavioristič nega (ali pa npr. klasično kibernetičnega) modela človeka ne moremo aplicirati na človeka kot na spoznavalca, lahko ga apliciramo le na človeka kot na objekt spoznavanja. To pa je seveda smešno, kajti od teorije o človeku pač moramo pričakovati, da bo uporabna tako

je skrajno težko mišljenje, da osebnosti ni, uskladiti z vlogo in značilnostmi ljudi, za tiste, ki so opazovani, kot za tiste, ki opazujejo in raziskujejo. Končno smo vsi ljudje. Ko pa enkrat priznamo, da se človek po svoji »naravi« obnaša kot subjekt, postane takoj nevzdržna trditev, da ga je mogoče opazovati, raziskovati in spoznavati enako kot druge objekte.

Drugi primer je tudi ilustrativen. Problemu osebnostne pogojenosti spoznavanja se je možno izogniti tudi tako, da preprosto zanikamo obstoj osebnosti. Ta trditev ni tako presenetljiva, če pomislimo npr. na mnenja, da je osebnost mentalističen pojem, da je potemtakem morda zgolj pojmovna prevara, konstrukt, ki mu stvarno nič ne ustreza. Delno se ta ugovor res povezuje s prejšnjim (ni naključje, da pri behavioristih najdemo oba): če smo že prišli tako daleč, da ne vidimo osebnosti, tj. psihofizične organiziranosti pri ljudeh, ki jih opazujemo, pa ki opazujejo, raziskujejo, skratka spoznavajo. Tako spet pridemo do paradoksa, da človek kot objekt opazovanja ni osebnost, kot subjekt opazovanja pa je osebnost.

V resnici je paradoks še hujši, saj lahko očitek, da je osebnost mentalističen pojem, naperimo samo zoper določena pojmovanja osebnosti. Ne moremo ga uporabiti zoper pojmovanje, ki pa je vendarle najbolj razširjeno in pogosto, ko namreč opredeljujemo osebnost v najširšem smislu kot psihofizični sistem. Da človek deluje kot psihofizični sistem, tega praktično ni mogoče resno zanikati. Trditi, da je človek organiziran kot psihofizični sistem, hkrati pa trditi, da osebnosti ni, je nesmiselno in nespametno. Pojem osebnosti ni prav nič bolj mentalističen kot npr. pojem »dražljajske strukture« in z izbiro kakega drugega pojma (npr. pojma »psihofizični sistem«, »vedenjski sistem« itn.) se prav nič spremeni dejstvo, da vsebina tega pojma ostane ista.

Prikrivanje osebnostne pogojenosti spoznavanja je slednjič nevarno, ker onemogoča razvoj spoznavanja in znanosti. Če menimo, da je subjekt oziroma odnos subjekt—objekt neodvisen od osebnostnega in medosebnega konteksta, si bomo hočeš nočeš vzeli v zakup celo vrsto sistematičnih spoznavnih napak. Ne zanikovanje osebnostnih in medsebojnih vplivov na spoznavanje, temveč raziskovanje teh vplivov nam lahko omogoči odkrivanje spoznavnih zmot, s tem pa napredovanje spoznavanja in znanosti.

NOTRANJA POVEZANOST KRITIKE ZNANOSTI IN ZNANSTVENEGA NAPREDKA

Kot je razvoj znanosti povezan z razvojem kritičnega mišljenja, so tudi najbistvenejši vidiki znanstvenega napredka povezani s kritiko znanosti, ki se sama pojavlja na različnih ravneh in z različnih vidikov. Znanstvena kritika znanosti — in samo ta nas tukaj zanima — je del znanosti same. Pogosto nerazumevanje funkcije kritike znanosti se kaže ravno v tem, da se takšna kritika jemlje kot nekaj, kar je zunanje znanstvenim prizadevanjem, in se potlej ne vidi več dobro, kako bi lahko konstruktivno prispevala k napredovanju znanosti.

Izredno pomemben vir znanstvenega napredka pa je prav spoznavanje tistih idejnih form in vsebin, ki vplivajo na znanost in usmerjajo njen tok, bodisi da

izvirajo iz znanosti, npr. metodični modeli, vsebinski modeli kozmosa, družbe in človeka, bodisi da predstavljajo samostojne determinante mišljenja, npr. religijo, ideologijo, jezikovne strukture, zunajzavestne vplive idr.

Da bi lahko razumeli razvoj in naredek znanosti, se ne moremo zadovoljiti povsem s sodobnimi modeli znanosti, ki se praviloma osredotočajo predvsem na posamezne vidike znanstvenega razvoja. Tu se namreč na svoj način prepletajo in vključujejo različni vidiki, tako formalno procesualni (ki je sicer v ospredju zanimanja najbolj znanih sodobnih teorij znanstvenega razvoja, Popperjeve in Kuhnove) kot vsebinski, metodični ter vrednostno normativni. Razumevanje znanosti kot hipotetično deduktivnega sistema je npr. samo del celovitega pojmovanja znanosti, ki mora reflektirati tudi njene vsebinske vidike, torej napredek v modeliranju stvarnosti, metodične vidike, kjer gre za napredek načinov spoznavanja in za odkrivanje njegovih zmot, pa seveda — kolikor je to mogoče — tudi idejno vrednostne (ideološke, mitološke, religiozne) in zunajzavestne predpostavke znanosti.

Razvoja in zgodovine znanosti tudi ne moremo dobro razumeti, če ne skušamo hkrati razumeti vplivov, ki določajo in usmerjajo ta razvoj. Poleg že omenjenih predpostavk, ki po svojem izvoru niso znanstvene, so lahko ti vplivi tudi posledica sinteze samih znanstvenih spoznanj — tako npr. ni mogoče zanikati učinka nekaterih sintetičnih znanstvenih paradigem, vzemimo Kopernikove, Newtonove, Einsteinove, Darwinove, Freudove, Marxove. Takšna sintetična spoznanja, ki so sama sicer še vedno nedvomno tudi ideološko ali kako drugače pogojena, pomenijo na drugi strani vsa po vrsti sistematično razkritje dotlej neznanih determinant znanstvenega mišljenja (s tem pa tudi virov njegovega izkrivljanja) in so torej v pravem smislu mejniki znanstvenega razvoja. O podobnih mejnikih bi lahko govorili kajpak tudi na ravni metodološkega razvoja znanosti. Ti so morda manj znani in opazni, ker jih je teže povezati s posameznimi imeni, pa so zato enako ali še bolj odločujoči in določujoči. Spomnimo se samo na že v začetku omenjeni model spoznavnega odnosa, ki se je prav tako razvijal v več stopnjah in vsaka med njimi je pomenila radikalno preseganje prejšnje.

Dejstvo je, da vsi ti usmerjevalni dejavniki nujno delujejo in se oblikujejo s pomočjo psiholoških mehanizmov. V nekem trenutku se postavi vprašanje, kako bo npr. ideološka naravnanost selegirala zaznavo problema ter izbor hipotez — psihološko vprašanje. Brez psihološkega premisleka ni rešljivo. Tudi kritični »feedback« spoznavnih prizadevanj samih poteka s pomočjo takšnih mehanizmov. In vprašanje, kako bo spoznanje o delovanju določenega dejavnika vplivalo na korekcijo naših spoznavnih prizadevanj, je spet psihološko.

Nobenega dvoma torej ni, da imajo psihološka spoznanja vso pravico in možnost biti relevantna za vrednotenje, kritiko in korekcijo znanosti. S tem seveda še zdaleč niso izčrpana vsa izhodišča kritike znanosti, a prav zato, ker niso tako splošno ovedena in uporabljena, se splača opozoriti nanje. V procesu znanstvenega spoznavanja ni niti enega samega mesta, ki ga ne bi zadevala psihološka dognanja, a kot bomo videli, daje psihologija veliko možnosti tudi za kritično prevrednotenje samih načel znanstvenega spoznavanja.

IZVORNOST ZNANOSTI

Psihološko ocenjevanje znanosti se kar nekako logično začne ob vprašanju izvorov znanstvenega spoznavanja. Kot nobena druga klasična znanost tudi psihologija ne more pričakovati, da bi lahko to vprašanje razvozlala v celoti. Vsekakor pa lahko navede dejavnike, ki so nujni, čeprav ne tudi zadostni pogoj za nastanek znanosti.

Vsako spoznavanje še ni znanstveno. Težko pa bi dvomili, da tudi znanstveno spoznanje ni razvojno povezano s človekovo spoznavno dejavnostjo nasploh. Obema je še vedno skupna težnja po reševanju problemskih situacij. Raziskave kognitivnih psihologov nedvoumno kažejo, da so faze najbolj izdelanega znanstvenega procesa povsem analogne fazam elementarnih procesov spoznavanja. Gotovo so pomembne razlike pri označevanju in elaboraciji posameznih faz ter razlike v odnosih med posameznimi fazami v obeh primerih, toda njuna procesna enotnost je zunaj dvoma. V enem in drugem primeru lahko govorimo o invariantnem zaporedju faz, kot so (1) zaznava oziroma odkritje problema, (2) tvorba hipotez, (3) preverjanje hipotez in (4) povezovanje rešitev z drugimi, prejšnjimi, že znanimi.

Še več, razvojna in primerjalna psihologija kažeta, da je človekova težnja po spoznavanju izvorna, da je nikakor ni mogoče prepričljivo zvesti na kak drug motiv niti videti v njej zgolj nadomestek takšnega motiva. Psihična organizacija je takšna, da preprosto zgubi smisel, če je ne povežemo s spoznavno aktivnostjo, tako nekako, kot bi ptičja krila izgubila smisel, če jih ne bi povezali z letenjem. Morda bi lahko težnjo po spoznavanju vključili le v tiste najsplošnejše motivne kategorije, ki jih označujemo kot težnjo po obvladovanju okolja in po ohranitvi. Niti najmanjšega dvoma ni, da človek brez spoznavne dejavnosti ne bi mogel obstati. Pokaže se celo, da težnje po spoznavanju ni mogoče vezati na specifične pogoje in okoliščine. V vsakršnih pogojih, ki so za človeka še življenjski, se bo ta težnja pričela izražati kot neobhodni pogoj za obstanek.

V luči teh spoznanj se človek sploh pojavi kot »raziskovalno bitje« — zoon epistemikon — z v nekem smislu preformirano spoznavno naravnanostjo, z epistemično radovednostjo, kot bi rekli kognitivni psihologi. Performirano prav zato, ker je tudi pri človeku, kjer je najbolj izražena, razvojno vendarle povezana s še nižjimi predstopnjami in ker potemtakem predstavlja del človekove filetične dediščine.

Spoznavna težnja je torej izvoren človekov motiv in nanjo se razvojno veže tudi znanstveno delovanje, ki pa seveda pomeni v mnogih pogledih zožitev in tudi preseganje elementarnega spoznavanja. Vendar razvojne povezanosti tu ni mogoče ovreči. Psihološka tolmačenja spoznavanja nam torej po eni strani potrjujejo njegovo izvornost, po drugi pa njegovo prilagoditveno in nato praktično funkcijo. Nasprotujejo torej tako domnevam, ki vidijo v spoznavanju motivacijsko sekundarno in celo nadomestno delovanje, kot tudi domnevam, po katerih je znanost in spoznavanje človeku vcepljena univerzalna manifestacija duha, neodvisna od materialne resničnosti in razvoja.

ODKRIVANJE IN ZAZNAVANJE PROBLEMOV

Med vsemi fazami znanstvenega raziskovanja je psihološko morda najbolj zanimiva (in še vedno najmanj raziskana) prva faza, odkritje oziroma zaznanje problema.

Ta faza je v nekem smislu najkreativnejši del spoznavanja, vsekakor pa odločilni del, saj po logiki stvari same brez problema ne moremo govoriti o spoznavanju in raziskovanju. Očitno je tudi, da ne poznamo nobenega logičnega ali tehničnega pripomočka, nobenega pravila, s pomočjo katerega bi se lahko naučili zaznavati probleme, zastavljati si vprašanja. In vendar pomeni vsako raziskovanje, vsaka konkretna hipoteza odgovor na zastavljeno vprašnje. Velja torej stara ugotovitev grških filozofov, da znanost izvira iz začudenosti. Pravega spoznavanja ni, dokler ga ne pobudi občutek neuravnoteženosti, ki ga zaznamo v neki situaciji in ki pomeni, da predstavlja ta situacija problem za nas, da si postavljamo vprašanja o njej.

Toda kot rečeno, za odkrivanje problemov ni nobenega tehničnega pomagala, nobene rutinske metode, ki jih sicer uporabljamo v drugih fazah spoznavnega procesa (npr. kanoni vzročnega zaključevanja, kanoni definiranja, klasifikacije idr.). Odkriti problem — tudi to je problem. Ali lahko kaj določnejšega povemo o tem, v kakšnih pogojih bomo različne situacije zaznavali kot problemske, kdaj si bodo pridobile obeležje neuravnoteženosti, »slabe forme«, ki jo je z ustrezno rešitvijo treba prestrukturirati v pregnantno, dobro obliko?

Nekaj vendarle kaže preudariti. Znanstveno raziskovanje se pričenja z zaznanjem problema in potemtakem ne moremo govoriti o idealno čisti induktivni znanosti. Hipotez ne tvorimo poljubno, vsaka hipoteza je odgovor na eksplicitno vprašanje, skratka, kjer ne vidimo problema, tam ne morejo nastajati znanstvene hipoteze. Znanost ni nepristranska zbirka podatkov in dejstev; prav narobe, dejstev in podatkov nikdar niti ne začnemo zbirati, če pri tem ne izhajamo iz določenega problema.

Izbira problemov pa tudi ni poljubna in nepristanska. Nekdo bo neko situacijo zaznal kot problemsko, drugi ne. V Nilovih poplavah je videl Herodot problem, za množico Egipčanov pa so bile zgolj neproblematično dejstvo. Kot kaže so nekatere osebe »občutljivejše« za probleme, bolj kritične in radovedne, prej in pogosteje jih odkrivajo. Pa tudi drugi dejavniki so udeleženi pri zaznavanju problemov poleg osebnostnih potez, miselne fleksibilnosti in originalnosti, kritičnosti in radovednosti, npr. različni interesi, naravnanosti, specifične izkušnje, pa tudi mnogi bolj ali manj situacijski dejavniki. Tako verjetno relativna novost nekega pojava ceteris paribus v večji meri izzove problematiziranje.

Najpomembnejša problemska odkritja v znanosti morda niti niso tista odkritja, kjer gre za postavljanje čisto novih problemov, marveč tista, kjer je treba staro, že znano situacijo videti v novi luči, v novih odnosih, torej videti jo na novo kot problem. Še kreativneje kot zaznati nekaj novega kot problem je na novo problematizirati stari, na videz že rešeni problem. Prav v zmožnosti odkriti nove aspekte starih, navidezno že rešenih problemov, je verjetno treba iskati ključ do najbolj dramatičnih napredovanj v znanosti. Stare znanstvene paradigme bi ostale večno veljavne, če jih ne bi nihče na novo problematiziral. Brez postav-

ljanja novih problemov in brez ponovnega problematiziranja starih (ki pa seveda s tem že postanejo novi problemi) bi znanost hitro regredirala v sholastični sistem, postala bi skupek dogem.

Najkreativnejšega dela spoznavanja, odkrivanja problemov, ni mogoče formalizirati in kanonizirati. Prav ta del znanstvenega ustvarjanja pa usmerjajo številni dejavniki, ki potemtakem do neke meje nujno usmerjajo tudi spoznavni proces v celoti, saj je ta determiniran s problemom, iz katerega izhaja in ki ga skuša rešiti. Če je dejstvo, da znanost porajajo problemi, porok za ohranitev kreativnega bistva spoznavanja, potem je tudi res, da bo znanstveno spoznavanje vedno predmet vpliva dejavnikov, ki vplivajo na nastajanje znanstvenih problemov.

POSTAVLJANJE IN PREVERJANJE HIPOTEZ

Če je odkritje problema najinventivnejši del spoznavnega procesa, je postavitev in nato preverjanje možnih rešitev — hipotez, že izrazito konstruktivna faza tega procesa. Znanstveno znanje izvira iz hipotez in zlasti preverjanje hipotez je v očeh mnogih poznavalcev ključni del znanosti. Spomnimo se samo Popperjeve trdtive, da je znanstvena vrednost neke hipoteze funkcija njene preverljivosti, torej možnosti, da se ta trditev potrdi, in predvsem možnosti, da se zavrne.

Psihološko so hipoteze zanimive z več vidikov. Dva sta posebej aktualna in pri njiju bi se ustavil. V prvi vrsti so hipoteze, bolje rečeno tvorba hipotez, nujna faza v spoznavnem procesu — ne glede na to, ali gre za naivno, zdravorazumsko ali kritično znanstveno spoznavanje. Tu se odkriva spet zanimiva vzporednost med spoznavno teorijo in psihologijo spoznavanja in se postavlja vprašanje njunega odnosa, o katerem bomo še govorili.

V najtesnejši zvezi s formuliranjem in preverjanjem hipotez pa je drugi vidik. Že dolgo ni skrivnost, da — podobno kot izbor problemov — tudi izbor hipotez nikakor ni naključen ali poljuben. Nanj vpliva vrsta dejavnikov, ki so v nekem trenutku nujno transformirani na psihološko raven in se na tej ravni pokažejo, denimo, kot predznanje ,interesi, vrednote, naravnosti in pričakovanja. Podobna selektivna struktura, ki usmerja videnje problemov, usmerja tudi formuliranje hipotez.

Gremo za korak naprej in se vprašajmo, kaj pomeni takšna ugotovitev za veljavnost spoznanj v nadaljnjih fazah raziskovanja. Na prvi pogled nič posebnega, bi rekli: tudi če so hipoteze pristranske, jih v nadaljnjem postopku lahko preverimo in ugotovimo njihovo veljavnost. Zdaj pa vendarle nastopi »toda« — postavimo npr., da tudi preverjanje hipotez ni neodvisno od direkcije, naravnanosti njihovega tvorca! Kaj če so v pogojih standardnega znanstvenega raziskovanja tudi preizkusi in preverjanja hipotez determinirani z njihovo vsebino, ki odraža hkrati pričakovanje avtorja hipoteze? Kaj če na koncu dobljeni rezutlati niso odvisni samo od objektivne veljavnosti hipotetičnih mnenj, temveč tudi od njihove subjektivne veljavnosti? Kaj če stališče avtorja hipoteze vpliva na izid njenega preverjanja?

Kolikor se zdijo ta vprašanja porazna za teorijo resnice, pa je treba reči, da so utemeljena. Žal je bilo to pomembno vprašanje, na katerega je npr. psihologija opozarjala že pred časom (npr. ob t. i. »napakah ocenjevanja«), vse premalo upoštevano. Šele v zadnjem času, ko se postavljajo z večjo ostrino in bolj sistematično npr. v okviru Rosenthalove (1968) teorije o učinku pričakovanja (expectancy effect), se množijo opozorila na njihove doslej še nerazmišljene implikacije.

Kaj je učinek pričakovanja, lahko ponazorimo z enim od številnih Rosenthalovih poskusov. Rosenthal je v neki šoli v začetku šolskega leta testiral vse otroke v 18 šolskih razredih. Nato je naključno izbral imena okrog 20 odstotkov učencev in sporočil njihovim učiteljem, da je pri teh učencih na podlagi testnih rezultatov pričakovati izjemno visoke učne uspehe. Ta čisto izmišljena, fiktivna napoved je imela dramatičen učinek. Zlasti v nižjih razredih so imeli ob koncu leta učenci, pri katerih so učitelji pričakovali izjemno uspešnost, veliko boljše ocene in veliko boljše uspehe pri objektivnih preskusih znanja (niso se torej izjemno izboljšale samo ocene, temveč tudi njihovo dejansko znanje!). Ne samo to, pomembno se je dvignil tudi njihov inteligentni količnik, v prvem razredu povprečno za 15 točk! To bi bil res drastičen prikaz vpliva učinkov pričakovanja, posebej tiste različice, ki jo je Rosenthal imenoval »prerokovanje, ki se samo po sebi izpolnjuje«.

V zvezi z učinkom pričakovanja nastopa vprašanje, kako daleč lahko posplošimo delovanje teh učinkov. Možno bi bilo, da vplivajo raziskovalčeva pričakovanja le dokaj omejeno, recimo samo na ljudi, in na prvi pogled se zdi malo verjetno da bi se takšni učinki lahko pokazali pri živalih ali celo neživih stvareh.

Kaže pa, da ni tako. Kolikor se zdi neverjetno, je trdno dokazano, da opazovalčeva oziroma raziskovalčeva pričakovanja vplivajo na vedenje živali. Že anekdotično je znan primer »bistrega Hansa«. Neki nemški učitelj matematike je imel konja Hansa, ki je znal računati. Na vprašanje, koliko je dva in dva, je npr. pravilno štirikrat udaril s kopitom po tleh. Ni »znal« le seštevati, ampak tudi odštevati, množiti in deliti. Konj je bil prava senzacija, njegov lastnik, ki je zatrjeval, da sam ne ve, od kod te sposobnosti, je dvema psihologoma, Pfungstu in Stumpfu, dovolil, da sta sistematično raziskovala Hansovo nadarjenost. Kaj sta ugotovila? Najprej to, da lahko Hans odgovarja pravilno le, če je spraševalec pri tem fizično navzoč. Če Hans ni mogel videti spraševalca, je njegova pamet odpovedala. Tudi tedaj, ko spraševalci sami niso vedeli za pravi odgovor, je Hans odpovedal. Po opazovanjih je prišel Pfungst končno do spoznanja, da se Hans ravna po minimalnih signalih, s katerimi so mu spraševalci največkrat čisto nehote sugerirali, kdaj mora začeti in kdaj mora nehati tolči s kopitom. Že samo dviganje obrvi ali celo samo širjenje nosnic je lahko zadostovalo, da je Hans nehal udarjati. Pfungst je nadalje ugotovil, da je velika večina spraševalcev z opisanimi znamenji nezavedno pomagala Hansu pri odgovorih. Seveda torej ključ do Hansove uganke ni bil toliko v konju samem, kolikor v ljudeh, ki so spraševali.

Za pojmovanje učinka pričakovanja pa je Hansov primer vendar paradigmatičen. Naša pričakovanja in stališča do hipotetično predpostavljenega obnašanja lahko direktivno vplivajo na obnašanje samo. Ta direktivni vpliv je pri opazovanju ljudi seveda najintenzivnejši — kajti tu lahko izhajajoč iz medosebnega modela spoznavanja tak vpliv predpostavimo kot del medosebne interakcije med opazovalcem in opazovancem, ni pa ga moč zanikati niti pri opazovanju živali.

Vsekakor je pomembna tudi ugotovitev, da vplivanje pričakovanj na obnašanje seveda ne poteka neposredno in skrivnostno, temveč s pomočjo posredujočih dejavnikov, ki jih je v načelu možno identificirati, in torej kontrolirati, pa čeprav se jih sprva ne zavedamo.

Raziskovanje živali nam nudi še druge primere. Veliki raziskovalec živalskega vedenja, I. P. Pavlov se je dobro zavedal, da lahko eksperimentatorjeva pričakovanja vplivajo na obnašanje živali. Znani so že iz tistih časov poskusi z mišmi, ki so jih glede na uspešnost pri reševanju labirintov razdelili na »dobre« in »slabe« učence. Na njihovih potomcih so nato v generacijah ugotavljali porast sposobnosti za učenje. Potomci dobrih učencev so pokazali vedno večji uspeh, kar so pripisovali delovanju dednih dispozicij. V diskusiji o teh podatkih je Pavlov opozoril, da so z različnimi generacijami delali isti eksperimentatorji in da je hkrati z naraščajočimi dosežki živali morda naraščala tudi spretnost eksperimentatorjev pri treningu živali ali sploh pri ravnanju z njimi. V skladu s pričakovanji so lahko eksperimentatorji pri »sposobnih« potomcih svoje veščine nehote izkoristili v večji meri kot pri »nesposobnih«.

Rosenthal je v svojih študijah o učinku pričakovanja pri živalih skupaj s sodelavci prišel do podobnih ugotovitev. V poskusu je dvanajst eksperimentatorjev delalo z belimi podganami preprosto nalogo diskriminativnega učenja v labirintu. Ugotavljali so učni učinek živali v petih dnevih. Seveda so bile podgane po začetnih sposobnostih izenačene. Vsak eksperimentator je dobil v povprečju enako sposobne živali, toda polovico eksperimentatorjev so obvestili, da so njihove živali izbrane med najboljšimi reševalci labirintov, drugi polovici eksperimentatorjev pa so povedali, da imajo slabe reševalce. Kaj se je zgodilo? Že tretji dan, najbolj pa na koncu, se je dejanski učinek dozdevno »dobrih« živali pomembno razlikoval od učinka živali, ki so njihovi eksperimentatorji menili, da so manj sposobne. Rosenthal je mnenja, da je v tem primeru posredujoči dejavnik različno naklonjeno ravnanje eksperimentatorjev z živalmi. Ta razlaga ima osnovo, ker je neodvisno od nje dognano, da dosežejo živali, s katerimi pred ali med poskusom bolj naklonjeno ravnamo (jih npr. božamo), res tudi boljše rezultate (Bernstein, 1957).

Tako je Rosenthal poleg drugih malce presenetljivo potrdil na pol humorne konstatacije Bertranda Russella, ki so tedaj, leta 1927, zvenele kot dobra šala: »V celoti lahko rečemo, da so se vse živali, ki so jih tako skrbno raziskovali, obnašale natanko tako, da so potrdile vse tiste filozofije, v katere so raziskovalci verjeli še pred začetkom poskusa. Še več, živali so pokazale celo nacionalni značaj njihovih raziskovalcev: živali v ameriških laboratorijih so razburjeno švigale sem ter tja v naverjetni zmešnjavi in zagnanosti, da bi na koncu odkrile rešitev problema po naključju. Živali, ki so jih opazovali nemški raziskovalci, pa sedijo molče zraven in premišljujejo, dokler se jim končno iz njihove notranje zavesti ne utrne prava rešitev.«

Učinek pričakovanja torej nikakor ni omejen na proučevanje človeka. Če pa govorimo o splošnosti pojava, da opazovalčeve hipoteze vplivajo na rezultate opazovanja, potem seveda ni več mogoče zanikati znanstveno kritične osti. Čeprav učinek pričakovanja morda ni tako splošen in velik, kot sodijo nekateri raziskovalci z Rosenthalom na čelu, njegova možnost vendarle obstaja. Tem verjetnejši

je, čim izrazitejša je interakcija med opazovalcem in opazovancem in vsaj v družbenih vedah in v psiholoških raziskavah lahko z učinkom pričakovanja kar načelno računamo. To vsekakor meče majhno senco na vse tiste tovrstne raziskave, kjer bi ti učinki lahko delovali, pa niso bili sistematsko kontrolirani — vsaj do nedavnega teh učinkov kajpada niso kontrolirali.

Če torej povežemo mehanizem učinka pričakovanja z dejstvom, da je vsebinski napredek znanosti odvisen od preverjanja in od falsificiranja hipotez, pridemo do zaključka, da je učinek pričakovanja lahko pomemben vir variance pri preverjanju hipotez. Opazovalci bolje vidijo podatke, ki so v skladu z njihovimi hipotezami, in lahko celo vplivajo nanje. V nekem smislu prihaja do tega, da se proučevani pojavi obnašajo v skladu z našimi željami.

Sicer zanimivo vprašanje možnih teoretičnih interpretacij mehanizmov učinka pričakovanja moramo zdaj pustiti ob strani, ker bi nas zavedlo predaleč od začrtanih okvirov obravnave. Prav te interpretacije utegnejo biti uvod v ponovno znanstveno analizo odnosov med subjektom in objektom, ki še zdaleč niso zadovoljivo raziskani — učinek pričakovanja nas prepričljivo opozarja na to.

Predvsem se moramo vprašati nekaj drugega. Ali obstajajo možnosti, da učinke pričakovanja vendarle kontroliramo in da tako vsaj vnaprej nismo prepuščeni tem učinkom na milost in nemilost? Vse kaže, da te možnosti so. Tudi učinke pričakovanja lahko kontroliramo, a najprej se jih moramo zavedati.

Možnosti kontrole je več. Po najpreprostejši metodi odstranimo učinek pričakovanja pač najlaže, s tem da odstranimo samo pričakovanje. Ta metoda pa je preprosta samo v logičnem smislu, tehnično pa gotovo ne. Včasih lahko poskusimo z njo: tako npr. da nalogo opravljajo eksperimentatorji, ki ne poznajo osnovnih hipotez raziskave, ali pa eksperimentatorji, ki so res nevtralno naravnani, ki jim je res »vseeno«. Zlasti to pa je najbrž res težko povsem uresničiti.

Naslednja možnost kontrole je minimiziranje in kontroliranje kanalov interakcije med opazovalcem in opazovanim. Tako lahko v nekaterih primerih eksperimentatorja zamenja stroj. Dokaj pogosto skušajo nevtralizirati učinek pričakovanja z uvajanjem posebne, dodatne kontrolne skupine, kjer sistematično povzročimo učinek pričakovanja (t. i. »kontrolne skupine s pričakovanjem«). Tako lahko vidimo, ali so pričakovanja vplivala tudi na eksperimentalno skupino ali ne. Gotovo so še druge možnosti. Vse dokler pa ne bomo dodobra spoznali mehanizmov učinka pričakovanja, kontrola njihovega delovanja ne bo popolna.

KLASIFIKACIJA IN KATEGORIZACIJA

Klasificiranje in kategoriziranje je v znanosti pomembno že od začetka, pa naj gre za preproste delitve (divizije) ali pa druge, bolj obsežne in kompleksne taksonomske razvrstitve. Kaj imajo psihološka dognanja opraviti s postopki in s problemi klasificiranja? Klasifikacijo lahko po Sokalu (1974) opredelimo kot urejanje oziroma razvrščanje pojavov v skupine ali nize na podlagi odnosov med njimi. Klasificiranje torej izhaja iz zapaženih odnosov med pojavi. Psihološko se vsako klasificiranje začne z zapažanjem odnosov, z zapažanjem podobnosti in razlik med pojavi. Tu se takoj porodijo psihološka vprašanja, kaj je podobnost,

kako opažamo podobnosti ter razlike, kako na podlagi teh opažanj grupiramo pojave. Tudi znanstvene klasifikacije, s katerimi urejamo iskustvene pojave, so utemeljene na zakonitostih opažanja in rezultati takšnih klasifikacij so v načelu pod vplivom individualnih in razvojnih značilnosti v procesih opazovanja.

Res so razlike in razhajanja med znanstvenimi klasifikatorji bistveno manjše kot so razlike med naivnimi razvrščevalci. Znanstvena analiza nam odkrije več vidikov podobnosti in različnosti kot običajno, vsakdanje opazovanje, da ne govorimo o tem, da znanstveno klasificiranje že predpostavlja pravilno uporabo logičnih pravil klasificiranja. Ampak zdaj nas v prvi vrsti ne zanimajo logična pravila klasificiranja, temveč načini, kako vidimo predmet klasificiranja. Kljub korektni rabi vseh znanih pravil se po tem tudi znanstveniki nujno razlikujejo med seboj. To dejstvo je že tako znano — med različnimi strokovnjaki npr. ni soglasja — vsaj ne popolnega — o sistemu rastlin, živali, o antropoloških razredih itn. Raziskave dokazujejo, da te razlike niso le odraz različno uspešnih metod klasificiranja, marveč so delno tudi posledica medsebojnih razlik v dojemanju podobnosti. Za tega jezikoslovca bo npr. dialekt A bližji dialektu B, drugemu pa se bo zdel bližji dialektu C, prvi bo opazil več skupnih prvin med A in B, drugi med A in C.

V nekem poskusu (Shepard, Romney in Neerlove, 1972) so narisali 29 različnih organizmov čisto izmišljene vrste »caminalculus« in so potlej zahtevali od poskusnih oseb, da te »kaminalkule grupirajo po podobnosti v skupine. Med klasifikatorji so bili nestrokovnjaki, celo otroci, pa tudi poklicni taksonomisti. Pokazalo se je, da so bile tri sodbe profesionalnih klasifikatorjev še vedno precej različne: vsak izmed njih je pri presojanju podobnosti v kaj različni meri upošteval glavne značilnosti kaminalkul (rogove, oči, vrat, zadek, pike na zadku, izrastke itn.). Izmed štirinajst glavnih znakov ni bilo niti enega, ki bi se zdel pomemben vsem trem klasifikatorjem.

Psihološki razlogi dopuščajo tudi dvom, ali so hierarhične, med seboj izključujoče se razvrstitve tako idealne, kot meni znanost že od Aristotela naprej. Vprašamo se namreč lahko, ali niso ekskluzivne klasifikacije včasih vse preveč umetne, neživljenjske in zato nepraktične, ker ne upoštevajo dejanskih prekrivanj med pojavi, ki jih razvrščamo. Komur je znana logika multivariantne analize, dobro ve, kaj pomeni sovpadanje razredov. Ilustrativno je npr. nasprotje med strogo logično klasifikacijsko shemo nekega pojava, ki zajema ogromno razredov in podrazredov, ter »faktorsko« klasifikacijo, ki izloči bistveno manj pomembnih razredov, pri čemer upošteva dejanska prekrivanja med razredi, ki bi jih sicer zgolj z analitično logičnega vidika strogo ločevali. Še bolj ilustrativna je tu hierarhična analiza clustrov, kjer se lepo vidi prehod od izhodnega, »predklasifikacijskega« nivoja k klasifikacijam z vedno večjo združevalno močjo, dokler nimamo na koncu univerzuma analiziranih spremenljivk združenega v enem samem razredu! Če nič drugega, nam dobro izdelane metode danes marsikje omogočajo, da lahko ugotovimo, do kod je klasificiranje še življenjsko in naravno, kje pa postane umetno in nasilno in nič več ne sledi dimenzijam, ki jih pri presojanju podobnosti proučevanih pojavov dejansko uporabljamo.

Presojanje podobnosti in razlik je temeljna kognitivna zmožnost. Človek je v nekem smislu že rojen klasifikator. Oblikovanje in tvorba pojmov sta tesno

povezana s presojanjem podobnosti in grupiranjem na osnovi podobnosti in razlik. Še več, kot je pokazala Katherine Nelson (1973), se klasifikacija pojavi pred govorjenjem in poimenovanjem: zelo majhni otroci so že sposobni kategorizirati stvari, še preden jih znajo označevati ter imenovati. Še pred imenovanjem so otroci v starosti 12 do 24 mesecev zmožni grupirati predmete po velikosti, barvi, obliki in funkciji.

Logična pravila klasificiranja nam lahko seveda veliko pomagajo, vendar nikoli ne morejo odpraviti vseh psiholoških razlik, ki vplivajo na klasificiranje. Nobenega apriornega načela in vodila ni, ki bi nam npr. lahko povedalo, katere vidike je treba izločiti kot principe klasificiranja. Vnaprej nikakor ni jasno, kateri vidiki nam bodo omogočili optimalno sistemizacijo proučevanih pojavov. Pri primerjanju, presojanju ter izbiranju teh vidikov imajo osebni faktorji še vedno precejšnjo vlogo.

Še zlasti ni moč govoriti o vnaprejšnjih pravilih pri presojanju podobnosti in razlik. Šele skrbne naknadne analize nam lahko pokažejo, kdaj je takšno presojanje boljše, kdaj je znanstveno ustreznejše. Dejstvo pa je, da se nam po takšnem aposteriornem preverjanju (npr. če neko podobnostno hipotezo preverimo s korelativno analizo) velikokrat pokaže, da se prvotne podobnostne hipoteze in na njih temelječe klasifikacije izkažejo kot neutemeljene. Do napačnega presojanja prihaja tem pogosteje, čim kompleksnejši so pojavi, ki jih primerjamo in presojamo. Perceptivno primerjanje je seveda dosti zanesljivejše, kot npr. primerjanje osebnostnih lastnosti. Tu hitro podležemo halo učinku in logičnim napakam. V zgodovini znanosti so znani primeri grupiranja pojavov, ki dejansko nimajo zveze. Ti primeri so porazni za samozavest tistih klasifikatorjev, ki menijo, da se dajo zveze med pojavi predvideti zgolj z logičnim sklepanjem brez empiričnega preverjanja.

S takšnimi dozdevnimi podobnostmi in zvezami so obremenjene npr. različne tipološke klasifikacije. Izkazalo se je, da mnoge lastnosti, ki naj bi bile po mnenju avtorjev logično povezane, praktično ne korelirajo med seboj. Podobno je znani nemški psiholog in personolog P. Lersch razločeval »afine« in »difugne« lastnosti: prve naj bi bile po svojem logičnem bistvu povezane (wesensverwandt), druge pa po bistvu nezdružljive (wesensgegensätzlich). Afine naj bi bile npr. tele lastnosti: stremuštvo, nezaupnost, trdosrčnost, zavistnost ipd. Ni treba pretirano opozarjati na to, da je takšno aprioristično povezovanje zelo sumljivo. Richard Schweder (1977) navaja v tej zvezi prepričljive primere. V neki raziskavi so npr. preverjali dejansko povezanost dveh tako rekoč afinih lastnosti: samospoštovanje in voditeljstvo. Hipoteza, da sta ti lastnosti povezani, se zdi plavzibilna. Ampak kaj se je pokazalo: ljudje, ki so menili, da sta ti lastnosti logično povezani, so ocenjevali stopnjo samospoštovanja in voditeljstva pri samem sebi in med obema vrstama ocen ni bilo pomembne korelacije! Tu je treba dati prav tistim, ki opozarjajo, da v praksi še vedno premalo kontroliramo sicer že klasično odkrite napake presojanja, predvsem halo učinek in logično napako.

Problem klasificiranja se nam pokaže še v drugi luči, če upoštevamo medosebne razlike v širini in obsegu pojmovnih kategorij. Raziskave kažejo, da se posameznik (in skupine) pomembno razlikujejo po tem, kako široke pojmovne kategorije uporabljajo (Bruner in Tajfel, 1961; Fillenbaum, 1959; Gardner in

Schoen, 1962; Glixman, 1965; Pettigrew, 1958; Tajfel, Richardson in Everstine, 1964). Kar je za nekoga majhno, počasno itd., je za drugega že veliko, hitro itd. Naša notranja merila, naši »adaptacijski nivoji« so gibljivi, tako intra- kot inter-individualno. Na tem področju govori psihologija spoznavnih stilov o »ozkih« in »širokih« kategorizatorjih, drugi avtorji pa v podobnem smislu o hiperinkluzivnosti in hipoinkluzivnosti v kategoriziranju, ki naj bi se v ekstremni obliki pojavljali pri shizofreniji (hiperinkluzivnost) in organski cerebralni prizadetosti (hipoinkluzivnost). Znana je Pettigrewova »lestvica kategorialne širine«, ki zajema vrsto nalog, s pomočjo katerih se da ugotoviti širino pojmovnih kategorij, ki je značilna za posameznika.

V kakšni zvezi naj bi bila kategorialna širina z znanostjo? Očitno sodi sem npr. tendenca k večjemu ali pa ožjemu posploševanju. Seveda pa ni vseeno, če neki zakoniti odnos posplošimo na večji ali pa bistveno ožji rang pojavov. Ni npr. vseeno, ali bomo neki vzorec vzeli kot reprezentanta populacije, iz katere izhaja, ali ne.

Stvar postane še zanimivejša, če jo prenesemo na področje statistike. Zanimivo je pomisliti npr., zakaj nekateri raziskovalci pri preverjanju hipotez raje uporabljajo blažji kriterij (npr. riziko 0,05), drugi pa strožjega (npr. 0,01) za izključevanje naključnosti. Ali je to lahko v kakšni zvezi s kategorialno širino? Ena izmed možnih interpretacij razlik v širini pojmovnih kategorij je, da široki kategorizatorji težijo k temu, da bi z ustrezno pojmovno kategorijo zajeli vse primere, da le ne bi katerega spregledali. Zato pa so pripravljeni zamižati na eno oko, če se med množico zajetih primerov pojavi kaka izjema, kak nepravi primer, ki ga pač tolerirajo. Na drugi strani pa ozki kategorizatorji težijo k temu, da bi vendar izključili vse neprave primere, pa čeprav bi zaradi tega spregledali kakšnega pravega, ki bi jim ostal zunaj ozko določenih kategorialnih meja. Z drugimi besedami, eni in drugi naj bi psihološko razlikovali na področju t. i. rizičnega obnašanja. Statistično še določneje: široki kategorizatorji tolerirajo napako prve vrste pri preverjanju hipotez (raje tvegajo, da zavrnejo hipotezo, če je ta resnična, kot da bi sprejeli napačno), medtem ko ozki kategorizatorji raje sprejmejo napako druge vrste (raje torej tvegajo, da sprejmejo napačno hipotezo, kot da bi zavrnili resnično). Strogost pri sprejemanju oziroma zavračanju hipotez, ki ni določljiva z nobenim apriornim kriterijem, je torej onstran konvencionalno določene meje lahko celo povsem individualno osebnostno pogojena.

KATEGORIALNI POJMI IN PRINCIPI SPOZNAVANJA

Sodobna psihologija je močno posegla na področje, ki bi ga po tradiciji označili kot področje logike in spoznavne teorije. Genetična epistemologija, oprta na raziskave kognitivne in razvojne psihologije, predvsem pa na izsledke njenega utemeljitelja Jeana Piageta, je definitivno dognala, da vprašanja, kaj je spoznanje, ni mogoče ločiti od vprašanja, kako spoznanje nastane. Temeljne principe mišljenja in spoznavanja lahko pojasnimo le, če ugotovimo zakonitosti njihovega nastanka in razvoja. Ti principi namreč niso enkratne, vnaprej dane in od izkustva ter od človekove kreativne dejavnosti neodvisne kategorije, marveč prav nasprot-

no: oni sami so konstrukcije človeka, ki jih nenehno sooča z izkustvom. Ti principi niso univerzalne kategorije, temveč nastajajo v procesu človekovega kognitivnega razvoja in so potemtakem relativni glede na razvojno stopnjo in kulturne okoliščine, v katerih nastajajo.

Revolucionarnost genetične epistemologije se kaže predvsem v dveh smereh. Prvič v tem, da radikalno odpravi mišljenje, da temeljita spoznavanje in znanost na apriorno določljivih kategorijah in principih. Spoznavanje in znanost se seveda ravnata po nekih temeljnih kategorijah in načelih, ki pa spoznavnemu procesu niso zunanje, temveč v njem nastajajo in se razvijajo. Navidezno začarani krog, ko za nastanek spoznavnih principov postuliramo že delovanje teh principov, se izkaže v bistvu za dialektično spiralo: na podlagi preprostejših spoznavnih načel in pojmov gradi človek višja načela in pojme, ki bolje ustrezajo njegovi praksi. Daleč od tega, da bi si lahko domišljali, da so naši današnji principi in pojmi dokončni, da so odraz neke idealne univerzalne forme, vedno ostane odprta možnost, da jih presežemo.

Po drugi strani vprašanja, kako nastane spoznanje, preko katerega torej edino lahko damo veljaven odgovor na vprašanje, kaj je spoznanje, ni mogoče reševati brez odločilne pomoči psihologije, brez empirično analitičnega obravnavanja. Tako postane epistemologija tudi sama empirično deduktivna znanost in razvoj znanosti se prične bližati točki, ko skušamo za bistvo znanosti najti znanstvene razlage v ožjem smislu.

Slika odnosov med spoznavanjem in njegovimi kategorialnimi določili se torej bistveno spremeni. Ta določila niso zunanje pomagalo spoznavanja, temveč so sama njegov produkt, in če jih hočemo pojasniti, moramo raziskovati njihovo genezo.

Važna sprememba je tudi v tem, da se tako spremenijo odnosi med epistemologijo, spoznavno teorijo in logiko na eni strani ter psihologijo spoznavanja in razvojno psihologijo na drugi strani. Genetična epistemologija organsko integrira razvojno psihološka spoznanja v spoznavno teorijo. Ne smemo pozabiti, da pri genetični epistemologiji ne gre za zgolj vsebinski napredek mišljenja in spoznavanja, temveč za razvoj in napredek njunih principov in kategorij. A če so principi spoznavanja in mišljenja funkcija razvoja, potlej seveda ne moremo več na klasičen način ločevati »striktno« filozofskih panog, kot sta logika in spoznavna teorija, od »striktno« nefilozofske razvojne psihologije in psihologije spoznavanja.

Kateri pa so ti osnovni principi in kategorialni pojmi, ki jih raziskuje genetična epistemologija? Tu gre za principe oziroma pojme identitete in neprotislovnosti, za pojem števila, za pojem prostora, za pojem časa, za pojem vzročnosti, hitrosti in gibanja. Tudi če se omejimo na omenjene, je povsem jasno, da je že z njimi skoraj v celoti zajet kategorialni aparat našega spoznavanja.

Zelo zanimiv je npr. princip oziroma pojem istosti, identitete, ki se na prvi pogled zdi evidentno nerazvojen, aprioren. Na to trditev pa mečejo resen dvom Piagetove raziskave. V svojih znanih poskusih je prišel do spoznanja, da otroci v različnih starostnih obdobjih dajejo sistematično razlikujoče se sodbe o istosti, in sicer ne toliko v smislu bolj ali manj napačnih, zmotnih sodb, temveč v smislu razvojno različnih kriterijev za takšne sodbe. Z drugimi besedami: zdi se, da res lahko govorimo o razvoju principa identičnosti in upravičeno se lahko vprašamo,

če tudi najvišje, formalno logično utemeljevanje istosti ni le odraz mišljenja na določeni razvojni stopnji. Če trenutno preko te razvojne stopnje ne »vidimo«, to še ni dokaz, da je ustrezno pojmovanje istosti že idealno, že končna resnica.

Za ilustracijo naj navedem samo enega izmed številnih razvojno psiholoških preizkusov pojma identičnosti. Tako je Piaget v svojih raziskavah predložil otrokom v ravni vrsti razporejeno določeno število kovancev (npr. sedem). Potem ko so otroci pravilno odgovorili, koliko jih je, je Piaget samo nekoliko povečal razmak med kovanci, tako da je bila vrsta daljša, število pa je ostalo isto, in spet postavil vprašanje, koliko je kovancev. Na nižji razvojni stopnji so otroci dajali tipične odgovore, da je kovancev zdaj več. Otroci so trdili, da kovancev sicer ni dodal, da pa jih je vsekakor več kot prej, npr. osem ali celo devet. Šele na višji razvojni stopnji so odgovarjali, da so kovanci sicer razmaknjeni, da pa je število enako kot prej, tj. sedem.

Drugi podatki o relativnosti principa identitete prihajajo s področja medkulturnih in psihopatoloških študij.

Preveč prostora bi porabili, če bi navajali različne psihološke študije o razvoju pojmov vzročnosti, prostora, časa, hitrosti, gibanja, števila in morda še katerih, ki jim radi prisojamo kategorialni značaj. Izsledke teh študij lahko sintetiziramo v zaključek, da ti pojmi še zdaleč ne izkazujejo invariantnih obeležij, ki bi jim dajala neko absolutno vsebino, in to enkrat za vselej. Pojem prostora se npr. razlikuje pri ravninskih prebivalcih, gorjancih in obmorcih. Še večje razlike, razvojne in kulturne, so v pojmovanjih časa in gibanja. Skrajno težko je tu govoriti o univerzalni osnovi teh pojmov. Ali je pojem prostora že dokončno oblikovan? Vsak pozitivni odgovor se mora sproti spreminjati v absurd, ko moramo potem vprašati še naprej: kateri prostor? Evklidski? Riemannov? Ali končno pojem »točkastega«, nerazsežnega »prostora« ali pa prostora, kjer se lahko stvari hkrati pojavljajo na različnih mestih, dokončno ne podreta še zadnje »univerzalnosti« v pojmovanju prostora? Kaj nam pri tem še koristi razlaga, da gre za univerzalne pomenske kategorije, če se njihova univerzalnost vsebinsko zreducira na nič?

Nikjer ni rečeno, da je eden izmed znanih pojmov prostora za vse čase in okoliščine optimalen. Za vse, ki menijo, da je dokončno formalno logično pojmovanje prostora, torej »napolnljive praznine« v Piagetovem smislu, mora pač pomeniti hladen tuš dejstvo, da takšno pojmovanje ni najbolj praktično, saj je npr. fizika že pred časom morala od njega odstopiti. Kot je za običajne zemeljske razmere morda učinkovitejša evklidska predstava o »praznem« prostoru, je za sodobno fiziko učinkoviteje, če prostor definira s predmeti brez predpostavke o napolnjevanju.

Nekaj podobnega bi lahko rekli tudi za pojem časa in pojem hitrosti. Razvojne značilnosti in relativnost definiranja so tu morda še izrazitejše. Če se zdi pojmovanje časa kot absolutno veljavne in kontinuirane mere sprememb še tako idealno, samoumevno in univerzalno ali celo neodvisno od človekovega miselnega konstruiranja, so nasprotujoči dokazi ravno tu zelo očitni. Čas in hitrost za otroke v predoperativni fazi nimata newtonovskih karakteristik. Nista absolutna in univerzalna, marveč ju otrok pojmuje specifično in relativno v odnosu do konkretnih dogajanj. Vsaka stvar, vsak predmet — npr. neka igrača — ima svoj lastni čas.

To je očitno v nasprotju z operativnim pojmovanjem časa, a prav temu pojmovanju se na višji ravni pridruži moderna fizika, ki zopet ugotavlja, da čas in hitrost nimata absolutnih karakteristik, marveč sta relativna v odnosu do opazovalca. To, kar je v nasprotju z »univerzalno« logiko časa in kar se nam zdi kot otroška pravljica (za otroka vsekakor je mogoča), namreč da bi mlajši otrok po starosti dohitel starejšega, za moderno fiziko spet ni nemogoče. Einstein je bil razumljivo navdušen, ko mu je Piaget pripovedoval, kako majhni otroci ocenjujejo čas in hitrost. Seveda je »relativnostno« pojmovanje v predoperativni fazi, ki je omejeno na majhen otrokov svet, nekaj drugega kot relativnostno pojmovanje časa in prostora v kozmičnih razmerjih, oboje hkrati pa lepo pokaže, da operativna, formalno logična pojmovanja absolutnega časa niso nobena »universalia ante res«, marveč so samo razvojna stopnja v miselnem ustvarjanju pojmov časa in hitrosti.

Razlaga principov mišljenja in spoznavanja v duhu genetične epistemologije ima veliko prednost v tem, da je naravna, da gradi kompleksnejše iz enostavnejšega v dialektični postopici in da odklanja vse aprioristične teorije spoznavanja. Omenjeni principi se v razvoju spoznavanja izoblikujejo s pomočjo človekove miselne aktivnosti in ustvarjalnosti, s pomočjo miselnih operacij. Genetična epistemologija znanstveno odgovarja na vpašanje, od kod so ti principi, in se pri tem ne zadovolji z apriorističnimi odgovori v logicističnem, ali pa npr. v brentanovsko-husserlovskem smislu. Principi niso že tukaj, najprej se morajo oblikovati. Predmet se mora najprej oblikovati, preden je lahko intendiran v izkustvu. Tam, kjer je v sklopu aprioristične epistemologije le možnost odkrivanja že danih principov in kategorij, se v okviru genetičnega pristopa odpira možnost ustvarjanja, konstruiranja le-teh, s tem pa se odpira tudi možnost oblikovanja vedno boljših in ustreznejših principov.

Genetična epistemologija odklanja tudi aprioristično razlaganje matematičnih relacij. Preprostega matematičnega odnosa, npr. odnosa $1 + 1 = 2$, ne moremo več razumeti, če v mislih ne obnovimo operacije, s katero smo do tega odnosa prišli. Če odmislimo vse miselne operacije, nam ne preostane prav nič, da bi ta odnos lahko razumeli, razen če ne predpostavimo, da sta ena in ena nekje neodvisno od izkustva in miselnih operacij na vekomaj združena v celoto dva in je relacija res povsem tavtološka. Za genetično epistemologijo pa vendarle ni apriorna predpostavka, temveč operacija subjekta tisti faktor, ki združuje obe enoti v celoto. S tega stališča kajpak ni moč govoriti o tavtologiji: na levi strani imamo operacijo, na desni njen produkt, brez operacije ni produkta. In kar je posebno važno: dokler operacije ne izvršimo, ne vemo, kakšen bo njen izid.

VLOGA NEDISKURZIVNIH NAČINOV MIŠLJENJA V ZNANOSTI

Po prevladujočem mnenju bi moralo biti znanstveno mišljenje in kritično mišljenje sploh diskurzivno, utemeljeno na demonstrativni logiki, kjer posamezne sodbe po logičnih pravilih sledijo druga drugi. Kljub temu se vedno znova ponavljajo poskusi, da bi uveljavili prepričanje, da poleg demonstrativnega mišljenja obstajajo tudi drugi načini in oblike, ki so lahko izvor vednosti in spoznanj. Ti

poskusi se največkrat opirajo na pojem intuicije, v nemajhni meri pa opozarjajo tudi na pojave t. i. magičnega, paralogičnega mišljenja, presojanja po analogiji in globinsko simbolne logike, kar naj bi vse po vrsti imelo določeno vlogo v znanstvenem mišljenju in spoznavanju.

Problem »alternativnih« oblik spoznavanja, npr. intuicije, nikakor ni lahek, se pa mnogokrat rešuje izrazito neplodno. To se lepo pokaže v ekstremnih sodbah, npr. v tej, da je intuicija mistično zavozlan pojem, ki nima v znanosti kaj iskati, in v nasprotni, da je samo intuitivno spoznanje lahko pravo spoznanje. Tu se tako rekoč zaobide osnovno vprašanje, kakšen je pravzaprav odnos med intuiranjem in demonstrativnim mišljenjem, ali se oboje res izključuje ali pa gre za različno potekanje miselnih procesov, ki so vendarle podrejeni enakim skupnim logičnim principom. Podobno »intuitivisti« in njihovi nasprotniki večkrat preprosto negirajo drugo vprašanje, ki je za presojo spoznavne vrednosti mišljenja še kako pomembno, namreč vprašanje kriterijev, s katerimi se določa spoznavna vrednost in veljavnost neke trditve, pa naj bo dobljena po diskurzivni ali intuitivni poti.

Odgovori na ta vprašanja, čeprav najbrž niso dokončni, nam le v precejšnji meri razbistrijo problem. Tako so npr. vsi poskusi, da bi intuicijo utemeljili kot čisto poseben, od vsakega mišljenja neodvisen psihični proces, propadli ali vsaj ostali neprepričljivi. Vsa razlaga intuicije, recimo, pri Henriju Bergsonu in pri C. G. Jungu se nujno konča z izrecnim ali pa implicitnim priznanjem, da tudi intuiranje operira s pojmovnimi ter pomenskimi kategorijami in da se torej sredstveno ne razlikuje od drugih oblik človekovega mišljenja. Po drugi strani psihološke raziskave dokaj jasno kažejo, da mišljenje ne poteka vedno na zavestni ravni. Lahko si zamislimo, da pravzaprav vselej, kadar moramo pri miselnem sklepanju uporabiti veliko premis, izgubimo zavestno kontrolo nad presojanjem. Znano je, da se lahko zavestno osredotočimo le na omejeno število psihičnih vsebin. Kar precej verjetno je, da pomeni prav intuicija tak zgoščen način razmišljanja, ki je na trenutke zunaj zavestne kontrole (včasih se dobro zavemo samo tiste poslednje stopničke, tj. samega intuitivnega sklepa), in ta je po tej strani morda sorodna pojavom miselnega uvidevanja, »vpogleda«, »aha« doživetjem ipd. To je še zlasti verjetno, ker lahko velikokrat, kadar se intuitivni sklepi izkažejo kot pravilni, z naknadno analizo in bolj postopno pridemo do enakih zaključkov po tipično diskurzivni poti. Po tej teoriji med demonstrativnim in intuitivnim mišljenjem ni druge bistvene razlike razen te, da se pri demonstrativnem razmišljanju natanko zavedamo vseh stopenj pri ravnanju s premisami, ki je postopno, sukcesivno, medtem ko je intuicija simultan proces, ki ga v vseh pogledih ne moremo zavestno kontrolirati. Ta teorija nam tudi razloži, zakaj je intuiranje v nekem smislu hitrejše od diskurzivnega sklepanja; to bi lahko bila pomembna prednost intuicije.

Še vedno pa ostane seveda vprašanje spoznavne vrednosti intuitivnega presojanja. Nekateri še vedno mislijo, da je zgolj intuitivnost nekega dognanja že porok za njegovo pravilnost in resničnost (veljavnost). To je pošastna zmota, nič manjša kot povsod tam, kjer nas subjektivna prepričanost zavaja na podoben način: pri verovanju, pri mišljenju, da so določene sodbe samoevidentne itn. Kot drugi miselni sklepi so tudi intuitivni lahko pravilni in napačni, veljavni in neveljavni

(če gre za empirične sodbe). Subjektivnega prepričanja o pravilnosti in veljavnosti ne gre zamenjevati s pravilnostjo in veljavnostjo kot takšno. V moje intuitivno spoznanje je lahko vgrajeno občutje popolne gotovosti in samoumevnosti. A isti občutek gotovosti lahko spremlja tudi intuitivno spoznanje nekoga drugega, ki pa je po vsebini čisto nasprotno mojemu. Obe »spoznanji« pač ne moreta biti resnični. Nekdo ima lahko občutek, da imajo psi moralo, drugi pa, da je nimajo, pa je intuitivna samogotovost pri obeh občutkih čisto enaka.

Slej ko prej torej velja ugotovitev, da ne obstaja noben poseben, odlikovan vir spoznanja in vednosti, pri katerem ne bi bilo treba preverjati bodisi njegove notranje konsistentnosti bodisi njegove veljavnosti, če gre za empirijo. Spoznanje, ki ni preverjeno, ne more veljati kot spoznanje, v znanosti še celo ne. Tudi intuitivna spoznanja je treba preveriti, šele tedaj pridobijo znanstveno obeležje.

Toda če intuicija ni neodvisen in samostojen kazalec spoznavne pravilnosti in veljavnosti, ali jo smemo zavreči kot možen vir spoznanj, kot izvor hipotez, ki jih moramo v nadaljnjem preveriti? Če samo pomislimo na vsa tista znanstvena spoznanja, ki so se v zgodovini znanosti razvila iz intuitivnih hipotez, tedaj moramo odločno negativno odgovoriti na gornje vprašanje. Brez intuitivnega presojanja znanost v vsebinskem pogledu ne bi mogla napredovati in nikoli ne bi mogla nastati, skratka — ne bi je bilo.

Znanstvena spoznanja torej slej ko prej ne smejo biti zgolj intuitivno, paralogično, »magično« in analogično povezana ter utemeljena, njihova pravilnost in resničnost morata biti preverjeni tudi strogo demonstrativno.

Ta zahteva pa se nanaša bolj na idealno podobo znanosti kot na njeno resničnost. V znanosti, tudi današnji, je še vedno dosti razlag, ki so v bistvu nediskurzivne. T. i. »magično« mišljenje ni le stvar preteklosti in »primitivnih« kultur, marveč je kar krepko zasidrano v naši »diskurzivni« mentaliteti in celo v znanosti. To velja še posebej, če to mišljenje povežemo s presojanjem po analogiji, ki je za nas še vedno psihološko tako prepričljivo, da nas zavede v zmoto: mislimo namreč, da imamo kavzalno, korelativno ali sistemsko povezanost tam, kjer je v resnici samo analogija. V različnih znanostih bi našli veliko še ne povsem zavrženih razlag, ki temeljijo bolj na magični kot na kavzalni logiki (ob stran vprašanje, ali ni kavzalno razlaganje nova in sodobnejša oblika magičnega presojanja odnosov med pojavi). Psihiatri, ki so ugotavljali, da se epilepsija in shizofrenija izključujeta, so prišli na misel, da bi z induciranjem epileptiformnih napadov zdravili shizofrene motnje. Čeprav iz dejstva, da je pri epileptikih manj shizofrenije kot pri neepileptikih, še nikakor ne izhaja, da bodo epilptiformni napadi pomagali pri zdravljenju shizofrenij — po demonstrativni logiki imamo torej tu lep primer zmote, ki ji pravimo »non sequitur« — je takšen magično analoški sklep postal teoretska podlaga za uvajanje konvulzivnih terapij, vključno z elektrošokom, ki so, da bo ironija večja, pri depresivnih motnjah, recimo, učinkovitejše kot pri shizofreniji. Pa tudi ta učinek je kot kažejo Sutherlandove raziskave v novejšem času (Sutherland, 1976), morda bolj rezultat psihiatrovih pričakovanj kot pa posledica samega šoka. Vsekakor psihiatri, ki niso vedeli, da delajo s pokvarjeno napravo, ki ne »trese«, niso opazili, da bi se pri njihovih pacientih kaj zmanjšal učinek elektrokonvulzivne terapije, ki je dejansko ni bilo!

V drugi raziskavi je Richard Schweder (1977), ki smo ga že omenjali, še bolj prepričljivo dokazal, kako radi povezujemo stvari, ki dejansko niso povezane. V bistvu je ugotovil tole: prvič si ljudje na podlagi različnih subjektivnih kriterijev razmeroma hitro ustvarimo sodbe o tem, ali so različne kategorije obnašanj povezane in kako močno so povezane; drugič dajemo o teh kategorijah obnašanja ocene, ki so visoko skladne s hipotetičnimi pričakovanji o njihovi povezanosti oziroma sorodnosti (korelacija r znaša kar 0,84), in tretjič, niti hipotetična mnenja niti ocene obnašanj ne korelirajo pozitivno z dejanskimi korelacijami med kategorijami obnašanja — prej bi lahko rekli, da so tu korelacije negativne! Zlasti problematično je, da se nam zdijo povezave in sorodnosti med pojavi včasih tako samoumevne, da se nam jih preprosto ne ljubi niti logično niti empirično preverjati. Rezultati omenjenih (in seveda mnogih drugih) študij opozarjajo, da delamo s tem sebi in znanosti medvedjo uslugo.

Seveda v samem pojmovanju eficientne vzročnosti ni ničesar miselno višjega in pravilnejšega od magičnega pojmovanja odnosov med pojavi. Praksa je tisti dejavnik, ki je narekoval in še narekuje človeku, da pri razlaganju naravnih pojavov nadomešča magične in animistične razlage z vzročnimi, sistemskimi ipd. Vsaj pri razlaganju nežive prirode ni mogoče zanikati velikanske razlike v praktični učinkovitosti magičnih in znanstvenih razlag. Poltonskega kamna ne morem dvigniti s pomočjo nobene magične sile, lahko pa ga dvignem s pomočjo vzvoda ali pa škripca, ki delujeta po principu vzroka in posledice. Nikakor ni izključeno, da se nekoč v bodočnosti ne bomo dokopali do praktično še učinkovitejših pojmov, kot je pojem vzročnosti, ki nam bodo omogočili še boljše razumevanje stvarnih dogodkov.

Zanimivo vprašanje se tu sili kar samo: zakaj so magične presoje pri obravnavanju človeka in družbe še dandanes, in to v naši kulturi, še vedno tako žive in pogoste. Glede na povedano bi težko našli kako drugo pojasnilo, kot da so na tem področju takšne razlage še vedno praktično relativno učinkovite. Naravni pojavi ne reflektirajo naših želja neposredno in se ne ravnajo po njih, kot je to predpostavljeno v magičnih predstavah stvarnosti. Svoje namene lahko v prirodi uresničimo le tako, da spoznamo ter izkoristimo prirodne mehanizme, ki delujejo med naravnimi pojavi. Z drugimi besedami: magično verovanje in želje niso povezane z naravnimi zakonitostmi, ki delujejo zunaj človeške sfere. Na človeškem terenu pa je očitno magična želja včasih tako povezana z resničnimi vzročnimi dejavniki, da postane praktično učinkovita. Ko pacient sprejme prevarantsko trditev, da je placebo tableta v resnici tableta proti glavobolu, se kaj lahko zgodi, da ga bo glava v resnici nehala boleti. Vera, da je vzel »pravo« zdravilo in pričakovanje, da bo to zdravilo delovalo, sta na neki način povezana s faktorji, ki kavzalno delujejo na mehanizem bolečine. Na kompleksnem področju součinkovanja psihičnih pojavov se pogosto zgodi, da se hipotetični nepravi vzrok poveže s pravim vzrokom, kar navsezadnje privede do želene posledice, čeprav je pri tem prvotna hipotetična razlaga te posledice povsem irelevantna. Po tej obhodni poti, ki jo omogoča kompleksnost in sistemska povezanost psihičnega dogajanja, pridobijo tudi nelogične, magične razlage neko praktično učinkovitost. Na psihološkem področju včasih pač lahko realiziramo pričakovanja, ki sama niso kavzalno utemeljena. V preteklosti je človek rad verjel, da je tako tudi z njegovim okoljem, dokler ga praksa po-

stopno ni prepričala o nasprotnem. Ni naključje, da se magično mišljenje tako pogosto povezuje z animizmom in finalističnimi razlagami — to se dogaja npr. tudi v ontogenetskem razvoju spoznavanja. Človek, ki je videl učinkovitost finalističnega pojasnjevanja pri samem sebi, sprva ni imel razloga, da bi dvomil o magični povezanosti vseh stvari. In ko je postopno opuščal magično predstavo o naravi, se še nikakor ni prepričal, da takšne razlage niso ustrezne za njegov psihični svet. Posebej še, ker so te razlage spričo izredne interdepedentnosti psihičnega dogajanja včasih še veliko bolj uspešne kot enosmerne in simplificirane delno vzročne razlage. Ko je človek v preteklosti preskušal najrazličnejše »čarovnije«, da bi dosegel svoje cilje in realiziral zaželeno, je polagoma odkril princip vzroka in posledice in začel opuščati »čarovnije«, ki se podrejajo temu principu in so uspešne (npr. v uporabi orodja in orožja). Njegova znanost je sama del obče težnje po realizaciji ciljev in je torej izvorno vpeta v proces iskanja vseh tistih načinov, »čarovnij«, s katerimi je možno želje realizirati kar najuspešneje.

Na svojevrsten način se diskurzivni znanstveni pristop problematizira s stališča globinske psihologije. Takoj lahko pristavimo, da je to stališče samo v mnogih pogledih še vedno sporno in bo tako še dolgo ostalo, vendar zasluži pozornost zaradi tega, ker zahteva korekcijo klasičnega znanstvenega pristopa. Ta problem je dovolj resen, saj so globinsko psihološka premišljanja hudo pretresla tradicionalno teorijo tolmačenja in pomenijo enega izmed najpomembnejših izvorov sodobne hermenevtike ter antropološkega in filozofskega strukturalizma.

Poenostavljeno naj problem nakažem takole: po globinsko psiholoških pojmovanjih je človekova zavestna dejavnost v posebnem odnosu do nezavedno psihičnega. Zavestne strukture so v nekem smislu funkcija zunajzavestnih. Že ta trditev vsebuje hudo detroniziranje in razvrednotenje zavestnega delovanja, saj v subjektu nenadoma ne vidi več avtonomnega izvora dejavnosti in spoznanja, marveč ji subjekt sam postane funkcija malo znanih silnic.

Osnovno vprašanje je seveda, kako je možno spoznanje zunajzavestnega. Globinska psihologija v odgovoru na to vprašanje vendarle ni povsem agnosticistična. Spoznavanje je možno, čeprav je povezano z ovirami, kot sta npr. odpor in cenzura. Toda neposrednejše spoznavanje zunajzavestnega vsaj za sedaj ni možno (Freud je sicer domneval, da bo nekoč v prihodnosti to vprašanje rešila nevrokemija oziroma nevrofiziologija), možno je le po posredni poti, tako na nezavedno sklepamo iz površinskih manifestacij. Latentno zunajzavestno vsebino lahko razvozlamo samo preko manifestne vsebine. To pa je možno le, če spoznamo odnos med latentnim in manifestnim, med nezavednim in zavestnim.

Težava je v tem, da tu nikakor ne gre za preproste kavzalne ali kako drugače demonstrativno plavzibilne odnose. Odnos med latentnim in manifestnim je simboličen odnos. Recimo, da nas zanima latentna vsebina nekega sanjskega dogodka, npr. izpadanja zob. Do razumevanja latentne vsebine kratko malo ne moremo priti z nobeno diskurzivno logiko, razumeti moramo logiko nezavednega, ki naj bi bila vse prej kot demonstrativna.

Bodimo natančnejši. Raziskovanje globinskih odnosov ne izključuje povsem diskurzivnega pristopa, saj tedaj ne bi mogli govoriti o globinski psihologiji kot o znanosti ali vsaj kot o psevdoznanosti v Popperjevem smislu. Globinsko psihološke teze je treba preverjati, ne glede na to, da se nekatere od njih še vedno

zdijo praktično nepreverljive. Toda preden jih lahko začnemo preverjati, moramo do njih priti, moramo jih formulirati. Hipotez o odnosu med manifestnim in latentnim pa ne moremo niti formulirati, če si ne pomagamo z logiko »simbolizacije«. Preden lahko postavim npr. hipotezo, da se izpadanje zob nanaša na kastracijsko bojazen, moram ta dva pojava v mislih povezati, povežem pa ju lahko — ne na podlagi diskurzivnega sklepa — le na podlagi analogije, enake, kot jo uporablja tudi zunajznanstveni mehanizem. Če ne upoštevam simbolne logike nezavednega, ne morem oblikovati globinskih psiholoških povezav med zavestnim in zunajzavestnim. Šele v naslednji fazi prihaja v poštev diskurzivno preverjanje, npr. v tem smislu, da ugotovimo, ali se pri ljudeh, ki sanjajo o izpadanju zob, pojavljajo tudi drugi indikatorji kastracijske bojazni, ali so bili ti ljudje v preteklosti pogosteje v situacijah, ki provocirajo takšne bojazni itn. Pri tem ostane dejstvo: če globinski pojavi obstajajo v obliki opisanih odnosov, tedaj moramo, če jih želimo raziskovati, pretrgati diskurzivno verigo vsaj na enem mestu, a manjkajoči del lahko premostimo samo, če uporabimo drugačen miselni pristop.

Morda je ob vsem tem najbolj bistveno vprašanje ostalo še v pretežni meri nenačeto. Navsezadnje ni tako pomembno, po kakšni poti in na kakšen način pridemo do znanstvenih hipotez, če jih le lahko v logičnem in empiričnem smislu preverimo. Globinsko psihološke hipoteze morda lahko preverjamo v empiričnem smislu, ne moremo pa jih preverjati v logičnem smislu tako, da bi jih izvedli kot implikacije določenih premis. Iz katerih premis bi lahko logično utemeljili zvezo med izpadanjem zob v sanjah in kastracijskim kompleksom, ne da bi se morali pri tem sklicevati na podobnost ali pa na empirične povezave? Do takšnih premis nikakor ne moremo priti, če omenjene zveze že ne predpostavimo. Logika, ki privede do zveze med izpadanjem zob in kastracijsko bojaznijo, vsekakor ni diskurzivna.

Razvojno oziroma izvorno pa med diskurzivnim mišljenjem in simbolno logiko morda le ni takšnega prepada, kot se zdi na prvi pogled. Naše spoznavanje bi bilo kaj borno, če bi se morali omejiti na diskurzivno opredeljene trditve. Človek že po naravi mišljenja dojema stvari z vidika njihovih odnosov, sličnosti in podobnosti in šele v nadaljnji analizi mu uspe izločiti tiste odnose, ki so pomembnejši, zakoniti, invariantni. Temeljni pomen znanosti je v tem, da preverja hipoteze, ne pa v tem, da duši vire njihove produkcije in mišljenje samo, ki ni le diskurz, ampak tudi kreacija.

LITERATURA

L. Bernstein: The Effects of variations in handling upon learning and retention. J. Oomp. Physiol. Psychol., 50, 1957, 162—167.

J. S. Bruner in H. Tajfel: Cognitive risk and environmental change. J. Abn. & Soc. Psychol., 1962, 62, 231—241.

A. F. Glixman: Categorizing behaviour as a function of meaning domain. J. Pers. & Soc. Psychol., 1965, 2, 370—377.

S. Fillenbaum: Some stylistic aspects of categorizing behavior. J. Pers., 1959, 27, 187—195.

R. W. Gardner in R. A. Schoen: Differentiation and abstraction in concept formation. Psychol. Monogr., 1962, 76, 41.

M. Levine: Hypothesis testing: a cognitive theory of learning. Hillsdale (New Jersey), Erlbaum, 1975.

K. Nelson: Some evidence for the cognitive primacy of categoriezation and its functional basis. Merrill Palmer Quarterly of Beh. and Dev., 1973, 19, 21—39.

T. E. Pettigrew: The measurement and correlates of category with as a cognitive variable. J. Pers., 26, 1958, 532—544.

K. A. Popper: Unended quest. Glasgow, Fontane/Collins, 1976.

R. Rosenthal: The effects of the experimenter on the results of psychological research. V B. A. Maher (izd.) Progress in Experimental Personality Research, New York/London, Academic Press, 1964, 79—114.

R. Schweder: Likness and likelihood in everyday thought: magical thinking and everyday judgments about personality. V P. N. Johnson-Laird in P. C. Wason (izd.) Thinking. Cambridge (Massachussets), Cambridge Univ. Press, 1977, 446—467.

R. R. Sokal: Classification purposes, principles, progress, prospects. Science, 1974, 185, 115—123.

G. Steiner: (Izd) Piaget und die Folgen. Zürich, Kindler, 1978.

H. Tajfel, A. Richardson in L. Everstine: Individual consistencies in categorizing: a study in judgmental behavior. J. Pers., 1964, 32, 90—108.

Psihološka pomoč ali psihoterapija

FLIS STANE

UVOD

Psihološka pomoč je vrsta dejavnosti, pri kateri s pomočjo psiholoških metod pomagamo sočloveku doseči bolj adekvatno vedenje in bolj prijetno doživljanje (počutje). Psihološke metode so postopki, s katerimi vplivamo na človeka. Sem spada sporočanje informacij, vzbujanje specifičnih kognitivnih procesov, sprožanje novega učenja, izvajanje določenih vaj za nastanek novih oblik kondicioniranja, urejanje zadev v zvezi s posledicami vedenja (ojačenje) itn. Starejši naziv za psihološko pomoč je psihoterapija. Ko se je prvič pojavil, so ga oblikovali na osnovi predstave, da gre pri uporabi nekaterih zgoraj navedenih psiholoških metod za nekakšno zdravljenje duše, duševnosti ali psihe. Danes ocenjujemo takšno gledanje kot preživeto in menimo, da je treba izraz psihoterapija drugače utemeljevati. Po našem mnenju bi ga veljalo pojmovati kot sestavljenko iz pojma »psihološka terapija«. Izraza psihoterapija ne gre opuščati, ker je dovolj blagozvočen in estetski, in — kar je posebno pomembno — ker je zelo popularen in ljudje približno vedo, kakšen pojav označuje.

Vsebinsko izraz psihoteriapija seveda ne ustreza, zlasti ne njegov drugi del. »Terapija« namreč pomeni zdravljenje, pri psihoterapiji pa ne nastopa nobeno zdravljenje, temveč gre samo za spremembo ali modifikacijo vedenja. Razlika v pomenu je dejansko ogromna. Do uporabe izraza »terapija« se čutimo upravičeni edino zaradi nekaterih vidikov, zvezanih z vzrokom iskanja psihološke pomoči in zaradi določenih efektov spreminjanja vedenja. Ljudje zelo pogosto pridejo k psihologu zaradi motenj počutja, pri katerih zdravnik ne odkrije nobene bolezni. Čeprav sama motnja počutja ali doživljanja ni bolezen in sloni navadno na določenih napakah pri vodenju življenja, ljudje slabo počutje pogosto enačijo z boleznijo. Ko jim psihoterapija pomaga spremeniti vedenje in se jim počutje polagoma izboljša, doživljajo novo stanje kot »ozdravljenje«. Uporaba izraza psihoterapija sloni torej na nekakšnem kompromisu in predstavlja primer dejstva, da neoporečna etimologija ni vedno nujna pri uporabi izrazov.

Psihoterapija, to je spreminjanje vedenja in preko tega eventualno izboljšanje počutja, je osnovno delo psihologa, ki ima od vseh strokovnjakov najboljše izhodiščne kvalifikacije za takšno delo. Zdravljenje bolezni, to je korekcija odklonov

telesnega funkcioniranja, ostaja slejkoprej naloga zdravnika, ki je za takšno delo usposobljen in ga ima tudi po zakonu edini pravico opravljati.

VEDENJE IN DOŽIVLJANJE

Vedenje je izredno pomemben pojav. Celotna civilizacija je produkt človekovega vedenja. Vedenje je izredno pester, zapleten in mnogostranski pojav. Težko ga je adekvatno dojeti, opisati in klasificirati, ker je tako raznoliko in bogato. Vedenje je dinamičen pojav in ga je možno nenehno spreminjati, oblikovati in razvijati. Ljudje že od nekdaj težijo, da bi bilo njihovo vedenje čimbolj adekvatno, da bi ustrezalo zahtevam njihovega življenjskega okolja in da bi jim prinašalo čimbolj ugodne posledice. Večina vedenja, ki ga srečamo, bolj ali manj ustreza predstavam o adekvatnosti. Poznamo pa tudi razne oblike abnormalnega vedenja, ki se ne ravna po predstavah o zaželjenosti, ki ni konstruktivno in ki utegne biti celo škodljivo in nevarno. Zato že od nekdaj srečujemo razne poskuse korelacije vedenja, ki segajo od (pre)vzgojnih vplivov do teženj po izločanju ali uničenju nosilcev abnormnega vedenja.

Odkar je prišlo do razvoja znanosti, je vedenje tudi predmet znanstvenega proučevanja. Osnovna veda, ki proučuje vedenje, je psihologija. Z vedenjem se ukvarjajo tudi še družbene in naravoslovne vede. Sociologija raziskuje družbeno problematiko, ki v glavnem sloni na vedenju ljudi; pedagogika se ukvarja z vprašanji oblikovanja vedenja, kakršnega konkretna družba potrebuje. Biologija raziskuje poleg svoje osnovne orientacije na fiziološko in biokemično osnovo organizmov tudi njihovo vedenje. Praktično orientirane discipline, ki so dosegle večji družbeni pomen, zlasti to velja za medicino, so se poleg obravnavanja telesne (biološke) problematike posvetile tudi modifikaciji vedenja (psihiatrija). Vedenje je bilo predmet zelo številnih raziskav in razprav in o njem je tudi ogromno napisanega. Kot posebnost naj omenimo, da se je o vedenju kot takem relativno malo govorilo; pozornost se je usmerjala na nekatere njegove vidike, zlasti na tisto, kar imenujemo zasnove vedenja, to je na vzroke za pojavljanje vedenja, katere so postavljali v organizem. Nastalo je ogromno psiholoških pojmov, ki z oddaljenosti opisujejo vedenje, ki so temu ustrezno neprecizni in svojevoljni ter danes le še omejeno uporabni (osebnost, frustracija, identifikacija itn. itn.).

Vprašanje doživljanja ali počutja spada bolj v intimno sfero in ga ni mogoče tako javno opazovati, kot velja to za vedenje, katero lahko opazujemo in merimo podobno kot sleherni drugi objektivni pojav. Doživljanje percipira samo posameznik. O njem sicer lahko nekaj pove soljudem, vendar je takšna komunikacija dokaj težavna in nezanesljiva. Kljub temu njegovega pomena ne gre podcenjevati, kajti predstavlja eno glavnih gibal za sprožanje in usmerjanje vedenja. Običajno težimo k vedenju, ki bo imelo za posledico čimbolj prijetno doživljanje. Kadar se nam zgodi, da se slabo počutimo, nam predstavlja to vzpodbudo za novo vedenje, ki bo slabo doživljanje odstranilo.

Z doživljanjem se je znanost mnogo manj ukvarjala. Tudi zanj velja, da so ga obravnavali pod drugimi imeni in ga pogosto manj jasno definirali, kot ga bomo skušali tukaj. O njem so veliko govorili predstavniki fenomenološke šole v psiho-

logiji. V mnogih podrobnostih se z njimi ujemamo, glavna razlika pa je v opredelitvi, po kateri pojmujemo pod doživljanjem predvsem percepcijo stanja organizma, torej nekakšen ton ali noto našega počutja, recimo vzburjanje, ugodje, bolečino. Pripisujemo mu nizko informacijsko vrednost. Razna pojmovanja, sklepanja, stališča, izdiferencirana »čustva« ipd. opredeljujemo kot zasnovo vedenja, torej kot nekaj, kar ima visoko informacijsko vrednost in je bliže vedenju kot doživljanju, kajti vodi bolj ali manj posredno v samo manifestno vedenje.

Mnogi psihološki pojmi vedenja in doživljanja ne izdiferencirajo dovolj jasno in potrebne bodo še številne raziskave in analize, da bo tukaj predloženi vidik omogočil vnesti v dojemanje teh dveh pojavov več jasnosti.

ABNORMNO VEDENJE IN MOTENO DOŽIVLJANJE

V vsaki družbi se pojavljajo zelo različne oblike abnormnega, to je neustreznega, motečega, škodljivega, odbijajočega itn. vedenja. Že od prazgodovinskega obdobja naprej srečujemo tudi poskuse opisovanja, klasifikacije, razlage vzrokov in seveda korekcije takšnega vedenja. Vsaka doba je obravnavala problematiko abnormnega vedenja na načine, ki so bili takrat na splošno zelo popularni, nobena pa ni uspela razviti pristopa, ki bi bil prilagojen področju samemu, ki bi bil avtohton in tipičen zanj. Najlepši dokaz za točnost te trditve sta demonološki in medicinski model abnormnega vedenja. Oba slonita na tipičnih potezah vsakokratne kulture, naravi predmeta (vedenja) pa sta tuja, z njim kvečjemu indirektno povezana. Mogoče bo naša doba z razvijanjem psiholoških modelov odpravila to protislovje.

Kar zadeva opisovanje, srečujemo že v prastarih zapisih zanimive opise raznih oblik abnormnega vedenja. V novejšem času je takega materiala še prav posebno veliko: primer so lepi fenomenološki opisi pri klasičnih psihiatrih (Jaspers). Njihova pomanjkljivost je predvsem v tem, da so premalo registrirali vzroke in posledice (ojačenja) opisovanega vedenja. Danes je nujno, da vsak opis vedenja upošteva tudi ta dejstva in da se ravna po načelih funkcionalne analize vedenja (Skinner).

Klasifikacija bo še dolgo ostala problem. Med abnormno vedenje spadajo zelo različne oblike vedenja; prehodi proti normalnemu vedenju so pogosto nejasni; vzroki vedenja so tudi vedno številni in jih je treba pri klasifikaciji upoštevati; klasifikacija bo morala obsegati tudi neko vrsto hierarhije vedenja. Torej ne bo lahko izvesti klasifikacije tako različnih stvari kot so razne oblike abnormnega vedenja, kamor spada tako izvajanje kaznivih dejanj kakor slab uspeh v šoli, zardevanje pred nadrejenim in uživanje pretiranih količin alkohola, izvajanje samomora in doživljanje čutnih prevar oz. pripovedovanje o njih. Psihiatrija je pred desetletji izdelala neko klasitfikacijo in s tem omejitev področja na nekatere specifične probleme, kasneje pa je svojo dejavnost spet širila in segla tako v zapore in vzgojne institucije, kakor v domove za onemogle in v vsakdanje okolje večine ljudi.

Razlaga vzrokov abnormnega vedenja predstavlja kritičen problem. Globalno jih delimo na tiste, ki slonijo na zgrešenem učenju in na tiste, ki so posledica motenega telesnega funkcioniranja, torej bolezni. Bolezenskih osnov je pri abnorm-

nem vedenju veliko. Pri standardnih boleznih prihaja do motenj vedenja in doživljanja, v vročinskih stanjih recimo do motenj dojemanja sveta. Razne poškodbe tkiva centralnega živčnega sistema lahko povzročijo številne motnje vedenja. Le-te nastopajo tudi pri degenerativnih spremembah in pri infekcijah s specifičnim izidom, recimo progresivna paraliza pri luetičnem obolenju. Za mnoge oblike abnormnega vedenja predpostavljamo, da so dedno pogojene, kajti statistične študije kažejo visoko konkordanco motenj vedenja pri članih iste družine. Za mnoge težje oblike abnormnega vedenja bolezenske osnove še niso odkrili, četudi sodobne raziskave nakazujejo določene odklone in motnje pri nosilcih takega vedenja. Najsi je bolezenski vzrok abnormnemu vedenju odkrit ali ne, velja eno pravilo: med vedenjem kot pojavom in eventualnim bolezenskim ozadjem le-tega je treba ostro razlikovati. Stari pojem duševne bolezni je vnesel tukaj določeno zmedo in nehote je prišlo do enačenja vedenja in bolezni, kar je spoznavno-teoretsko nedopustno. Abnormno vedenje je neki odklon pri vodenju življenja, bolezen je vedno samo motnja telesnega funkcioniranja.

Velik del abnormnega vedenja je naučen. Zlasti velja to za njegove konkretne oblike, dočim lahko tudi ena od bolezni predstavlja neko splošno podlago za zgrešeno učenje, ki vodi do takega vedenja. Iz oblik abnormnega vedenja skušamo sklepati na eventualno prisotnost bolezni. Čim bolj je neko vedenje neobičajno ali bizarno, tem večja je verjetnost bolezni. Pri blažjih oblikah odklonov gre verjetno predvsem za zgrešeno učenje. Diagnosticiranje bolezni zgolj iz vedenja je seveda zelo tvegana in praktično nemogoča zadeva, kajti tu imamo opravka s kvalitativnim preskokom iz enega področja stvarnosti v drugo. V sodobni psihiatriji je takšno diagnosticiranje samo navidezno, kajti praviloma ne gre za odkrivanje neke bolezni, temveč samo za poimenovanje vedenja, za njegovo klasifikacijo znotraj nekega sistema.

Korekcija abnormnega vedenja je bila vedno glavni cilj ukvarjanja s problematiko vedenja. Že od nekdaj srečujemo dva pristopa: eden skuša popraviti vedenje z delovanjem na telo, predvsem z vnašanjem posebnih substanc, drugi vpliva preko posredovanja informacij in manipuliranja s posledicami vedenja. Prvi pristop se danes uresničuje znotraj medicinskega modela, kjer se predpisujejo ljudem z abnormnim vedenjem relativno učinkovite psihotropne substance. Drugi pristop uresničuje psihološki model z uporabo dognanih psihoterapevtskih metod. Vplive psihološke narave nudijo tudi neposredno bližnji motenega človeka, vendar so njihovi postopki preprosti in grobi. Psihološke metode, ki se uporabljajo pri psihoterapiji, so izdelane na osnovi obsežnih raziskav in na dognanjih teoretičnih razprav ter tako omogočajo razumevanje pravih gibal vedenja in korekcijo na teh nivojih.

Moteno doživljanje ali počutje je področje, o katerem se sorazmerno malo govori. V okvirih psihiatrije do izostritve problema ni prišlo zato, ker je pretirano dominiral pojem duševne bolezni in so se vprašanja o doživljanju obravnavala v okvirih posameznih diagnostičnih kategorij, kjer so bili elementi doživljanja registrirani kot simptomi. Psihologija govori o doživljanju že od nekdaj in je že zdavnaj razvila metodo introspekcije kot eno od pomembnih poti do njega; vendar je ostajalo vse pretežno v teoretičnih okvirih in odmaknjeno od aktualne družbene

problematike. Stik s prakso so našli mnogo prej psihologi, ki so kot področje svojega dela razglašali vedenje, žal pa zaradi svoje pozitivistične orientacije niso sprejeli v obravnavanje tako subjektivnega problema kot je doživljanje. Predstavniki fenomenološke šole so sicer obogatili stroko z lepimi opisi doživljanja, vprašanje pa ostaja, ali je to v skladu z vsemi našimi potrebami.

Doživljanje predstavlja neko vsoto percepcij o stanju organizma. Kadar je prijetno, pomeni, da je z organizmom vse v redu. Redke izjeme predstavljajo začetki nekaterih bolezni, pri katerih človek še ničesar posebnega ne občuti, ko pa začne doživljati slabosti, bolečine ipd., pa je bolezen že močno napredovala. Neprijetno doživljanje praviloma pomeni, da se v organizmu nekaj škodljivega dogaja. Služi nam kot neki signal, da je organizem ogrožen. Pogosto slabo počutje še ne pomeni, da je ogroženost tolikšna, da bi lahko govorili o bolezni. Razne oblike preobremenjenosti lahko povzročajo moteno doživljanje, medicinske preiskave pa ne odkrijejo nobene bolezni.

Poseben primer pojavov so psihosomatske bolezni. Pojmujemo jih lahko kot neko nadaljevanje motenega doživljanja. Pri njih obremenitve, ki izvirajo iz napak v življenju, niso samo tolikšne, da bi povzročale slabo počutje, temveč vodijo do pravih okvar organizma. Ker nastanejo spremembe na organizmu samem, moramo o njih govoriti kot o boleznih, četudi je njihov pravi vzrok vedenje. Zdravimo jih razen z blažilnimi medicinskimi ukrepi predvsem s psihološkimi metodami, to je s vplivanjem na vedenje oz. način življenja. Edino na primeru psihosomatskih bolezni lahko govorimo, da psiholog ozdravi človeka.

Abnormno vedenje in moteno doživljanje sta močno povezana. Osnovna je funkcionalno vzročno-posledična povezanost. Na konkretnih primerih pogosto vidimo pri ljudeh tako prisotnost abnormnega vedenja, kadar moramo poslušati tožbe o slabem počutju. Zato ni slučaj, da se z obema ukvarja ista panoga medicine, to je psihiatrija. Zaradi preveč globalnega pristopa teh dveh pojavov ni dovolj ločevala. Opazovanja ljudi s psihotičnim vedenjem kažejo, da pogosto tožijo zaradi izredno slabega počutja. Iz njihovih tožb bi človek sklepal, da doživljajo daleč bolj neprijetne občutke kot normalni ljudje, da so njihove bojazni mnogo grozljivejše, depresije globlje in bolj katastrofalne. Marsikatero neobičajno psihotično vedenje deluje kot nekakšna reakcija na tisto nenavadno mučno doživljenje, predstavlja neki poskus bega pred strahotnimi občutki.

Kakor velja za zelo abnormno vedenje verjetnost, da je v osnovi neka bolezen, velja isto za zelo neprijetno doživljanje. Glavobol, ki je posledica poškodb možganov je praviloma mnogo hujši kot tisti, ki je le posledica napak v življenju. Katastrofalno doživljanje ljudi s psihotičnim vedenjem je tudi mnogo hujše od slabega počutja preobremenjenega človeka; pri psihotičnem vedenju, kot je znano, predpostavljamo prisotnost neke (dedne) bolezni. Kjer je v osnovi bolezen, s psihološkimi sredstvi seveda ne dosežemo dosti. Psihoorgansko prizadet človek bo npr. imel nekoliko lažje glavobole, če ga naučimo zelo smotrno živeti. Človek z dedno boleznijo bo nekoliko laže živel, če ga naučimo dobrih navad; manj bo zapadal v kritične življenjske situacije, ki ga lahko močno obremenijo in v njem sprožijo proces, ki pripelje do poslabšanja počutja in še bolj abnormnega vedenja.

ZASNOVE VEDENJA

Pod tem nazivom pojmujemo dogajanje v organizmu pred nastopom vedenja. Z današnjimi znanstvenimi nevrološkimi metodami lahko zvemo nekaj o tem dogajanju, vendar mnogih bistvenih momentov še ne moremo objektivirati. Upravičeni pa smo predpostavljati, da se v organizmu dogajajo izredno zapleteni procesi, ki usmerjajo naše vedenje. Ker je uspela nevrologija zaenkrat obdelati samo najbolj rudimentarne vidike tega dogajanja, se je o teh zasnovah ali predhodnicah vedenja razbohotilo teoretiziranje v več strokovnih disciplinah: psihologiji, nevrologiji, kibernetiki, idr. Zlasti veliko je raznih psiholoških teorij; večino dosedanje psihologije predstavljajo v bistvu takšne teorije. Slonijo pretežno na analogijah iz vsakdanjega življenja in črpajo ideje za svoje konstrukcije pretežno iz fizikalnih pojavov. Govorijo o zavorah po analogiji na zavore pri vozilih, o spominskih zapisih analogno tistim v arhivu, o nagonski energiji po analogiji s parno energijo, ipd. Veliko vprašanje je, ali takšne analogije prispevajo toliko k našemu znanju, da bi se jih splačalo še naprej gojiti.

Zasnove vedenja zadevajo področje informacij. Nanašajo se na informacije, ki upravljajo oz. krmilijo naše vedenje. Pojem informacije pomeni (vsaj v tehničnem smislu) zmanjšanje negotovosti (Shanon). V istem pomenu ga lahko uporabljamo tudi v psihologiji. Vsaka informacija v organizmu pomeni zmanjšanje negotovosti glede smeri vedenja. Osnovni element vedenja je skrčenje ene mišice, kar vsebuje količino informacije 1 bit. Naše običajno vedenje je sestavljeno iz številnih krčenj številnih mišic, pri čemer je njihovo delovanje usklajeno. Brez vpliva informacij, ki usmerjajo krčenje mišic, bi prišlo v organizmu do kaotičnega krčenja mišic (in eventualnega izločanja žlez), kajti vse dogajanje bi bilo prepuščeno zgolj slučaju. Takšno stanje si lahko kvečjemu zamišljamo in ga v realnosti ni, kajti ob njem organizem ne bi mogel preživeti. Informacije vnašajo red in vodijo do vedenja, ki prinaša organizmu ugodne posledice.

V okviru Kanferjeve vedenjske enačbe, ki ima obliko

$$S — O — R — K — C$$

(S = dražljaj, O = organizem, R = reakcija, K = kontingenca,
C = konsekvenca, posledica),

lahko pojmujemo zasnove vedenja kot reprezentanto O (organizma). Psihologi veliko govorijo tudi o vmesnih ali intervenirajočih variablah. Pri izvedbi nekega akta vedenja, nastopi najprej S, to je dražljaj (oz. diskriminativni dražljaj). Informacije, ki jih prinaša dražljaj, se prenesejo v centralni procesor, v možgane — v primeru enostavnih refleksov zadošča že procesor v hrbtnem mozgu — kjer se povezujejo z uskladiščenimi informacijami v preteklih izkušnjah. Pomembne so zlasti informacije, ki se nanašajo na posledice pri preteklih izkušnjah s tem dražljajem oz. z verjetnostmi, da pride do takih ali drugačnih posledic (kontingenca). Obdelujejo tudi vprašanje možnih reakcij na dražljaj. Končno izberejo reakcijo, ki vodi z največjo verjetnostjo do najbolj ugodnih posledic ob najmanjši količini neugodnih posledic. Sledijo živčni impulzi v efektorje, tj. v mišice in reakcija

se izvede. Izvajanje reakcije same že prinaša povratne informacije, ki se takoj obdelujejo in sproti usmerjajo izvajanje reakcije, oz. korigirajo prvotni načrt.

Življenje organizma se odvija kot nenehen tok sprejemanja informacij preko dražljajev, njihovega obdelovanja in sprožanja reakcij, kar prinese nove informacije, ki usmerjajo vsakokratno reakcijo in se hkrati uskladiščijo ter služijo v prihodnosti kot pomoč pri oblikovanju bolj smotrnih reakcij. Število informacij, ki jih organizem, zlasti človek, obdela v svojem življenju, je velikansko. Ni sicer neskončno in bi teoretično sicer lahko določili število obdelanih bitov, vendar je to praktično povsem neizvedljivo; dobili bi število večje od števil, ki si jih človek sploh lahko predstavlja. Vsaka enostavna zaznava prinaša veliko število informacij. Vsak gib sloni na velikem številu impulsov, ki kot nosilci informacij koordinirajo mišično aktivnost. Možgani nikoli povsem ne mirujejo; tudi med relaksacijo in spanjem poteka določeno obdelovanje informacij (o tem govori pojem inkubacije). Govor sloni na informacijsko zelo bogati koordinaciji govorne muskulature, poleg tega nastopa še zapletena vsebina govornega sporočila.

Obdelovanje informacij pri človeku je odvisno predvsem od procesorja, to je od stanja živčnega sistema, in od doslej sprejetih in obdelanih informacij, oziroma od izkušenj. Stanje živčnega sistema je odvisno od dednih faktorjev, od zrelosti, od prehrane, eventualnih poškodb ipd. Živčni sistem pri otroku in mladostniku še dozoreva, pri odraslem doseže svoj vrhunec, relativno kmalu začne nazadovati in v starosti hitro propada. Vplivi okolja se kažejo predvsem v informacijah, ki jih posreduje, in v posledicah, ki jih prinaša vedenju. Tako pride do oblikovanja vedenja. Ugodno je, če pride do usklajenosti med lastnostmi in sposobnostmi človeka in njegovih organov ter vplivi iz okolja. Običajno do tega pride, kajti človek si izbere okolje, ki mu ustreza. Če je okolje nekoliko prelahko, je oviran razvoj sposobnosti, če je prezahtevno, prihaja do preobremenitev in zato do škodljivih posledic telesnega funkcioniranja.

Z obdelovanjem informacij nastopa tudi vprašanje zavesti. Zavest je pojav, katerega lahko opazujemo pri sebi in ugotavljamo, da nastopa pri drugih. O zavesti lahko govorimo kot o faktorju, ki je pomemben pri vodenju življenja. Določen del informacij se odraža v zavesti, vendar vsi procesi pri njihovem obdelovanju ne pridejo v zavest. Večina jih dejansko ostane izven zavesti. Kar pride v zavest, je videti pomembnejše od tistega, kar ostaja zunaj. Neki dražljaj najprej pride v zavest, ko se ponavlja in se nanj prilagodimo, se ga ne zavedamo več, četudi ga sprejemamo in ga moramo nekako obdelovati. Dokler se učimo neke spretnosti, se gibov zavedamo; kasneje moramo sicer ravno tako z živčnimi impulzi usmerjati delo mišic, vendar zavest ne sodeluje več, ampak se posveča takrat bolj aktualnim vprašanjem. Večina našega ogromnega spominskega zaklada ostaja leta in desetletja izven zavesti. Kadar neko informacijo potrebujemo, jo lahko v spominu poiščemo in jo spravimo v zavest. Nekatere uskladiščene informacije bi nam povzročile zelo neprijetno doživljanje, zato jih ne maramo priklicati v zavest — psihoanalitiki pravijo, da so potisnjene v podzavest. Uskladiščene informacije vplivajo na naše vedenje, četudi ne pridejo do nivoja zavesti, kajti večina obdelovanja informacij poteka izven zavesti. Kadar pride uskladiščena informacija v zavest in se sooči z realnostjo, katero percipiramo, in tudi z našimi

trenutnimi vedenjskimi potenciali, običajno sledi koristno obdelovanje informacij. Pogosto se odprejo s tem nove vedenjske možnosti.

Psihoterapija sicer v končni fazi vodi do spreminjanja vedenja, jedro dela pa poteka vendarle na področju zasnov vedenja. Klient sprejme veliko število novih informacij, omogočeno pa mu je tudi ponovno predelovati stare uskladiščene informacije in jih soočati s sedanjostjo. Do tega ne prihaja samo pri pogovorni psihoterapiji, ampak tudi pri psihoterapiji preko vaj, kjer nastajajo nove oblike kondicioniranja. Delo z zasnovami vedenja je zato jedro psihoterapije, ker pri njej ne prihaja do spreminjanja življenjske situacije, kar bi prinašalo novo vedenje zaradi novih dražljajev, temveč se novo vedenje gradi na podlagi drugačnega obdelovanja informacij, ki jih prinaša stara življenjska situacija. Spreminjanje življenjske situacije in s tem uvajanje novih dražljajev nastopa relativno počasi; pri nekaterih klientih je primerno dati temu več, pri drugih manj poudarka.

MEDICINSKI IN PSIHOLOŠKI PRISTOP

Medicinski pristop k abnormnemu vedenju in motenemu počutju je zadostil nekaterim zahtevam svojega časa. Prispeval je marsikatero tehnično rešitev, po drugi strani je ustrezal etičnim predstavam dobe. Zdravniki so znani kot pošteni ljudje, ki so pripravljeni nesebično pomagati sočloveku. Ko so posvetili svojo pozornost abnormnemu vedenju, so se življenjski pogoji nesrečnih nosilcev takšnega vedenja bistveno izboljšali. Začeli so živeti človeka dostojno življenje, bili so zaščiteni pred grobimi pritiski vsakdanjega življenja, varni pred preganjanji, uživali so zdravstveno varstvo ipd. Pri samem korigiranju vedenja in izboljšanju počutja nekaj časa ni bilo večjih dosežkov, dokler niso po letu 1950 prišla v rabo učinkovita psihofarmakološka sredstva.

S temi sredstvi je mogoče ugodno vplivati na vedenje. Psihotično vedenje postane ob njihovi aplikaciji manj izraženo. Večjemu številu ljudi je tako omogočeno preživljati njihove psihotične faze bolj umirjeno in manj vpadljivo, zmanjšana je nevarnost nasilnih in sploh škodljivih dejanj. Vrhu tega se poveča verjetnost, da ne bo prišlo zaradi nekaj psihotičnih faz do večjega razpada sistema vedenja (osebnosti), ampak da se bo lahko človek kmalu spet zadovoljivo vključil v svoje okolje. Uspeh psihofarmakoterapije je močno povečal možnosti psihološkega pristopa k težkim oblikam abnormnega vedenja. Pod vplivom teh sredstev bolje vzpostavljajo kontakt, bolj pravilno dojemajo realnost in so do neke mere bolj sposobni novega učenja. Potrebna je kajpak dobra usklajenost med aplikacijo psihofarmakoloških sredstev in psihoterapijo, kajti slabo dozirana in zlasti premočna psihofarmakološka sredstva lahko procese novega učenja močno ovirajo.

Psihofarmakološka sredstva vplivajo tudi na počutje, morda še bolj neposredno kot na vedenje. Koliko vplivajo na eno in koliko na drugo področje, je danes nekoliko težko reči, kajti raziskave delovanja teh sredstev niso delane s takega vidika, ki ga tukaj razvijamo. Psihofarmakološka sredstva gredo v promet kot zdravila za psihiatrične bolezni, zato opisi delovanja bolj ustrezajo predstavam, ki so v skladu s klasičnim psihiatričnim modelom.

Psihološki pristop k abnormnemu vedenju in motenemu počutju je starejši in bolj razširjen od medicinskega. Ljudje namreč že od nekdaj skušamo vplivati eden na drugega preko informiranja in oblikovanja posledic vedenja: dajemo nasvete, priporočila, zahteve, nagrajujemo in kaznujemo eden drugega. Le izjemoma skušamo dosegati efekte z dajanjem določenih substanc. Kdor hoče zapeljati predstavnika nasprotnega spola, bo verjetno več operiral z nagovarjanjem, dajanjem obljub ipd., kakor s poskusi dajanja afrodiziaka. Vnašanje raznih psihotropnih substanc v telo pa je vendarle zelo stara praksa in jo srečujemo tudi pri primitivnih ljudstvih, čeprav posebno razširjena ni bila nikoli.

Čeravno dolgo časa ni obstajala psihologija kot znanost in praktična dejavnost in so se psihološki vplivi javljali v okvirih drugih disciplin, ne gre podcenjevati koristnega učinka takih spontanih vplivov. Vedno je bilo veliko odvisno od človeka, ki nudi psihološko pomoč, kar velja še danes. Kljub mnogim zanesljivim znanstvenim psihološkim dognanjem, ostaja faktor človeka-psihologa in njegovih lastnosti še vedno izredno pomemben. Danes pri praktičnem delu z ljudmi, potrebnimi pomoči, sistematično uporabljamo dosežke znanosti, navade in lastnosti psihologa pa skušamo razvijati v zaželjeno smer.

Vedenje je tako zapleten pojav, da ga doslej še noben pristop ni v celoti obdelal in znanstveno izčrpal. Verjetno to niti ne bo uspelo nobenemu posameznemu pristopu. Danes smo na stopnji razvoja, ko je nujno sodelovanje med predstavniki raznih modelov in strok. Zlasti nujno je sodelovanje med medicinskim in psihološkim pristopim. Marsikatero vedenje in počutje lahko uspešno korigiramo najprej s psihofarmakološkimi sredstvi, ki jih aplicira zdravnik, ki je edini usposobljen za pravilno vnašanje tujih snovi v telo. Psihološka pomoč vodi nato do novega učenja in pomaga pri boljšem obvladovanju življenjskih situacij. Po drugi strani pa imamo tudi številne telesne bolezni, kjer je pomembno upoštevanje psiholoških faktorjev in kjer lahko najbolje poseže psiholog. Primer: diabetike je treba uvajati v poseben režim življenja, za kar pogosto ne zadošča zgolj posredovanje navodil, temveč je treba reševati pestro psihološko ozadje raznih zadržkov.

BOLEZEN KOT POJAV — BOLEZEN PO DOGOVORU

Četudi so vsebinsko odnosi med boleznijo in abnormnim vedenjem povsem jasni, zapleta zadevo dejstvo, da se je za abnormno vedenje močno udomačil pojem duševne bolezni. Razširjen je po vsem svetu in v glavnem se abnormno vedenje obravnava kot neke vrste bolezen. Jedro dela z njim odpade na medicinske ustanove, kot bolezen je razglašeno tudi uradno v mednarodni klasifikaciji bolezni, ki jo vsakih nekaj let ponovno izdela Mednarodna zdravstvena organizacija (WHO).

Glede na tako stanje se nam zdi umestno deliti bolezni na bolezni kot pojav in na bolezni po dogovoru. Odločitev mednarodne zdravstvene organizacije in pred njo že drugih strokovnih forumov ni nič drugega, kot neki dogovor. S tem dogovorom je del stvarnosti podrejen pojmu bolezni. Bolezen kot pojav je telesna bolezen, kar je poleg tega še priznano za bolezen, je lahko samo še bolezen po

dogovoru. Bolezen kot pojav je možno dokazati s spremembo na telesu. Med bolezni po dogovoru spadajo, kot kažejo naše analize, zlasti razne oblike abnormnega vedenja. Dogovori so lahko ožji ali širši, zato meje bolezni po dogovoru sploh niso stabilne, temveč se menjajo v skladu s pojmovanji časa, v katerem nastajajo. Ena tipičnih bolezni po dogovoru je danes alkoholizem, manj splošno priznana kot bolezen po dogovoru bi bila prostitucija; priznati tudi kriminaliteti status bolezni je danes še nedosežen ideal posameznikov.

Bolezni kot pojav se ravnajo po bioloških zakonitostih. Bolezni po dogovoru se ravnajo po čisto drugačnih principih. Znano je, da se vedenje ravna po posledicah, katere prinaša. Če so te ugodne, se takšno vedenje ponavlja, sicer ugasne. V tem je izvor praktičnih težav. Za človeka, ki ima pravo bolezen, tj. bolezen kot pojav, je splošno priznano, da mu smemo nuditi razne ugodnosti, mu pomagati, ga razbremeniti ipd., da bi si tako telo čimprej opomoglo in premagalo bolezen. Če pristopimo na isti način k človeku, ki ima bolezen po dogovoru, torej kaže abnormno vedenje, utegne sklepati, da se mu biti »bolan« splača in bo še kar naprej kazal isto abnormno vedenje. Alkoholiku bo veliko laže uživati pretirane količine alkohola, če bo vedel, da mu bo telesne in socialne škodljive posledice alkohola reševal zdravnik. Človek se ne bo nehal preobremenjevati z dodatnim delom, če bo vedel, da mu bo pomagal reševati slabe posledice pri počutju zdravnik, ki mu bo predpisoval bolniški stalež.

Nekatere bolezni po dogovoru imajo kot svojo osnovo pravo bolezen. Sem spadajo predvsem tiste, ki označujejo psihotično vedenje. Pojem shizofrenija je taka bolezen po dogovoru in je samo oznaka za vedenje. Pri mnogih ljudeh, ki jih zadene ta oznaka, je verjetno v osnovi bolezen kot pojav, oz. več različnih takih bolezni predpostavljamo, žal pa te bolezni še niso odkrite. Literatura o tem področju kaže številne izsledke o motenem funkcioniranju v živčnem tkivu, prisotnost določenih snovi (aminov idr.) drugačnih kot pri normalnih ljudeh, vendar dokončne razrešitve problema še ni. Do »bolezni po dogovoru« je prišlo predvsem zato, ker so strokovnjaki že pred časom upravičeno domnevali, da je v osnovi abnormnega vedenja neka bolezen, vendar je kasneje začel ta pojem zavzemati vse širše področje, tako da se danes že sprašujemo, ali so vsi dogovori sploh realni. Znanstvena raziskovanja so na srečo živahna in pričakujemo lahko nove realnejše dogovore.

PEDAGOŠKI PRISTOP

Svoje mesto pri obravnavanju abnormnega vedenja imajo zlasti še stroke, ki obravnavajo problematiko življenja v družbi. Mednje spadajo pedagogika, sociologija, defektologija, idr. V strokovnih timih zato srečamo predstavnike tudi teh strok, poleg zdravnika in psihologa še pedagoga, socialnega delavca, defektologa itn. Področja dela teh strokovnjakov se delno prekrivajo in je zato točne meje težko začrtati. Še najlažja je razmejitev v odnosu do zdravnika, ki mu pripada delo s telesom, dočim se ostali ukvarjajo pretežno z vedenjem.

S pedagoškim pristopom se človeka poučuje o nekem definiranem predmetu. V najbolj čisti obliki ga zasledimo v šolstvu. Pedagog sporoča svojim učencem

informacije in jih uvaja v praktično obvladovanje določenih nalog. Posledica je nova oblika vedenja.

Za psihološki princip je značilno, da zajema bolj splošna znanja in spretnosti, obravnava splošna življenjska vprašanja, neki splošen odnos do življenja. Pozornost usmerja na spoznavanje samega sebe in skuša vzpostaviti kritičen odnos do lastnega vedenja in doživljanja. Pri psihološki pomoči težimo po spreminjanju nečesa, kar je bilo doslej zgrešeno — pedagoški pristop predvsem izpolnjuje praznine.

Lahko je ločiti psihološki in pedagoški pristop pri realnih učnih predmetih, težja je delitev moralne vzgoje in psihološke pomoči. Kadar se moralna vzgoja dobro poučuje, pedagog ne nastopa kot predavatelj, temveč kot vodja razgovora. Govori se o medsebojnih odnosih, splošnih življenjskih načelih ipd. Pogosto prihajajo k učiteljem moralne vzgoje učenci po pravo psihološko pomoč in se pogovarjajo o svojih lastnih problemih. Delo vzgojitelja v raznih zavodih za moteno mladino, dijaških domovih ipd. vsebuje tudi mnogo elementov psihološke pomoči in pogosto močno vpliva na spreminjanje vedenja gojencev. Ena od možnih razmejitev do psihološke pomoči je nivo dela: kadar se pojavijo težji vedenjski problemi in zahtevajo specialne metode korekcije, se prepusti gojenca psihologu.

VEDENJSKA ORIENTACIJA

Celotno dosedanjo psihologijo lahko razdelimo na dve veliki skupini:

1. Vedenjsko orientirano psihologijo
2. Osebnostno orientirano psihologijo.

Za prvo je značilno, da jemlje kot osnovni predmet svojega dela in raziskovanja vedenje. Druga posveča glavno pozornost nečemu, kar naj bi to vedenje usmerjalo in kar poimenuje osebnost. Spoznavno-teoretsko je bolj korektna vedenjska orientacija, ker se ukvarja s pojavom, ki ga lahko neposredno dojemamo. Poleg tega je bolj ekonomična, ker ne zahteva konstruiranja raznih pojmovnih pripomočkov, preko katerih poskušamo razlagati dogajanje znotraj človeka. Dosedanja osebnostna psihologija je v svojih številnih šolah izdelala praktično nešteto takih pojmovnih pripomočkov, med katerimi se ni lahko znajti. Ekstremni biheviorizem se skuša popolnoma ogniti uporabi kakršnihkoli pojmov o dogajanju znotraj organizma; realna pa bo najbrž rešitev, da naj bo teh pojmov čim manj.

Na pojem osebnosti gledamo kot na neko sodobno kvazi-znanstveno ime za dušo (animo). Osebnostno psihologijo ocenjujemo kot zadnjo trdnjavo animizma. Kot so pred stoletji menili, da teče voda navzdol ali rastejo drevesa zaradi nekih notranjih sil oz. nekakšne volje, tako še danes mnogi menijo, da kaže človek določeno vedenje, ker ima pač takšno osebnost oz. strukturo osebnosti. Teksti, ki govorijo o osebnosti, delujejo manj kot znanost in bolj kot poezija. Četudi poskušajo racionalno in logično izvajati sklepanja, ostajajo zelo daleč od empirije in so premalo stvarni.

Psihološki pristopi k obravnavanju abnormnega vedenja so bili praviloma odvisni od nivoja psihologije v času njihovega nastanka. Tipičen primer klasičnega psihološkega pristopa je Freudova psihoanaliza. Sloni na osebnostni orien-

taciji; splošno velja mnenje, da predstavlja velik prispevek k postavkam te orienatcije. Današnji vedenjsko orientirani psihologi ji očitajo, da predstavlja enega od medicinskih modelov obravnavanja abnormnega vedenja, vendar to ni točno. Res je Freud ogromno uporabljal medicinsko analogijo in povzemal kavzalni način mišljenja, ki je bil takrat prevladujoč v medicini, vendar je njegova teorija v osnovi psihološka.

Današnji vedenjski pristop k abnormnemu vedenju sloni na dognanjih psihologije kot znanosti. Osnova so teorije učenja (in kondicioniranja), kajti večji del obnormnega vedenja je naučen in odpravimo ga tudi s postopki novega učenja. Pomembna so dognanja socialne psihologije, kajti od tam črpamo znanje o normalnem vedenju v družbi, medsebojnih odnosih ipd. Dognanja kognitivne psihologije nam pomagajo razumeti področje obdelovanja informacij pri človeku. Izdelanih je bilo veliko posamičnih metod za korekcijo raznih oblik abnormnega vedenja in motenega počutja, vendar spada obravnavanje le-tega v poglavje o tehnikah nudenja psihološke pomoči.

PSIHOLOG IN KLIENT

Psiholog je človek, ki nudi psihološko pomoč. Izraz psihoterapevt je popolnoma odveč in ne pove ničesar novega. V vlogi psihologa lahko nastopajo ljudje različnih poklicev, ki so si pridobili znanje nuditi psihološko pomoč. Največ bo verjetno diplomiranih psihologov, srečamo pa še precej psihiatrov, nekaj pedagogov, socialnih delavcev idr. Pridobiti si znanje in spretnosti za psihološko delo je zahteven postopek, vendar se je možno vseh tehnik izučiti, ravno tako je možno tudi sebe kot človeka usposobiti za takšno delo.

Osnovna naloga diplomiranega psihologa je nuditi psihološko pomoč, čeprav delajo mnogi psihologi tudi na področju ocenjevanja ljudi, njihovega vedenja in sposobnosti. Končno delajo tudi mnogi zdravniki, katerih osnovno poslanstvo je zdraviti ljudi, kot člani raznih komisij, kjer se o ljudeh odloča (pri sprejemu na delo, v oborožene sile, v športno društvo itn.). Psiholog se mora te etične zahteve zavedati in ljudem pomagati. Bistvo njegove pomoči je učenje in varovati se mora, da ne bi skušal sam reševati problemov ljudi.

Človeka, ki išče pomoč pri psihologu, imenujemo klient. Izraz je prvi sistematično uporabljal ameriški psiholog C. Rogers in se je njegova raba v zadnjih 4 desetletjih dobro uveljavila. Vsebinsko izraz ustreza. O bolniku na psihološkem področju ne moremo govoriti, kajti kdor je bolan, naj gre k zdravniku zdraviti svojo (telesno) bolezen. Z izrazom klient je človeku priznana večja samostojnost in enakopravnost, večja pravica odločati o samem sebi in dolžnost prispevati svoj delež k urejanju abnormnega vedenja in motenega počutja. Za klienta ne smatramo, da je ubog in trpeč in da je nebogljen, kot je to značilno za bolnike, katere napade neka (skrivnostna) bolezen.

PRISTOP H KLIENTU

Psiholog v osnovi pristopa k vsakemu klientu kot k enakopravnemu človeku, čeprav je njegovo vedenje še tako abnormno. Psiholog odklanja sleherno pokroviteljstvo in zaščitniško vlogo nad njim, ker je to nepotrebno in je lahko samo

škodljivo. Kdor boluje za katero od še neodkritih bolezni, ki vodijo do težjega abnormnega vedenja, ima še vedno določeno sposobnost vplivanja na svoje vedenje in ga lahko usmerja. Te sposobnosti smo v njem dolžni odkrivati in razvijati ter pri tem apelirati tudi na njegovo osebno odgovornost. Pretirano poudarjanje bolezni, pomilovanje ipd. ima lahko zelo hude posledice in mnogokrat prispeva k temu, da nekateri ljudje tako hitro nazadujejo s svojim vedenjem in kot ljudje propadajo. Zaščita človeka v času težjega abnormnega (psihotičnega) vedenja je sicer nujna, vendar je treba hkrati storiti vse, da se čimbolj razvijejo pozitivne oblike vedenja in da se vzpodbuja razvoj sposobnosti za obvladovanje življenjskih situacij.

Ljudi s težjimi oblikami abnormnega vedenja je v populaciji samo nekaj več kot 2 %. Jedro psihologovih klientov predstavljajo zato ljudje, ki so v glavnem normalni in so dolga leta uspešno živeli v družbi. Tudi taki lahko pridejo v občasne življenjske stiske, zaradi preobremenjenosti se pojavi moteno počutje, življenjska situacija se jim utegne tako zaplesti, da je s svojimi sposobnostmi in življenjskimi tehnikami več ne obvladajo. Mnogi so obremenjeni s slabimi izkušnjami iz preteklosti, kar so dolgo časa nekako prenašali, krizna situacija pa je pokazala njihovo nezadostno obvladovanje okolja in lastnega vedenja.

Proces nudenja psihološke pomoči predstavlja sodelovanje med psihologom in klientom. Že pri prvih stikih mora psiholog klientu jasno predočiti naravo dela, kajti tako se izognemo raznim nesporazumom. Klienti v splošnem niso dovolj informirani o naravi psihologovega dela, med njimi pa krožijo tudi razne dezinformacije. Velik del odgovornosti za potek dela in za rezultate je možno kmalu preložiti na klienta. Zadostuje, da se psiholog predstavi kot nekdo, ki bo klientu posredoval številne informacije, zvezane z njegovimi problemi, ga opozarjal na pomembne vidike vedenja, mu omogočal bolje spoznavati naravo njegovega doživljanja. Postopek bo podoben nekemu blagemu usmerjanju vedenja, kar bo doseženo preko posredovanja spoznanj in ne preko siljenja, pri čemer bodo glavne odločitve seveda prepuščene klientu. Klienta je treba opozarjati, da mora priti do spreminjanja vedenja in da ni dovolj, da se spremenijo samo pogledi in stališča oz. zgolj obogatijo spoznanja. Ob tem načelnem stališču je treba nekatere kliente spodbujati k aktivnosti, druge svariti pred prenagljenimi ukrepi.

Sorazmerno lahko je delati z ljudmi, ki se zavedajo, da je njihova problematika psihološke narave, da torej njihovo vedenje ne ustreza, da jim manjkajo spretnosti v medosebnih odnosih, da so njihove neprijetne vegetativne reakcije posledica napačnega kondicioniranja, in da je zato edina možna rešitev v spremembi samega sebe oz. svojega vedenja. Mnogo teže je z ljudmi ki pridejo s pretežno motenim počutjem in so prepričani, da je v osnovi težav neka bolezen. Takih ljudi pogosto vsi negativni medicinski izvidi ne prepričajo o zdravju. Njihovo slabo počutje je posledica raznih oblik preobremenjenosti (delovnih, čustvenih) in je zvezano z možnostmi doseganja ugodnih rezultatov na drugih področjih. Pretirana odvisnost in nenehna pripravljenost marljivo delati v gospodinjstvu pogosto vzdržuje ravnovesje v družini. Tožbe o slabem počutju prinašajo bolniški stalež in lažje delo, zato ljudje niso zainteresirani, da bi se počutili povsem dobro. Trpeče ljudi pomilujejo znanci in prijatelji, trpljenje pomaga pomiriti občutke grešnosti. Nekateri ljudje potrebujejo svoje slabo počutje za vzdrževanje notranjega ravnovesja in za komunikacijo z okoljem. Zato niso pripravljeni sode-

lovati pri odpravljanju vzrokov in se raje sklicujejo na neko »bolezen«, za katero dobro vedo, da je ni moč zdraviti.

Sodelovati s psihologom ljudem ni lahko. Psiholog mora to upoštevati in znati ceniti klientov prispevek. Mnogim ljudem je pretežko sprejeti nujne žrtve in raje ostanejo pri negativnih posledicah svojega abnormnega vedenja in prenašajo nekaj slabega počutja. Klienti skoraj vedno tehtajo, kaj se jim bolj splača: ali sodelovati in sprejemati žrtve, ali prenašati slabo počutje in revne rezultate dosedanjega vedenja. Psiholog mora vsakomur pustiti pravico, da o tem sam odloči. Menimo, da etično ni upravičeno vsiljevati neki model optimalnega vedenja, ki sloni na neki psihološki teoriji. Psihoanalitik nima nobene pravice nekomu »prodajati« svojega ideala »genitalnosti« kot najvišje stopnje »duševnega zdravja«. Klient naj predvsem sam odloči, kaj in koliko želi. Za psihologa je seveda ugodno, da ima lasten pozitiven odnos do življenja in pozna neki model optimalnega vedenja, primernega za konkretne družbene razmere, vendar naj tega ne vsiljuje. Ta njegova predstava o idealu naj mu služi le za orientacijo in naj zvišuje verjetnost, da bo šlo s klientom k pozitivnemu cilju.

Poleg vestnih ljudi se srečuje psiholog tudi s klienti, ki iščejo vse drugo kot pa spremembo vedenja. Po pomoč v zdravstveno ustanovo (včasih tudi drugam) pridejo zato, da bi pridobili razne materialne ugodnosti. Ker so danes sredstva zdravstvenega zavarovanja velika in kriteriji za njihovo porabo premalo jasno postavljeni, jim pridobitev take ugodnosti marsikdaj tudi uspe. Psiholog seveda teh ugodnosti ne sme dopuščati, kajti človek bo pripravljen spreminjati svoje vedenje samo takrat, kadar mu bo prinašalo neprijetne posledice. Vsako darilo zmanjša pripravljenost sprejemati psihološko pomoč. Za psihologa je neprijetno, če lahko človek, ki je obotavljaje sodeloval, dobi materialno ugodnost kje drugje, recimo pri zdravniku. V takem primeru bo seveda opustil sodelovanje s psihologom in hodil raje tja, kjer dobi »rešitev« takoj. Tako se bo zgrešen stil življenja pri njem samo še utrdil. Psihološko pomoč je zato lahko nuditi le v okolju, kjer so stranske poti za pridobivanje materialnih (ali tudi čustvenih) ugodnosti zaprte. Takrat je človek prisiljen iskati rešitev pri samem sebi.

METODE PSIHOLOŠKEGA DELA

Psihoterapevtskih metod je veliko. Različne šole ponujajo različne metode. Starejše šole so ponujale pretežno eno samo metodo, ki naj bi bila z manjšimi modifikacijami primerna za vse primere. Danes se vse bolj pojavljajo metode, ki so prirejene posameznim problemom. Zlasti veliko jih je nastalo v okvirih vedenjsko orientirane psihologije. Nekoč so dominirale tehnike pogovorne psihoterapije, danes se razvijajo razni postopki za vplivanje na vedenje preko vaj.

Aktualno je vprašanje verifikacije uspešnosti metode. Ne velja več neko aprioristično stališče, da je resen pogovor o pametnih stvareh, katerega vodi izkušena oseba, že sam po sebi za človeka dober in da če ravno ne odpravi konkretnih težav (simptomov), zanesljivo ugodno deluje na človekovo »osebnost«. Težko je verificirati neko globalno metodo pogovorne psihoterapije, laže je ugotavljati učinek neke konkretne vaje na določene ozko omejene težave, recimo na impotentnost ali fobijo.

Vsak psiholog si lahko osvoji samo nekaj psihoterapevtskih metod. Iz tega sledi zahteva po specializaciji. Psihologa, ki bi znal dobro aplicirati vse metode in delati z vsemi klienti, si danes ni več mogoče zamisliti. Edino, kar ostane pri vsem splošnega, je njegov pristop in eventualno tudi teoretični okvir, znotraj katerega je možno razumno razporediti številne posamezne metode. Eden takih okvirov je na primer vedenjska orientacija. Znotraj nje je možno razviti odlične metode za vodenje pogovorne psihoterapije in uporabljati tudi znanje, ki ga je nekoč prispevala psihoanaliza. Prevajanje iz enega sistema psihologije v drugega ni lahko, ni pa nemogoče. Koristno je zato, ker se ob tem ponovno kritično razpravlja o dognanjih in se hitreje spregleda balast, ki ga kakšna teorija nosi s seboj. Primeren splošni okvir je tisti, ki ni ozek, enostranski ali sektaški. Vedenjska orientacija tak okvir omogoča, kajti ne obvezujejo je preozka stališča njenih prvih predstavnikov.

Raziskava socialno psihološke klime v »Savi« — Kranj — TOZD Avtopnevmatika

VID POGAČNIK

I. PROBLEM

Osnovni namen te raziskave je bilo osvetliti socialno psihološko klimo v TOZD Avtopnevmatika. Analiza je bila ekstenzivnega, sondažnega tipa in je obsegala področja: (1) medsebojnih odnosov, (2) zadovoljstva z osnovnimi motivatorji pri delu in (3) splošnega počutja in odtujenosti.

Glede na majhno število raziskav s tega področja so nas zanimali seveda tudi vsi rezultati o samem merskem instrumentu in njegovi strukturi.

II. UVOD

Za raziskovanje socialno psihološke klime je v zadnjem času v industrijski praksi vse več zanimanja. Žal pa koncept v psihološki teoriji še ni enoznačno opredeljen, predvsem pa ni razmejen od sorodnih konceptov. Potreba po enotnem konceptu socialno psihološke klime je postala močnejša šele v zadnjem času, čeprav so bili posamezni vidiki te problematike že zdavnaj empirično in teoretično obdelani (na primer sociometrijsko obravnavanje medosebnih odnosov, raziskave delovne motivacije in delovne morale itd.). Največji pomen za to področje raziskovanja imajo nedvomno izsledki izčrpnih raziskav v socialni psihologiji. Žal pa metodologija, ki jo uporablja socialna psihologija za praktično delo v industriji, ni vedno najprimernejša. Prav zaradi tega danes industrijska psihologija skuša koncept socialno psihološke klime enoznačno definirati in se nato lotiti merjenja klime z bolj ekonomičnimi postopki, kakršni so, na primer, vprašalniki, ankete, ocenjevalne lestvice in podobno.

L. R. James in A. P. Jones (1974) v svojem pregledu navajata tele načine raziskovanja klime v organizacijah:

1. Merjenje atributov organizacije. Klima organizacije je definirana kot niz karakteristik, ki opisujejo organizacijo in ki jo: (a) razločujejo od drugih organizacij, (b) ki so v času trajne in (c) ki vplivajo na vedenje ljudi v organizaciji (Forehand & Gilmer, 1964). Organizacije variirajo v dimenzijah, kot so: velikost,

struktura, kompleksnost sistema, stil vodenja, usmerjenost k ciljem, in vse to je tudi predmet merjenja.

2. *Perceptualno merjenje atributov organizacije.* Po tej koncepciji je klima organizacije niz merljivih lastnosti delovnega okolja, ki jih ljudje, ki žive in delajo v tem okolju, posredno ali neposredno opažajo in ki vplivajo na motivacijo in vedenje (Litwin & Stringer, 1968). Klima organizacije je tudi po Campbellu (1970) pomembna kategorija organizacijske situacije. Po Campbellu organizacijo karakterizirajo: (a) njene strukturalne lastnosti, (b) karakteristike okolja, (c) klima organizacije in (d) formalne vlogle. Avtor je do l. 1970 pri raziskovalcih tega področja našel naslednje dimenzije, oziroma faktorje organizacijske klime:

a) individualna avtonomija (faktorji individualne odgovornosti, neodvisnosti, iniciative itd.),
b) stopnja strukture (faktorji strukture, vodstvene strukture, tesnost nadzorstva),
c) orientacija nagrajevanja (faktorji nagrade, splošnega zadovoljstva, napredovanja, mentaliteta dobičkarstva itd.),
d) medsebojno upoštevanje, toplina, podpora (faktorji podpore vodstva, medsebojno upoštevanje, toplina itd.).

Na tem mestu lahko opazimo, da avtor celotno področje motivacije vključuje v organizacijsko klimo. Tukaj govorimo o organizacijah na splošno, toda v industrijski pshologiji nekateri avtorji ne postavljajo razlik med klimo v delovni organizaciji in delovnim zadovoljstvom. Koncepta sta si lahko nevdomno sorodna, razliko pa kljub temu postavimo, če bomo upoštevali kritiko Guiona (1973), ki je menil, da raziskave klime niso jasno opredelile, ali je klima atribut organizacije (grupe, kolektiva itd.) ali individualni atribut. Dejansko nekatere študije kažejo na to, da meritve organzacijske klime niso dodale bistvenih novosti k že znanim faktorjem zadovoljstva. Guion vztraja, da če klimo pojmujemo kot atribut organizacije, ki pa ga merimo perceptualno, potem moramo točnost percepcij validirati glede na objektivne, eksterne kazalce ali pa vsaj v terminih ujemanja percepcij. Če je torej klima lastnost neke grupe, potem mora za instrument, ki to klimo meri, veljati, da je varianca znotraj grup manjša kot varianca med grupami.

3. *Perceptualno merjenje — individualistični pristop.* Nasprotno prejšnjemu pa tretji pristop k definiranju klime, katerega glavni zastopnik je Schneider, koncept klime definira personalistično, ne kot percepcije, ki so skupne članom neke grupe. To, kar je psihološko pomembno za posameznika, je, kako on sam percipira delovno okolje. Schneider in Bartelett (1968, 1970) sta s faktorsko analizo svojega vprašalnika (80 itemov) identificirala naslednjih šest faktorjev: (1) podpora vodstva, (2) struktura vodstva, (3) skrb za na novo zaposlene, (4) konflikti znotraj organizacije, (5) neodvisnost in (6) splošno zadovoljstvo. Kot trdijo kritiki tega načina gre tu pravzaprav le za že prej znane faktorje vloge (teorija vloge) in faktorje vodnenja, za ponovljene rezultate delovnih stališč in za sorodni koncept delovnega zadovoljtsva. Čeprav sta delovno zadovoljstvo in klima v dinamični medsebojni zvezi, pa vsak od konceptov prinaša tudi neke nove informacije o grupi. Podatki o klimi so deskriptivne informacije o neki grupi, sicer često kontaminirane

s splošnim zadovoljstvom, medtem ko samo zadovoljstvo kaže na dejanske evaluacije in reakcije članov grupe (James & Jones, 1974).

James in Jones predlagata, da konceptualno razločujemo organizacijsko klimo od psihološke. Koncept organizacijske klime bo treba validirati (skladnost percepcij, sovpadanje z objektivnimi podatki) ter raziskati zvezo s psihološko klimo na eni strani in z objektivnimi podatki o strukturi organizacije na drugi strani. Kar zadeva psihološko klimo (torej kot intervenirajočo variablo), bo treba natančneje določiti zvezo z variablami delovnih stališč in raziskati pomen psihološke klime kot prediktorja posameznikovega obnašanja.

Instrumenti za merjenje klime v organizacijah so navadno konstruirani v obliki vprašalnikov Likertovega tipa, ki merijo več področij klime. Tako ima, na primer, vprašalnik Litwina in Stringerja (1968) 50 vprašanj, ki so grupirana v devet lestvic. Vprašanja so, na primer, takšna:

9. V tej organizaciji se ne zanašamo preveč na presojo posameznikov, skoraj vse je dvakrat prekontrolirano.

16. Naš sistem napredovanja omogoča najboljšim, da pridejo na vrh.

23. Naše delo temelji na preračunanem tveganju o pravem času.

34. Ljudje v tej organizaciji resnično premalo zaupajo drug drugemu.

Anketiranci izberejo eno od štirih stopenj, s katero soglašajo. Faktorska analiza tega vprašalnika (Sims & La Folette, 1975, Muchinsky, 1976) je, na primer, pokazala neuporabnost nekaterih od devetih lestvic vprašalnika, ekstrahirani faktorji pa v glavnem pokrivajo področja, ki smo jih navedli že v uvodu.

III. METODA

Tozd Avtopnevmatika je v času raziskave štel 1075 zaposlenih. Anketirali so 189 delavcev, kar predstavlja 18-odstotni naključni vzorec. Delavci so izhajali iz 9 organizacijskih grup, ki smo jih po dobljenih rezultatih primerjali med seboj. Poleg tega so bili isti vprašalniki aplicirani še v dveh strokovnih sektorjih, tako da smo v nekatere analize vključili tudi te rezultate.

Zaradi narave problematike smo izpolnjevanje vprašalnika morali nadzorovati. Skupina, ki je izpolnjevala vprašalnik, je štela največ do 20 delavcev, pred izpolnjevanjem so dobili natančna pojasnila in navodila. Ta v bistvu testna situacija je zagotovila potrebno resnost in odgovornost anketirancev. S posebnim postopkom smo zagotovili anonimnost, edini večji problem je bila nizka izbrazbena raven nekaterih delavcev.

IV. INSTRUMENT

Pred to raziskavo smo v Savi že naredili dve pilotski študiji medosebnih odnosov. V ta namen smo sestavili nekaj kratkih vprašalnikov, in sicer: (1) vprašalnik o medosebnih odnosih, (2) vprašalnik o zadovoljstvu pri delu, (3) vprašalnik o samoupravnih odnosih in (4) vprašalnik o depresiji in odtujenosti. Vprašalnike (1), (2) in (4) smo potem aplicirali v slovenskem in v srbohrvatskem jeziku v tozdu

Avtopnevmatika. Pri sestavi teh vprašalnikov smo se opirali predvsem na: (a) socialno psihološko literaturo o grupni dinamiki, (b) na rezultate nekaterih sociooloških raziskav v slovenskem prostoru (Kavčič in sodelavci, 1972, 1974) in (c) na literaturo o delovnem zadovoljstvu.

Vprašalnik o zadovoljstvu pri delu s 13 vprašanji pokriva poglavitne dejavnike delovnega zadovoljstva, na vsako komponento zadovolstva se nanašata eno ali dve vprašanji. Vprašalnik o medosebnih odnosih z enim ali po dvema vprašanjema sprašuje po kohezivnosti, medosebnih odnosih, angažiranosti članov grupe, odnosih nadrejeni-podrejeni, pripadnosti grupi in težnjah po zapustitvi grupe. Vprašalnik o depresiji in odtujitvi ima dva dela: prvi ima osem itemov, ki se nanašajo na depresivna počutja, drugi pa deset, ki ugotavljajo stopnjo odtujenosti subjektov. V skladu s sodobnimi sociološkimi teorijami ima odtujenost dimenzije: (1) občutja osamitve, (2) občutja nemoči, (3) občutja nesmiselnosti, (4) občutja odtujenosti od samega sebe in (5) občutja nereda. Po dve postavki v vprašalniku sta se nanašali na vsako področje.

V. REZULTATI

Statistična metodologija je obsegala predvsem parametrijske postopke. Po pregledu razdelitve odgovorov na posamezne iteme vprašalnikov smo izbrali 27 variabel, ki so dajale približno normalno razdelitev in pri katerih je bila zagotovljena intervalnost, nato pa izvedli faktorsko analizo. Obdelavo smo izvedli v sodelovanju s sektorjem za informacijske sisteme DO Sava, uporabili pa smo program FACTO iz Scientific Packagea, ki za rotacijo faktorske matrike uporablja solucijo Varimax. Velika pomanjkljivost v tej analizi je seveda premajhen vzorec, zato bo naša interpretacija rezultatov le bolj ilustrativna. Poleg te analize je bilo izvedenih še več drugih, pri katerih so bili uporabljeni običajni statistični postopki.

Najprej želimo posredovati nekaj podatkov o samem vprašalniku. Od 26 itemov dve vprašanji nista na ordinalni ravni, ampak alternativi, med katerimi subjekt izbira, in predstavljajo različne kategorije (npr. kakšen je slog vodenja vodje). Od ostalih 24 vprašanj, ki smo jih obravnavali kot da so na intervalni ravni, pri 7 vprašanjih nismo dobili normalnih razdelitev, in sicer večinoma zaradi izrazite asimetrije. Drugih 17 itemov daje približno normalno razporeditev rezultatov (normalnosti nismo testirali). S tega vidika se nam vprašalnik zdi za silo uporaben in razmeroma občutljiv. Nekatere iteme bi bilo dobro korigirati, za indvidualno diagnostiko pa bi ga seveda morali razširiti in tako povečati njegovo zanesljivost.

V nadaljnjem pregledu rezultatov si oglejmo rotirano faktorsko matriko, ki jo kaže tabela 1. Vključenih je bilo 27 variabel. Na osnovi preliminarne faktorske analize smo osem itemov, ki tvorijo vprašalnik o depresivnosti, združili v en skor, prav tako deset temov, ki se nanašajo na odtujitev. Sama korelacijska matrika ni toliko zanimiva, le posamezne korelacije med itemi presegajo vrednosti 0.40 ali 0.50. V faktorski analizi je bilo izločenih 9 faktorjev, katerih psihološka interpretacija niti ni bila tako težka. Teh 9 faktorjev pojasnjuje 65 odstotkov celotne variance sistema, od tega prvi faktor 20 odstotkov, drugi le še 8 odstotkov, in tako do zadnjega, ki pojasnjuje še 4 odstotke variance sistema.

Prvi faktor opredeljujejo itemi, ki se vsi nanašajo na vodenje. Zato bi ta faktor, ki je vsebinsko zelo čist, lahko poimenovali kot »zadovoljstvo z vodenjem in demokratičnost vodij«.

Tudi *drugi faktor* je vsebinsko čist, opredeljujeta ga skora depresivnosti in odtujenosti, ki sta z njim relativno visoko nasičena (0.82 in 0.77), v ta sklop pa gre tudi variabla izobrazba, kar je razumljivo, saj delavci z višjo izobrazbo izkazujejo manjšo stopnjo depresivnosti in alienacije.

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	h^2
1 Starost	0.00	+0.11	—0.06	—0.49	+0.16	—0.43	+0.42	+0.16	+0.16	0.69
2 Izobrazba	—0.10	+0.55	—0.33	—0.07	—0.13	—0.04	+0.14	+0.06	+0.20	0.50
3 Homogenost oddelka	—0.16	+0.40	—0.07	+0.12	—0.20	+0.48	+0.10	—0.26	—0.03	0.55
4 Dobri medosebni odnosi	—0.17	+0.11	+0.19	—0.07	—0.22	+0.14	0.00	—0.15	+0.75	0.74
5 Angažiranost delavcev	—0.08	+0.14	+0.16	+0.13	+0.14	+0.73	+0.06	+0.09	+0.16	0.66
6 Demokratičnost vodja	—0.55	+0.17	+0.12	—0.17	—0.20	+0.07	+0.28	+0.12	—0.07	0.52
7 Dostopnost vodja	—0.30	+0.23	—0.12	+0.13	—0.08	—0.16	+0.19	+0.15	+0.64	0.67
8 Razumevanje s sodelavci	+0.12	—0.17	+0.18	+0.02	—0.05	+0.44	+0.07	+0.27	+0.55	0.65
9 Lastna angažiranost	—0.14	+0.26	—0.03	+0.01	—0.04	+0.02	—0.02	+0.81	+0.03	0.75
10 Občutek enakovrednosti	—0.06	—0.01	+0.02	+0.13	—0.04	+0.43	+0.63	+0.02	+0.03	0.61
11 Namen fluktuacije	+0.12	—0.16	—0.46	—0.02	+0.02	0.00	—0.57	—0.10	—0.15	0.60
12 Zadovoljstvo z delom	+0.03	—0.10	+0.54	+0.13	—0.31	+0.04	+0.27	+0.26	+0.20	0.59
13 Zadovoljstvo s podjetjem	—0.26	+0.10	+0.14	+0.26	—0.02	—0.09	+0.64	—0.16	+0.03	0.61
14 Zadovoljstvo z del. kolektivom	—0.31	+0.07	+0.25	+0.07	—0.51	+0.04	+0.41	—0.01	+0.15	0.62
15 Zadovoljstvo z OD	—0.11	+0.05	+0.76	—0.02	—0.15	+0.07	+0.13	—0.01	+0.03	0.64
16 Ugodni pogoji dela	—0.08	—0.08	+0.29	—0.01	—0.68	+0.06	+0.20	+0.17	—0.07	0.64
17 Zadovoljstvo s sitematizacijo	—0.38	+0.24	+0.63	—0.01	—0.05	+0.10	+0.03	—0.22	+0.04	0.66
18 Priznanost dela	+0.13	+0.17	+0.50	+0.30	+0.14	—0.51	+0.01	+0.02	+0.06	0.68
19 Možnosti napredovanja	—0.09	+0.16	+0.03	+0.72	+0.09	+0.19	+0.22	+0.15	+0.10	0.68
20 Verjetnost napredovanja	—0.13	—0.15	+0.04	+0.77	—0.16	—0.05	+0.11	—0.07	—0.02	0.67
21 Pozitivna čustva do vodja	—0.72	+0.02	+0.23	+0.03	—0.12	0.00	+0.24	+0.17	+0.02	0.67
22 Zadovoljstvo z delom vodja	—0.83	—0.07	+0.02	+0.16	—0.05	+0.09	—0.09	+0.03	+0.13	0.76
23 Nasprotovanje zamenjavi vodja	—0.79	+0.07	—0.02	+0.13	+0.11	+0.05	+0.09	—0.08	—0.07	0.67
24 Obremenjenost z delom	+0.05	—0.20	+0.05	—0.09	+0.68	+0.07	+0.23	+0.03	—0.13	0.59
25 Zdravstveno stanje	+0.02	+0.31	+0.03	+0.02	—0.57	+0.03	+0.04	—0.08	+0.33	0.54
26 Depresija	+0.04	—0.82	—0.22	+0.01	+0.03	0.00	—0.08	—0.05	—0.07	0.74
27 Odtujenost	0.00	—0.77	—0.24	+0.01	+0.19	—0.16	+0.02	—0.30	+0.02	0.80
λ	5.39	2.20	1.91	1.77	1.53	1.40	1.25	1.07	1.02	
%	20	8	7	7	5	5	5	4	4	65

Tretji ekstrahirani faktor lahko poimenujemo kot zadovoljstvo z osebnim dohodkom in z delom, ki ga delavec opravlja. Tudi ta faktor socialno psihološke klime je vsebinsko čist, nič presenetljivega pa tudi ni, da se nanj spet veže variabla izobrazba (nasičenost ni visoka in je negativna), kar potrjuje rezultate raziskav

delovnega zadovoljstva, ki trdijo, da delavci z višjo izobrazbo, čeprav imajo višje osebne dohodke in bolj priznano delo s temi motivatorji niso nič bolj zadovoljni kot drugi delavci. Zadovoljstvo z osebnim dohodkom, na primer, ne nastaja le na osnovi presoje absolutne višine osebnega dohodka, ampak na osnovi relativne višine dohodka, delavci se primerjajo vedno s sebi enakimi v podjetju in tudi zunaj njega.

Tudi *četrti faktor* je vsebinsko zelo čist. Poimenovali ga bomo kot »možnosti napredovanja«. Na ta faktor se seveda v pomembni meri veže variabla starost, saj starejši delavci menijo, da so njihove možnosti napredovanja bistveno manjše v primerjavi z mlajšimi delavci.

Peti faktor opredeljujejo naslednji itemi: pogoji dela, obremenjenost, zdravstveno stanje in zadovoljstvo s kolektivom, deloma tudi zadovoljstvo z delom. Naravo faktorja približno zadenemo, če ga poimenujemo »pogoji dela«.

Šesti ekstrahirani faktor je teže identificirati. Najbolj nasičeno z njim je item »angažiranost delavcev« (0,73), v glavnem pa ga opredeljujejo itemi, ki se vsi nanašajo na grupno kohezivnost (angažiranost delavcev, homogenost oddelka, razumevanje s sodelavci, občutek enakovrednosti). Pri interpretaciji tega faktorja moti nasprotna polarizacija itema »priznanost dela«. Končno omenimo še to, da se tudi variabla »starost« polarizira na tem faktorju na nasprotno stran variablam grupne kohezivnosti.

Sedmi faktor poimenujemo »zadovoljstvo s podjetjem in kolektivom«, saj ga opredeljujejo naslednji itemi: zadovoljstvo s podjetjem, občutek enakovrednosti, odsotnost teženj po fluktuaciji in zadovoljstvo s kolektivom. V tem kompleksu je tudi variabla starost, kar je razumljivo, saj se s podjetjem in delovnim kolektivom starejši delavci bolj identificirajo kot mlajši.

Osmi faktor socialno psihološke klime je opredeljen izključno z variablo »lastna angažiranost« (saturacija 0,81), za katero podatki kažejo, da se asociira z odsotnostjo alienacije in z drugimi variablami grupne dinamike.

Končno je tu še razmeroma čist *deveti faktor,* ki ga opredeljujejo variable medosebnih odnosov: medosebni odnosi, dostopnost vodje in razumevanje s sodelavci.

Rezultati torej potrjujejo obstoj bazičnih faktorjev delovnega zadovoljstva (motivacije), bolj kot to pa se nam zdi pomembno, da so se od teh faktorjev jasno ločili faktorji, ki zadevajo medosebne odnose in variable grupne dinamike. To potrjuje hipotezo, da ne moremo enostavno enačiti medosebnih odnosov z delovnim zadovoljstvom, čeprav obstaja med področjema določena soodvisnost (na primer: od narave hierarhičnih odnosov je v mnogočem odvisno zadovoljstvo z vodenjem). Analiza nam je nadalje dala tudi določen vpogled v naravo psihološke prilagojenosti delavcev in alienacije, kot posebnega, v tej analizi še enovitega faktorja socialno psihološke klime.

Na podlagi komunalnosti itemov nadalje lahko sklepamo na zadovoljivo zanesljivost itemov, saj vsota specifične variance in variance napake nikjer ne presega 50 odstotkov totalne variance itema.

Samo naravo vprašalnikov lahko orišemo še z eno vrsto podatkov. Preden je bila izvedena faktorska analiza, nas je zanimala konsistentnost posmeznih vnaprej postavljenih dimenzij vprašalnikov. Konsistentnost neke dimenzije (na

primer »medosebni odnosi«) smo ugotavljali s pomočjo Kendallovih koeficientov konkordance. Deset oddelkov, v katerih smo izvajali raziskavo, smo uvrstili po vseh itemih, za katere smo vnaprej menili, da tvorijo neko dimenzijo. Dobili smo naslednje rezultate:

Alienacije (5 itemov)	$W = 0,71$	$p < 0,01$
Delovno zadovoljstvo (16 itemov)	$W = 0,23$	$p < 0,01$
Medosebni odnosi (10 itemov)	$W = 0,39$	$p < 0,01$
Hierarhični odnosi (6 itemov)	$W = 0,46$	$p < 0,01$
Zadovoljstvo z OD in sistemizacijo (3 itemi)	$W = 0,78$	$p < 0,01$

Vpliv starosti, izobrazbe, vrste dela in narodnosti delavcev na nekatere dimenzije socialno psihološke klime.

Že pri rezultatih faktorske analize smo videli, s katerimi dimenzijami se asociirata variabli starosti in izobrazbe. Starost se asociira z možnostmi napredovanja (nasprotna polarizacija), z grupno kohezivnostjo in učinkovitostjo (nasprotna polarizacija), z identiteto s kolektivom (starejši so bolj zadovoljni s podjetjem, s kolektivom in izkazujejo manj namenov fluktuirati). Izobrazba se asociira z depresivnimi počutji in odtujenostjo (nasprotna polarizacija) ter z zadovoljstvom z OD in z delom (negativna polarizacija). Drugi rezultati kažejo, da je vodenje delavcev z višjo izobrazbo ravno manj avtoritativno kot tistih z nižjo izobrazbo, da pa zato ti delavci z delom svojih vodij niso nič bolj zadovoljni. V tem tudi vidimo razlog, da glavni (prvi) ekstrahirani faktor ne kaže tesnejše zveze z izobrazbo. Podobno kot za izobrazbo je bilo ugotovljeno, da so tudi med proizvodnimi delavci, strokovnimi delavci in vodilnimi delavci razlike v stopnji depresivnosti (analiza variance: $F = 5,80$; $p < 0,01$), niso pa bile ugotovljene razlike v stopnji alienacije ($F = 1,17$; $p > 0,05$). Nadalje je bilo ugotovljeno, da delavci iz drugih republik izkazujejo pomembno nižjo stopnjo psihološke prilagojenosti (večja depresivnost); $p < 0,05$, medtem ko na dimenziji alenacije med Slovenci in delavci iz drugih republik ni statistično pomembnih razlik. Odgovori vodilnih in vodstvenih delavcev se bistveno razlikujejo od odgovorov ostalih delavcev. Vodje opažajo v svojih enotah boljše medosebne odnose, kot pa v oddelkih dejansko obstajajo, njihova angažiranost je večja, kot pri ostalih delavcih in so tudi nezadovoljni z angažiranostjo sodelavcev. S svojimi vodji so vodilni delavci v boljših odnosih kot s podrejenimi, pa tudi zadovoljenost potreb, ki tvorijo osnovno motivacijsko strukturo je pri vodilnih delavcih mnogo večja. Očitno so vodilni delavci primarno v delovnem procesu motivirani z višjimi potrebami, kakršne so na primer socialne potrebe, potrebe po priznanosti in afirmaciji in potrebe po samopotrditvi.

Poskus eksterne validacije vprašalnikov: Odgovor na vprašanje o koristnosti takih raziskav v industriji smo iskali v potrditvi hipoteze, da delovne enote in oddelki, za katere nam je bilo iz drugih virov znano, da delujejo manj učinkovito ali da imajo težave socialno psihološke narave, tudi dosegajo v povprečju najnižje anketne rezultate. S pomočjo podatkov o fluktuaciji, absentizmu, disciplinskih pre-

krških in protestni ustavitvi dela v Avtopnevmatiki smo dejansko ugotovili, da lahko podatki o socialno psihološki klimi (predvsem podatki o hierarhijskih odnosih) pojasnijo del navedene problematike.

Nekateri itemi so že bili aplicirani v slovenskem prostoru, vendar so zaradi razlik v strukturi našega in slovenskega vzorca rezultati le delno primerljivi. Kljub temu delavci v Avtopnevmatiki opažajo večjo verjetnost napredovanja in izkazujejo manjšo stopnjo depresivnosti in odtujenosti.

VII. LITERATURA

1. L. R. James in A. P. Jones: Organizational Climate: A Review of Theory and Research. Psychollogical Bulletin, 1974; Vol. 8.
2. P. M. Muchinsky: An Assessment of the Litwin and Stringer Organization Climate Questionnaire. Personnel Psychology, 1976.
3. Tannenbaum, Kavčič, Rosner, Vianello, Wieser: Hierarhija. ČZP Delavska enotnost, Ljubljana, 1974.
4. Kavčič, Micki, Vindišar: Delovna skupina — nova možnost za samoupravljanje. Javno mnenje, št. 39, Ljubljana, 1972.
5. M. Zvonarević: Socijalna psihologija. Školska knjiga, Zagreb, 1976.

Nekateri problemi psihološkega preučevanja vrednot

VELKO S. RUS

Nekaj besed, ki ne presegajo niti zelo zoženega okvira študentskega seminarja, bo predvsem pripomba in vprašanje, ne pa tudi odgovor več na problematiko, ki se ji danes psihologija ne more izogniti, ne da bi hkrati krnila obsega lastnega predmeta. Seminar skuša biti zato skromen prispevek k prizadevanju, ki pomeni poskus zarezanja do bistvenejših dilem navedenega področja. Pri tem pa je treba imeti pred očmi dejstvo, da je prodor »pod površino« pojava le navidezen, če režemo samo sredico, ne pa tudi trde skorje problema.

Prav nenavadno je, da se raziskovanje psiholoških aspektov ni razmahnilo v večji meri, saj je psihologiji pereča problematika nastanka, izvora, ontologije, objektivnih zvez in struktur vrednot, zlasti v kategorijah indikativno-normativno, dejansko-možno itd. zaradi lastne predmetne usmeritve in metodologije, vsaj v začetnem pristopu in na določenih ravneh, bolj ali manj prihranjena (npr. glede na filozofijo).

Zato najbrž lahko postavimo trditev, da še vedno ni zadostnega psihološkega preučevanja vrednot. Čeprav namen seminarja ni brskanje za »pravo« definicijo, bo skušal pokazati, da so vsaj nekateri vidiki le-teh relevantni tudi za psihološki pristop. Najbolj ustrezna oblika hipotetične predstavitve omenjenih zvez in odnosov se ponuja skozi prikaz psiholoških aspektov vrednot (vrednotenja) samih.

Morda leži eden vzrokov zaostajanja te problematike v premalo zavestni diferenciaciji med psihološkimi aspekti (operacionalno jih za sedaj poimenujmo vrednostno doživljanje, kar pa ni ustrezen pojem, saj ne označuje celote psihičnih aspektov) in »objektivnim korelatom«, s katerim so v odnosih interakcije, kot jih ugotavlja sodobna psihologija, pri čemer so na tem nivoju problemi ontologije, strukture, indikativnosti-normativnosti ter momentov dejanskosti-možnosti objektivnega korelata manj pomembni.

Opredelitev takega izhodišča nam nedvomno pokaže, da gre za način oz. postopek razčiščevanja dilem širših razsežnosti, ki operira z dimenzijami in pojmi, ki niso »tipično psihološki, vendar pa na področje psihologije niso umetno prenešeni, saj fundamentalni psihološki problemi resda včasih posredno, vendar v samem jedru direktno zajemajo tudi probleme filozofije oz. drugih družbenih znanosti. Ni pa odveč opozorilo, da izolirana diferenciacija omenjenih procesov, brez ugotavljanja objektivne interakcije, daje pomanjkljivo ali celo popačeno po-

dobro (npr. predpostavka vrednostnega doživljanja kot nekakšnega čistega »doživljanja«).

Za psihologijo je pomembna ločitev na vrednote (v.) kot relativno objektiven pojem (vendar tu ne kot objektivnost psihičnih procesov) in ustreznega vrednostnega doživljanja (v. d.), torej le na določeni ravni (ne pa na vseh) relacije subjektivno-objektivno.

Dialektična povezanost subjektivnega in objektivnega momenta ter elementov in odnosov njune prepletenosti so nujne za razširjanje in poglabljanje kompleksov problemskega pristopa oz. interpretacije. (Kar je hkrati razširjanje ravnin relacije subjektivno-objektivno.)

Hkrati nam šele ta odnos pravzaprav odkriva tiste vidike, ki omogočajo usmeritev na V. (v. d.) kot na relativno neodvisen predmet psihološkega preučevanja, in sicer v relativni neodvisnosti od ugotovljenih dejanskih odnosov in kvalitet realnega predmeta v. d.

Nadaljnje vrstice skušajo ugotavljati, ali ima v zvezi z dosedaj povedanim (in ustreznimi implikacijami), delitev na v. in v. d. le operacionalen ali pa tudi stvaren pomen. (Ali pa je taka delitev sploh odveč.) Možno je tudi, da se bodo v zvezi s takim ločevanjem vtihotapile določene nedoslednosti, zlasti ko bo šlo za prikaz soočanja različnih stališč.

Pri tem si lahko zastavimo kot izhodišče psihologistično definicijo, da je vredno pač tisto, kar človek vrednostno doživlja. Vrednostno pa doživlja vedno *»nekaj«* na nek *»določen način«*. (Ima torej tako obeležje usmerjenosti, kot načina, karakterja le-te.)

V. d. kot prvenstveni predmet psihologije tako nujno zajema vidik intencionalnosti (intendiranja), referenčnega objekta, torej se ne more pojavljati kot nekakšno v. d. per se. (Kot čisto doživljanje.) Seveda pri tem referenčni objekt variira na kontinuumu z dvema različnima poloma glede na strukturiranost, kompleksnost, vitalni pomen, na drugi strani pa glede na možnosti spoznavanja in praktičnega udejanjanja (kar večinoma sovpada z ustrezno pozicijo na zgornjem kontinuumu), od takih, kjer je za njihovo opredelitev in dejaven odnos do njih značilen skorajda generalni konsenzus, do takih, kjer so mnenja in praksa deljena ali celo oponentna: nekatera družbena in svetovno-nazorska vprašanja npr.

Vprašanje, ki ponavlja že postavljeno dilemo, pa se glasi: Kdaj in do kod je za psihološko analizo in sintetično interpretacijo zadostna usmeritev le na objektivni predmet v. d., kot je ta subjektivno percipiran oz. dojet, kdaj pa se je treba morda omenjemu cilju (analizi, interpretaciji) v prid usmeriti tudi na »resnično«, objektivno vsebino, tj. zlasti na tiste elemente in odnose fenomena samega, ki imajo v procesih interakcije (katere psihološki del je usmerjenost in skozi proces aktivnosti pridobljena »povratna informacija« subjekta) izrazitejšo, pomembnejšo vlogo?

Torej, tudi če ostanemo bolj ali manj isključno na nivoju v. d. (subjektivnem nivoju), lahko ugotavljamo naslednje:

predmet (tj. »nekaj«, v. d. ne izluščimo z aposteriorno analizo šele mi, kot neodvisni, objektivni opazovalci. Stališče, ki ga seminar zagovarja, se glasi, da individuum tudi na subjektivnem nivoju (lahko bolj ali manj namensko introspektivnem) loči »nekaj« od (celovitejšega) »načina« dojemanja le-tega. (Kar pri

človeku ni le nekakšna diferenciacija zavesti oz. objektivnost razlike na ravni psihičnih procesov, ampak se kaže predvsem v odnosu kategorij stvarnega pojava (predmeta) do kategorij psiholoških procesov, pri čemer subjektivna percepcija variira v dojemanju tako stvarnih, dejanskih, kot — kar je medsebojno povezano — dejansko in realno možnih odnosov tangirajočega pojava.)

Kot že povedano, ima v. d. tako pomen: a) usmerjenosti na »nekaj«, kot, b) karakterja, »načina« le-te. Glede na ti dve grobo izbrani dimenziji bi lahko razvrstili sestavine psihološke organizacije na tiste: a) ki so pretežno izraz prepletanja z objektivno strukturo fenomena in se kažejo v subjektivni percepciji le-tega; b) na tiste, ki imajo svoj izvor v osebnostnih karakteristikah (splošnejših, trajnejših in relativno neodvisnih, ne pa tudi sistemsko neodvisnih) in so izraz posebnosti prepletanja s konkretnim pojavom.

Vsaka percepcija ter interpretacija je seveda subjektivna v smislu kategorij in dimenzij psihološke organizacije, ki je celovito in razvojno določena. Zato je vsaka percepcija in interpretacija od nje sistemsko (so)odvisna, kot je celovita psihološka organizacija »v končni instanci« odvisna od relativno objektivnih kriterijev spoznavnopraktičnega odnosa.

Obenem človek vrednostno doživlja zunanje vrednote kot nekaj objektivnega: stvarnega-dejanskega ali objektivno (dejansko, realno) možnega, pač glede na celovito situacijo in lastno, osebno vlogo v njej. Hkrati je do njih v različnih vrstah vsakodnevnega, praktičnega odnosa. (Vrednote se doživljajo kot različne inačice možnega, predvsem kot funkcija subjektivne verjetnosti realizacije le-te.)

Pomena relativne neodvisnosti predmeta, tj. vprašanja njegovega objektivnega pomena, se ne more izogniti niti psihologija, ki izhaja izključno iz pozicij v. d. (vrednostnega doživljenja), kar med drugim vključuje subjektivno percepcijo raznih vidikov objektivnosti ustreznega pojava. Zato se slej ko prej pojavi vprašanje objektivnega pomena kriterijev subjektivne percepcije. Ker so vrednote ponavadi nekaj družbeno oblikovanega in posredovanega (z vsemi implikacijami v okviru družbenih pojavov, odnosov, tvorb oz. njihovega razvoja in sprememb), so na ta način velikokrat podani standardi za subjektivne dimenzije in kategorije, ki jih človek prevzema v procesih socializacije in kasneje (včasih) »kompletnejše« interiorizacije. Na to področje pa se tesno nanaša vprašanje odnosa med t. i. družbenimi in osebnimi motivi pri posamezniku, kar pa je problem zase. Čeprav lahko taki standardi (norme, simboli, vzori) tudi neposredno posegajo na področje doživljanja oz. »načina«, zlasti če so »nabiti« s kontotativno vsebino in so podani tako »zunanji«-družbeni, kot »notranji«-subjektivni pogoji za njihovo identifikacijo, pa niso kaj več kot le psihološki »usmerjevalec«. Namreč: če identifikacijo še lahko usmerjajo, pa nikakor ne morejo »programsko« določati njenih celovitejših, konkretnih, intimnih pliholoških vsebin, ki so izraz ožjih individualnih in širših osebnostnih razlik.

V primeru, da človek družbeno oblikovane in posredovane vrednote »sprejme«, jih ponavadi prevzame kot predmet v že oblikovanih kategorijah, dimenzijah, stališčih, ki temeljijo na nekih »objektivnih kriterijih, standardih«, vendar pa daje tem vrednotam osebni pečat in »emocionalno obarvanost« ravno način dojemanja (»doživljanja«) s svojim osebnostnim kategorialnim sistemom, torej kognitivne,

emotivno-konativne in z različnimi »povratnimi učinki« povezane volitivne individualne razlike.

Individuum pa »nekaj« vrednostno doživlja le takrat, ko tudi predpostavlja objektivno, dejansko (ali glede na značaj vrednote in celotne situacije različno možno) eksistenco nekega fenomena, ki ima (ne)posreden vpliv na njegove subjektivno percipirane vitalne potrebe; (zahteve, pričakovanja, interese). Torej je fenomen kot objektiven anticipiran že v subjektivnem stališču posameznika; (kar je pogoj njegove notranje-psihološke »utemeljenosti«). Kognitivne osnove takega stališča so pri tem zelo različne glede na doslednost, »logiko«, razumevanje, kritičnost, preverljivost, in sicer lahko zajamejo ekstreme od »strogega empirizma« do raznih oblik mistike.

Ker se človek za vrednote (različno zavestno) odloča, se »izbrane« vrednote (kognitivno) presojajo kot edini oz. najboljši možni izbor, saj se drugače ne bi takrat, ko imamo na voljo več, včasih celo nasprotujočih si vrednot, odločali ravno za nekatere, kar daje različne rezultate v odvisnosti od: a) lastnih značilnosti — (pogoji, trajanje, čas pojavljanja, tip mehanizmov, njihove usklajenosti, širine, moči); b) od vloge problemske situacije v posameznikovem psihološkem polju oz. njegove oblikovanosti v smislu celotne psihične organizacije: kognitivne, emotivno-konativne (potrebe, interesi, pričakovanja) in volitivne.

Proces odločitve pa je vedno povezan z določeno problemsko situacijo, iz katere izhaja odločitev kot selekcija in izbor alternativ (lahko različno deklariranih vrednostnih alternativ) po subjektivni zaznavi problema in je v tesni zvezi z »mehanizmi« socialnega vpliva ter učenja. S povečavanjem stabilnosti lastne odločitve in z redukcijo notranje konfliktnosti med alternativami — (ko te fungirajo kot vrednote največkrat pomenijo tudi določeno »življenjsko orientacijo«) se prispeva k ohranjanju lastne psihične integritete.

Pri psiholoških vzrokih odločanja pa imajo lahko vlogo (včasih odločilno) tudi drugi momenti. S tem v zvezi velja omeniti pomanjkanje psihološkega soočanja z marksističnim pojmom t. i. družbene biti oz. njene vloge in funkcije v okviru psiholoških pojavov. (Širina tega vprašanja zahteva posebno znanstveno pozornost.)

Osnovni kriteriji vrednostnega doživljanja imajo pri človeku, glede na zunanje pojave, oponentne vrednote in samega sebe, največkrat integrativno in klasifikatorsko vlogo. Zato je razumljiva subjektivna tendenca, da se v okviru pojavov iste vrste predmetu vrednostnega doživljanja pripisuje značaj čimvečje splošnosti, pa tudi pomen objektivne veljavnosti in še druge odlike: razčlenjenosti, vplive in odnosnosti subjektivno predpostavljene objektivne eksistence. (Pri tem lahko subjektivne kriterije pri človeku primerjamo: a) medsebojno: ali so dosledni, usklajeni glede na lastno »logiko«; b) komparativno, v odnosu do drugih kriterijev, ki temeljijo na drugačnem »principu«).

Preučevanje vrednostnega doživljanja na določeni ravni pa ni ustrezno možno brez poznavanja objektivnih značilnosti predmeta, ki za subjekt obstaja kot objektivna vrednota. To izraziteje izstopa predvsem v naslednjih primerih: 1. Brez poznavanja in razumevanja objektivnih značilnosti pojavov ne moremo soditi o tem, ali vrednostno doživljanje le-teh izraža dejanske kvalitetne značilnosti predmeta oz. tip njihovega odnosa do subjektovih »notranjih« potenc in »zu-

nanjih« možnosti. Zlasti s poznavanjem in razumevanjem prvih, daje psihologija posreden, a bistven prispevek k celovitemu obravnavanju vrednot in vrednostnega doživljanja, kar pa lahko doseže le z znanstveno usmerjenosto na fundamentalna vprašanja svojega predmeta in z večjo (pozitivno) angažiranostjo lastne družbene vloge.

Táko poznavanje objektivne situacije in njene interakcije je lahko zelo pomembno pri razlagi in prognoziranju možnih psiholoških reakcij. Prav tako ne moremo celoviteje »razlagalno« komparirati grupnih ter individualnih razlik psiholoških pojavov, če za to nimamo nekega skupnega, »objektivnega« kriterija, standarda. Brez tega si je težko zamisliti formulacijo raziskovalnih postavk (metodologija!), ki bi čim občutljiveje in aspektivično provocirale razne plasti vrednostnega doživljanja. (Pri tem se lahko psihologija omeji na tiste pojave oz. njihove značilnosti, kjer je glede na njih same in pripadajoče kriterije kar najmanj razhajanj.)

Nedvomno pa je veliko lažje operirati s konkretnimi pojavi, ki imajo bolj ali manj splošno sprejete in verificirane kriterije, kot pa s kompleksnimi, kot so npr.: svoboda, pravica, lepota itd. V tem primeru je psihološko raziskovanje res največkrat le »pokazatelj« vrednostnega doživljanja in ujeto v že omenjene omejitve. (Te so v takih primerih za psihologijo res kar objektivnega značaja, saj določenim vprašanjem z lastno usmerjenostjo in metodologijo enostavno ni kos. Včasih pa je to le posledica premajhne »socialne razgledanosti« psihologov. Ta pride zlasti » do izraza« pri tistih psiholoških fenomenih, ki so nerazdružljivi z razumevanjem zapletenejših družbenih pojavov.)

Hkrati se ob takih primerih nazorno vidi, kakó nepoznavanje določenih objektivnih značilnosti negativno vpliva na obseg psihološke interpretacije in povečuje delež (v takih primerih včasih odvečne) hipotetičnosti v njenem okviru. Lahko pa celo vodi v neke vrste psihologizem, ko pojave same opredeljujemo z vrednostnim doživljanjem. (Če npr. svobodo enačimo z »občutjem svobode«: svoboden je tisti, ki se čuti svobodnega.)

Brez relativno izdelanega poznavanja in razumevanja »objektivnega« ne moremo ustrezno preučevati razvoja vrednostnega doživljanja. Npr. kako, kdaj, kakšne objektivne spremembe objektivnega predmeta (pojava) izzovejo razlike v vrednostnem doživljanju? Kdaj in kakšne razlike vrednostnega doživljanja izziva človekova volitivna usmerjenost v odnosu do referenčnega pojava? Kako vrednostno doživljanje »reagira« na povratne učinke osebnega angažiranja? Kako pojavne spremembe vplivajo na razne »plasti« vrednostnega doživljanja? (Kognitivno komponento npr.) Pojavlja pa se lahko tudi drugačna enostranost: da iz »deklarirane« vrednote — kot aspekta vrednostnega doživljanja — skorajda avtomatično sklepamo na celoten značaj vrednostnega doživljanja, kar je nekakšen »vrednostni halo-efekt«. Vendar pa take diferenciacije za subjektivno področje ne moremo izpeljati prej, dokler je ne izpeljemo na relaciji subjektivno-objektivno, kot je bila obrazložena na samem začetku.

»S kakšno pravico« pa si lahko takó predpostavljeno diferenciacijo na subjektivnem področju raziskovalno »objektiviziramo«? Kot izhodišče vzemimo dejstvo, da je z volitvenega oz. konativnega vidika značilno, da človek »vrednote« ohranja in dosega, ali pa za to kaže ustrezno pripravljenost. Na ta način dobijo

vrednote pri človeku psihološki značaj cilja. (Ta obenem implicira določeno hierarhijo ciljev, pomeni pa lahko tudi transfer vrednostnega doživljanja s pojava, ki v določeni situaciji fungira kot cilj glede na korespondentno sredstvo.) Vrednota-cilj se mora torej dosegati in ohranjati, ni nekaj trajnega in psihološko v naprej danega.

Vrednostno doživljanje je tako proces, ki oscilira glede na lastna, notranja protislovja in spremenljive značilnosti zunanje situacije.

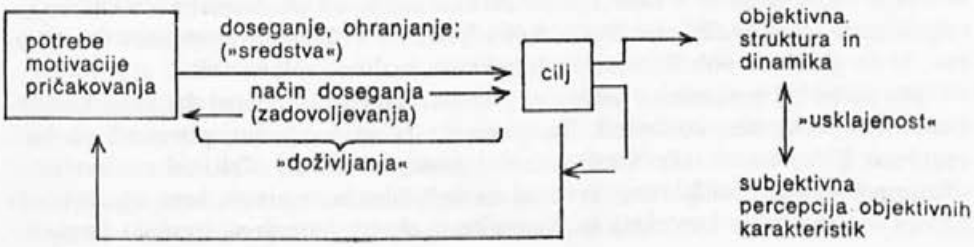
Psihološki značaj cilja pomeni za človeka tudi na subjektivnem nivoju določeno distanco, razliko med lastno, dejansko osebnostno strukturo in dinamiko (»samim seboj«) ter nečim zaželenim, kar je treba doseči ali ohranjati — ciljem. Že tu je vidna razlika med vrednostnim doživljanjem in vrednotami, zlasti če ju prenesemo na individualni (zavestni) nivo: tudi če vrednota, ki je zavestno postavljena kot cilj in niti dosežena, niti uresničena, je lahko vrednostno doživljanje živo prisotno. Npr. borec osvobodilnega gibanja svobodo vrednostno doživlja tudi v najhujših preizkušnjah, ko je ta najbolj oddaljena. Nedvomno je v tem primeru svoboda tudi nekaj objektivnega, »zunanje otipljivega«: gre npr. za spremembe v družbenih in človeških odnosih, institucijah, pravicah itd. Menim, da primer nazorno kože potrebo po relativnem ločevanju vrednostnega doživljanja in vrednot, oziroma potrjuje dejstvo, da se tudi na subjektivnem nivoju diferencirata vrednota kot objektivni cilj (variante dejanskega oz. možnega) in vrednostno doživetje njegovih modalitet. (V tem primeru imamo subjektivno percepcijo objektivnosti, ki je zavestno dojete objektivnosti samo kot možne.)

Lahko celo trdimo, da je vrednostno doživljanje včasih (»efekt pričakovanja«) intenzivnejše ravno tedaj, ko cilja, percipiranega kot vrednoto, nismo dosegli, kar se dogaja tudi v vsakdanjem življenju. (Italijanski pregovor: Cosa rara, cosa cara.)

(Pojmi vrednostnega doživljanja, odločanja so zelo ustrezni za opisovanje psiholoških značilnosti pojma zavesti (tu: samozavest, ne samozavedanje), ki se »organsko« veže na obravnavano problematike, saj zavest, ki vedno obstaja le kot zavest o nečem, zajema sistem vrednostnega doživljanja z vsemi implikacijami tovrstnih pojavov.)

Nujno pa se je treba zavedati, da je vrednota-cilj kot subjektiven, notranji odnos hkrati del nekega celovitejšega psihološkega procesa. Najprej trčimo na cilj kot psihološki del širše konativne strukture (potrebe, interesi, motivi, pričakovanja), oziroma kot na sestavni del motivacijskega ciklusa.

Oglejmo si najprej zelo grobo »shemo«:



Psihološki značaj cilja se namreč razlikuje od psihološkega značaja potreb (motivov) ali sredstev; (kljub medsebojni povezanosti, soodvisnosti in pogojenosti). Če predpostavimo, da je proces vrednostnega doživljanja celovit, je razumljivo, da cilj — vrednota — (v tem primeru kot interioriziran in subjektivno modificiran zunanji cilj) — ne more psihološko določati celotnega vrednostnega doživljanja, s tem pa tudi ne vseh značilnosti »zunanjega« vedenja. Hkrati je jasno, da so tudi vrednote, kot funkcija subjektivne percepcije določenega objektivnega fenomena, psihološko le del nekega celovitejšega procesa, tj. vrednostnega doživljanja, ki mu pridemo »do živega« le s celovitejšo analizo in sintetično interpretacijo (v okviru temeljnih treh komponent: kognitivne, emotivno-konativne in volitivne) celotnega motivacijskega ciklusa. Gre za kompleksno psihološko ozadje vrednostnega doživljanja.

V bistveni meri pa je celotna problemtika še vedno raziskovalno omejena z nerazvitostjo metodologije in tehnik, oz. z deljenostjo mnenj o njihovi veljavnosti. (Še najbolj razvito metodologijo in tehniko ima kognitivna komponenta.)

Najbrž tudi ni povsem odveč trditev, da lahko, ob razlikah na objektivni ravni, ki na določen način in v določenem času resda vplivajo »vzvratno«, najdemo večjo notranjo, psihološko podobnost pri različnih, kot pri istovrstnih zunanjih vrednotah, kar lahko razumemo le, če upoštevamo vrednote kot del širšega motivacijskega ciklusa (oziroma širših »agregatov« in sistemov le-teh).

Raznovrstne potrebe so lahko usmerjene k istovrstnim ciljem in obratno, pri čemer je treba upoštevati še raznolikost dejavnega odnosa do ciljev-vrednot, skratka upoštevati je treba način zadovoljevanja potreb. (Kot ves čas je tudi tu živo prisoten že omenjeni problem metodologije.)

Celoten proces, (ki je grafično zelo poenostavljeno, shematsko prikazan) zajema v obsegu lastne usmerjenosti in pogojev vse tri konstitutivne komponente stališč, vendar pa so interakcije, struktura in funkcija relevantnih kognitivnih, konativno-emotivnih in volitivnih procesov še vedno marsikdaj pomanjkljivo usklajene in ovrednotene »variacije na temo«, ki jih s svojimi prikazi ter interpretacijami omenjenih procesov prispevajo različne psihološke smeri in šole. (Tako lahko vrednote in vrednostno doživljanje glede na prikazano »shemo« razlagamo npr. psihoanalitično, s poudarkom na podzavestnem in mehanizmih kompenzacije, sublimacije ter simbolizacije, kar bi lahko na svoj način vključeval tudi »laičen« pristop.)

Psihološki pristop k obravnavani tematiki se zato ne bi smel omejevati le na »deklarirane vrednote« in njihov status, ampak bi moral težiti k ugotavljanju intenzitete in značaja njihovega doživljanja. Individualne razlike v intenziteti vrednostnega doživljanja se v takem primeru navezujejo na problematiko medsebojne pogojenosti kognitivnih, emotivnih, konativnih ter volitvenih elementov in odnosov, ki so glede na »okoliščine« za te procese različno relevantni.

Hkrati so vsi posamezno omenjeni procesi elementi in odnosi del neke kvalitativno višje strukture: *osebnosti*. To pomeni, da so soodvisni, povezani pa tudi realtivno konsistentni. (Psihološki značaj konsistentnosti!) Zato ni možno celovitejše psihološko raziskovanje vrednot na individualnem nivoju brez ugotavljanja širšega osebnostnega konteksta in dinamike, v okviru katerih se izražajo (metodo-

logija). Kot poseben problem se tu pojavlja odnos do »samega sebe«; (področja, kategorije, aspekti in značilnosti takega odnosa. Percepcija lastne razvojnosti, možnosti, vsebin, določenosti itd.) V zvezi s tem se postavlja vprašanje, včasih pa kar trditev, ki zadeva relacijo subjektivno-objektivno): (ali) — ni važno, kaj bi človek lahko bil, postal, dosegel, če je sam s seboj zadovoljen in »srečen«. Taka pojmovanja vrednostno doživljanje umetno ločujejo od nekaterih objektivno prevladujočih tendenc psihičnega funkcioniranja. Dejanske in realne človekove možnosti ter potenciali imajo namreč na določeni stopnji objektivno tendenco po lastni realizaciji, kar se subjektivno modificirano izraža v nivoju in obliki asipracij. Neusklajenost le-teh z objektivnimi, dejanskimi in realnimi potenciali nujno vodi (na določeni stopnji protislovja) v stanja naveličanosti, dolgočasja, zgube, neizpolnjenosti, banalizacije (Paul Diel) itd. Torej se tudi psihologija ne more izogniti vprašanju »kaj naj človek bo«. Taka trditev ima danes še vedno rahlo »heretično normativen prizvok«, ki pa je »na žalost« v psihološki praksi de facto ves čas prisoten (oziroma »nojevsko« odsoten) in sicer vedno, ko se dosega neko zaželeno stanje-psihoterapija npr. — (kot je na nek način že v samem jedru normativen koncept prilagojevalnega učinka psihologije). S svojim momentom zamisli, možnega itd. pa spadajo na to področje tako subjektivni kot objektivni aspekti vrednot (vrednostnega doživljanja).

Ko raziskujemo in ugotavljamo vrednote, uporabljamo kriterije, dimenzije določanja, kot da operiramo z odnosi in hiearhijo ciljev. (Teh pa največkrat ne dosegamo izolirano, saj so kljub relativni neodvisnosti medsebojno povezani in prepleteni. Zato lahko vrednote-cilje »ocenimo« le komparativno, v odnosu do drugih ciljev oz. pričakovanj. Tu nastopi še poseben problem, ki zadeva kriterije, kategorije in odnose takega postopka.) To je razumljivo, saj smo vrednote na objektivnem in korespondentnem subjektivnem nivoju predstavili tudi kot cilje. Pri tem subjektivna percepcija objektivnih karakteristik v določenem kontekstu, različno variira v odnosu do »resničnih«, dejanskih objektivnih značilnosti. Psihološke in objektivne implikacije takih razlik pa so problem, ki smo se ga deloma že »dotaknili«. Poudariti pa moramo, da je ravno od te percepcije, ki nikakor ni le kognitivna, ampak celovito določena (kot večina psihičnih procesov) s konativno in volitivno dinamiko, odvisna struktura stališč do določenega cilja-vrednote. (Seveda pri tem ne smemo zanemariti tistih ožjih in širših-splošnejših-zgodovinsko-razvojno pogojenih »zunanjih« faktorjev (predvsem družbenih), ki imajo objektiven vpliv na subjektivno percepcijo zlasti preko konativne in volitivne pogojenosti oz. oblikovanosti.) (Slojna, razredna pripadnost, način šolanja, pridobivanja izkušenj itd.)

Poudariti je treba, da moramo tudi na subjektivnem nivoju vedeti, kaj pravzaprav ugotavljamo; ali ugotavljamo subjektivne vrednote-cilje (s pomočjo kriterijev, odnosov, in hiearhijo ciljev, kar se včasih opredeljuje kot več ali manj odnos, nadrejenost-podrejenost itd.), kar je začetek in konec nekaterih empiričnih raziskav določenih vrednot, ki pa pojmov vrednostnega doživljanja oz. vrednot kot subjektivne in objektivne ponavadi sploh ne opredelijo. Usmeriti se je treba še na »kaj več«, kajti zavedati se je treba, da pomenijo vrednote-cilji samo del širšega, globljega in »enovitega« psihološkega procesa vrednotenja.

Končno se lahko vprašamo: Zakaj nek predmet (pojav) fungira kot cilj-vrednota? Odgovor je deloma zadan že s tem, da smo ga opredelili kot del širšega motivacijskega ciklusa, torej v zvezi s potrebami. (Tu se bomo zaradi »stiske« le bežno dotaknili opredelitve odnosa med potrebami in ciljem-vrednotami, saj je ta v določenem odnosu s celotno teorijo potreb in njihovim načinom zadovoljevanja, oz. se lahko s tega vidika, ki je »objektivnejši«, prekrije celotno problematiko vprašanj v zvezi z vrednotami, ki smo jo tu načeli z vidikov vrednostnega doživljanja.)

Glede na usmerjenost in dinamiko motivacijskega ciklusa lahko na začetku predpostavimo temeljno funkcijo vrednot-ciljev, da zadovoljujejo raznovrstne potrebe. Seveda jih pri tem kot vrednote določa najmanj dvoje: a) intenziteta, stopnja deprivacije ter vitalni značaj oz. hiearhična pozicija potrebe. — Zato je razumljivo, da je vrednostni pomen posameznih ciljev situacijsko: individualno, grupno, zgodovinsko-družbeno, pa tudi geografsko-kulturno relativen. Preučevanje vrednot in vrednostnega doživljanja se na ta način interdisciplinarno veže na druge znanstvene discipline. (Drži pa, da lahko nekatere vrednote-cilji pridobijo t. i. funkcionalno neodvisnost — v Alportovem smislu — in postanejo »same sebi namen«, torej lahko eksistirajo kot (ne)funkcionalne vrednote tudi tedaj, ko ni več korespondentne potrebe. Včasih lahko taka vrednota, nekdaj cilj, celo pridobi značaj potrebe, ki veže nase druge, nove cilje. Kdaj, kako, zakaj in v katerih pogojih je potem drugo vprašanje.

Nedvomno pa je trajnost in vrednostni pomen ciljev v določeni zvezi s trajnostjo, intenziteto in vitalnim značajem potreb, pri čemer je treba trajnost omenjenih značilnosti pojmovati kot diskretni kontinuum, kjer le-te oscilirajo in na isti ravni — (bolj ali manj biološke potrebe) — ali pa naraščajo v obliki »spirale« — (socialni motivi npr.).

Kot se po principu funkcionalne avtonomije cilj z doseganjem lahko »transformira« v potrebo, pa je možno predpostaviti, da ima potreba značaj cilja tudi na drugačen način, in sicer predvsem takrat, ko se (tako v procesu socializacije kot »osebnostne rasti«) potrebe pri posamezniku formirajo, »formulirajo«. Predvsem velja to za t. i. »višje« potrebe, ki ne nastajajo »avtomatično«, ampak so predvsem plod mehanizmov socialnega učenja, kar v omejeni meri velja tudi za t. i. biološke potrebe, ki se resda pojavljajo bolj ali manj »avtomatično«, vendar pa so kljub temu modificirane s socialnimi mehanizmi oz. socialno percepcijo. (Na »višjem« nivoju je lahko kognitivna percepcija cilja »pred« potrebo, tako da se človek za cilj šele »naknadno« motivira.)

Vendar pa daje vrednostni pomen cilju še nekaj: b) človek namreč cilje-vrednote dosega v okviru širših in ožjih družbenih skupin. Prav tako je velik del vrednot družbeno oblikovan in se družbeno tudi posreduje. Zato ni vseeno, na kakšen način človek cilje dosega. Lahko govorimo o pomenu načina doseganja ciljev, oz. o načinu zadovoljevanja potreb, kjer ločimo dva nivoja, povezana z vrednostnim doživljanjem: subjektivni in objektivni. Na prvem se način zadovoljevanja potreb kaže npr. v količini vloženega truda (»dela«). (Dražje nam je, kar s trudom priborimo.) Na objektivnem nivoju se npr. kaže v tem, da ne prihaja v konflikt z družbeno oblikovanimi vrednotami referenčne skupine. (Ob konfliktnih skupinah pa nastajajo tudi konfliktne vrednote — razredna morala npr.)

Člani različnih skupin imajo lahko istovrstne potrebe, vendar jih zadovoljujejo na različne načine. Način zadovoljevanja, (»vedno konkreten«) tako človeka opredeljuje bolj subjektivno kot objektivno) od tipa potreb samih.

Hkrati pa način zadovoljevanja potreb zajema tako cilje kot »nujna« sredstva in pogoje. (Vsako od teh kategorij bi lahko diferencirali še naprej.) Cilj, sredstva in pogoji so »vrednostno« korelativno povezani, soodvisni: kot take jih subjekt tudi dojema, vendar do vseh ne more biti v enakem (praktičnem) odnosu. (Sredstva in pogoji variirajo v raznih dimenzijah: tudi narava npr. je lahko doživljena kot najširši pogoj človekovega bivanja; tu gre za dimenzijo občosti.)

Kot sem že omenil, je značaj seminarja predvsem provokativen in »seminarsko hipotetičen«. Zato je dosegel svoj namen tudi v primeru, če so nekatere postavke in razlage v odnosu na problem bolj most ob reki kot pa čez njo.

Razvoj humanističnih ved

Objavljamo prispevke za razpravi o konceptu strok primerjalne književnosti in literarne teorije in slovanskih jezikov in književnosti, ki sta bili 9. 3. 1979 in 11. 4. 1979 na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

Teorija in praksa slovenske primerjalne književnosti

JANKO KOS

Razprava najprej pretresa teoretične podlage primerjalne književnosti na Slovenskem, nato pa zarisuje njen dosedanji razvoj: I. Stroka upošteva v svoji teoriji izkušnje osrednjih tokov primerjalne literarne vede v svetu, v tem okviru rešuje načelna vprašanja, kot so razmerje med primerjalno književnostjo in občo literarno vedo, specifična vloga in pomen kompariranja, odnos do nacionalne literarne zgodovine, literarnoteoretični aspekti, razmerje primerjalne vede do filozofskih disciplin. II. Na teh podlagah se je slovenska primerjalna književnost razvijala od prvih zametkov v dobi romantike (M. Čop) prek poskusov v okviru slovenske literarne zgodovine (I. Prijatelj, F. Kidrič) do svoje prave utemeljitve v delu A. Ocvirka; iz njegove šole je izšel D. Pirjevec, ki je v stroko uvedel prelomne novosti.

Zaradi večje jasnosti pojmov je treba poudariti, da z izrazom *slovenska primerjalna književnost* označujemo občo primerjalno literarno vedo, kakršna se razvija v družbenopolitičnem, kulturnem in znanstvenem prostoru Slovenije, ne pa nekakšno posebno slovensko varianto te vede ali celo stroko, ki bi obstajala zgolj zase. V zvezi s tem nam je pred očmi dvoje dejstev, ki natančneje določata stanje stvari: prvič, primerjalna književnost, kakršna obstaja v svetovnem merilu in hkrati v posameznih nacionalnih kulturah, je lahko znanost samo kot enotna, na skupnem predmetu, načelih in metodah zasnovana stroka, kar pomeni, da je ni mogoče drobiti na regionalne, lokalne in temu podobne »primerjalne« vede; drugič, primerjalna književnost kot univerzalno utemeljena znanost dobiva v slovenskem prostoru seveda lahko posebne poteze, značilnosti, cilje in naloge, pač glede na naš specifični kulturni, družbenopolitični, literarni in literarno-znanstveni razvoj; ta daje razvoju primerjalne književnosti na Slovenskem posebne oblike, ritem in smer, ne da bi s tem kakorkoli prekrival njeno občo zasnovo.

Teh dvoje dejstev nas opozarja na to, da pripada slovenski primerjalni književnosti v skladu z njenimi specifičnimi razvojnimi nujnostmi sicer tudi lastna izvirnost, da pa ji mora biti ta predvsem izhodišče, iz katerega lahko prispeva svoj posebni delež k osvetlitvi skupnih problemov primerjalne književnosti kot izrazito univerzalne, mednarodne, ne samo evropske, ampak zmeraj bolj tudi svetovne vede, ki mora zajemati vase poleg problemov velikih literatur zmeraj bolj tudi

literarno gradivo manjših književnosti, poleg evro-ameriških pa upoštevati že tudi literature zunajevropskega kroga.

Nedvomno je v podobnem položaju kot slovenska tudi primerjalna književnost, kakršna se razvija v drugih nacionalnih območjih jugoslovanskega družbenega in državnega prostora.

1. NAČELNA VPRAŠANJA

1. Čeprav se ima primerjalna književnost v svetovnem merilu že dolgo za enotno, na skupnem predmetu, načelih in metodah zasnovano vedo, ni nobena skrivnost, da so se njena pojmovanja te enotnosti od vsega začetka močno razhajala in spreminjala. Znotraj svetovne primerjalne književnosti obstajajo še zmeraj velike razlike prav o temeljnih stvareh, tako da si stojijo nasproti ne samo različne, ampak včasih izrazito polemično divergentne teorije o tem, kaj je pravi predmet, s tem pa tudi cilj in metodologija te vede. Razvojna perspektiva je seveda samo v tem, da se divergentna stališča zbližajo, vplivajo druga na drugo in se zlijejo v enoten znanstveno-raziskovalni tok. Prav zato si slovenska primerjalna književnost ne more privoščiti, da bi ob že obstoječih konceptih primerjalne vede izdelovala še posebne koncepcije za lastno rabo; pač pa se mora kritično opredeliti do tistih, ki najbolj reprezentativno izražajo razvojne težnje današnje primerjalne vede v svetu, da bi nato v njihovem okviru našla mesto za svoje specifične razvojne nujnosti.

V tem smislu se mora opredeliti zlasti do treh glavnih primerjalno-literarnih »šol« — francoske, ameriške in sovjetske. Da bi bilo to mogoče, je načela teh šol treba zarisati vsaj v temeljnem obrisu, čeprav seveda marsikje poenostavljeno in brez pretenzije, da bi jih dojeli v vseh podrobnostih:

Francoska primerjalna književnost, kot jo v 20. stoletju predstavljajo imena F. Baldenspergera, P. Hazarda, P. Van Tieghema in drugih, je izšla iz tradicionalnega, nato pa že tudi — po besedah A. Ocvirka — »prenovljenega« pozitivizma. Zato razume primerjalno vedo kot strogo historično-empirično znanost, utemeljeno na dejstvih, dokumentih in dokazih, to pa tako, da jo koncipira kot »zgodovino mednarodnih literarnih odnosov« (M. F. Guyard). Za »odnose«, o katerih je mogoče razpravljati primerjalno-znanstveno, so tu priznani samo »dejanski« odnosi (rapports de fait, po besedah J. M. Carréja) med dvema literarnima deloma, avtorjema, literaturama, se pravi takšni, ki jih lahko empirično-dokumentarno izkažemo, opišemo in preverimo. Glavni predmet primerjalne književnosti bodo torej izvori in viri literarnih del, odmevi in posredniki, usoda del in uspeh avtorjev, njihov učinek in vpliv. Vendar je bil Carré že do vplivov v dvomu, ali jih znanost lahko dovolj gotovo opiše, preveri in dokaže; to delo se mu zdi pogosto »težko« in polno »razočaranj«. Raziskovalno območje francoske šole je torej razmeroma ozko začrtano. K temu je treba dodati, da v središče svojih raziskovanj postavlja usodo francoskih avtorjev zunaj Francije in tujih v Franciji, kar ji je od zunaj nakopalo očitke, da je preveč nacionalno-hegemonistična; oziroma da je te vrste primerjalna književnost samo dodatek k nacionalni literarni zgodovini. — Ameriška šola, kot jo reprezentirajo imena R. Welleka, H. Levina

ali H. Remaka, je po svojih izvorih veliko bolj raznovrstna, vendar se zdi, da med njimi prevladuje tradicionalni ameriški pragmatizem, oplojen z evropsko psihoanalizo, fenomenologijo, formalizmom itn. Zato zarisuje meje primerjalno-znanstvenega raziskovanja precej širše od francoske šole; poleg »dejanskih zvez« v obliki virov, posrednikov in vplivov zahteva predvsem primerjanje literarnih pojavov, ki med sabo niso v neposredni kavzalni, historični in determinirani zvezi, pač pa takšni, da to primerjanje lahko bistveno osvetli njihovo tematsko ali formalno sestavo, smisel in pomen. Poleg tega spadajo po načelih te šole v primerjalno književnost tudi širše raziskave zvez med literaturo in drugimi umetnostmi, filozofijo, religijo, političnimi in socialnimi idejami. Po svoji usmeritvi je ameriška primerjalna književnost pretežno anacionalna in kozmopolitska, brez strogega sistema in znanstvene metodologije. — Sovjetska šola, ki jo najtehtneje predstavlja V. Žirmunski, izvaja svoja načela iz starejše ruske tradicije, ki sega že v 19. stoletje, predvsem k A. Veselovskemu. Njena usmeritev je določena z močnim odmevom, ki ga je imel v Rusiji od vsega začetka Hegel s svojim historično-dialektičnim idealizmom. Pri Veselovskem se je ta podlaga dopolnila s pozitivističnim evolucionizmom, sodobna sovjetska primerjalna šola pa te nastavke tolmači v duhu marksizma-leninizma. Zato je razumljivo, da tudi ta šola — podobno kot ameriška, vendar iz drugih razlogov — odklanja omejitev primerjalne književnosti na raziskovanje zgolj »dejanskih« zvez, vplivov, odmevov ipd. Pač pa vidi glavni predmet primerjalnih raziskav v tako imenovanih »tipoloških analogijah«, v katerih se uveljavljajo zakoni enotnega svetovno literarnega procesa; te zakone je treba razlagati na podlagi enotnega svetovnega družbenozgodovinskega procesa. V tem smislu je torej primerjalna književnost predvsem znanost o svetovno literarnem procesu, njegovih zakonih, razvojnih paralelah in konvergencah.

2. Načelno razmerje slovenske primerjalne književnosti do vprašanj, ki v tako raznovrstni luči odsvitajo v glavnih šolah svetovne primerjalne vede, je mogoče najbolj jasno oblikovati ob vprašanju razmerja med primerjalno književnostjo in tako imenovano občo literaturo ali občo literarno vedo (fr. littérature générale, histoire littéraire générale; ang. general literature, nem. allgemeine Literaturwissenschaft, Weltliteraturgeschichte). To vprašanje se namreč zastavlja kot osrednje v vsaki teh šol. Francoska je v skladu s svojo strogo empirično usmerjenostjo prišla v glavnem do teze, da primerjalna književnost ni isto kot občа literatura. Pri tem pa v natančnejši določitvi tega razmerja močno omahuje. Van Tieghem je definiral občo literaturo kot posebno stroko, ki ustvarja večje, mednarodne literarnozgodovinske sinteze, tako da sta nacionalna literarna zgodovina in primerjalna književnost nekakšen uvod vanjo. Kljub temu, da jo je načelno ločil od primerjalne književnosti, pa jo je vendarle obravnaval v enem od poglavij svojega teoretičnega orisa primerjalne literarne vede, kot da vendarle nekako spada k nji. Na podobnem stališču stojita C. Pichois in A. M. Rousseau, ki v svoji teoriji primerjalne književnosti posvečata pozornost tudi problemom obče literature, čeprav jo imata za posebno področje. Nasprotno jo M. F. Guyard pod vplivom Carréja popolnoma izloča iz vsakršne zveze s primerjalno književnostjo; obenem dvomi o tem, da bi takšna sintetična, svetovno-zgodovinsko zasnovana veda sploh mogla biti prava znanost. Posledica tega stališča je ta, da primerjalna književnost v tem strogo ortodoksnem francoskem smislu ne more prerasti lokalnih okvirov in ostaja

omejena na raziskovanje dvostranskih vplivov, učinkov in odnosov, kar pomeni, da se res spreminja v nekakšno pomožno vedo nacionalne literarne zgodovine, skrbeč v glavnem za njene zunanje izvore, spodbude in stike. In res je posledica takšnega stališča, da gledajo mnogi literarni zgodovinarji — na primer Werner Krauss kot reprezentativen glasnik vzhodnonemške literarne vede — v primerjalni književnosti še zmeraj pretežno pomožno stroko, ki naj pomaga nacionalni literarni zgodovini pri njenem delu.

V sovjetski primerjalni književnosti je seveda skoraj neogibno, da se primerjalna in obča literarna veda docela pokrivata, tako da med njima ni niti načelne niti praktične razlike. Pri tem se sovjetska komparativna šola lahko sklicuje na starejšo rusko tradicijo, ki je v 19. stoletju na splošno uporabljala oznako »obča literatura« — zlasti na univerzah — za tisto, kar se je v zahodni Evropi imenovalo pretežno primerjalna književnost. Kar pa zadeva odnos ameriške šole do tega vprašanja, ostaja močno nejasen, zlasti ker ji termin »general literature« pomeni pogosto predvsem teorijo ali celo filozofijo literarne umetnosti. V glavnem pa ameriški komparativisti seveda težijo k izenačenju primerjalne in obče literarne vede, kolikor se sploh ne izrekajo za skrajno stališče — na primer Wellek — po katerem naj se nacionalne literarne vede, z njimi pa tudi primerjalna književnost kot posebna veda, ukinejo in zlijejo v eno samo, občo literarno vedo sploh.

Slovenska primerjalna književnost se je do temeljnega vprašanja svoje vede opredelila že na svojem začetku, in to na način, ki najbrž ustreza njenim razvojnim nalogam, hkrati pa je tudi v skladu z novejšimi težnjami svetovne primerjalne vede. Ko je A. Ocvirk zasnoval svojo *Teorijo primerjalne literarne zgodovine,* je v glavnem sledil francoski šoli, kar je razvidno predvsem iz dejstva, da je v središče poglavij o metodologiji primerjalne književnosti postavil problem vplivov, odmevov in posrednikov. Vendar je že tu poudaril tudi pomembnost raziskovanja literarnih vrst, oblik in stilov, kar je z ortodoksnega francoskega stališča pomenilo premik v območje obče literature. Podobno je v poglavjih o teoriji primerjalne književnosti postavil sicer v sredo teorijo vplivov, ob tem pa nanizal kot bistvene za primerjalno književnost še druge teme, ki sodijo v območje obče literature (problem narodnega in nadnarodnega, enotnost evropskih literatur, mednarodni literarni tokovi, pojem svetovne literature). Zato je razumljivo, da se je v obravnavi Van Tieghemovih idej o obči literaturi izrekel zoper ločevanje takšne vede od primerjalne književnosti. »Povsem nepotrebno pa je tudi ločiti primerjalno literarno zgodovino od splošne literarne zgodovine, saj temeljita obe na istih idejnih in teoretičnih osnovah.« To seveda pomeni, da primerjalna književnost in obča literatura nista različni vedi, ampak sta eno in isto — ali natančneje povedano: primerjalna književnost nujno vključuje vase občo literarno zgodovino in teorijo.

S takšnim stališčem se je slovenska primerjalna književnost že na svojih teoretičnih začetkih izmaknila ozkosti francoske ortodoksne šole, ki je pozneje pripeljala do še večjih zožitev pri Carréju in Guyardu ter do polemik med francosko, ameriško in sovjetsko šolo v petdesetih in šestdesetih letih. To stališče pomeni, da tudi slovenska primerjalna književnost svojega področja ne omejuje na dvostranske (binarne) »dejanske« odnose, ampak da ji je do raziskovanja širše, bolj bistvene literarne problematike, in to na ravni, ki jo priznavajo za nujno že vse

glavne šole današnje svetovne komparativistike. Nujna posledica takšnega stališča je seveda ta, da primerjalna književnost ne more biti zgolj pomožna veda nacionalne literarne zgodovine, ampak stroka s samostojnim predmetom, cilji in nalogami. Zunanje znamenje, da slovenska primerjalna književnost nikoli ni ločevala svojega območja od obče literarne vede, bi lahko videli v dejstvu, da je oddelek za primerjalno književnost na ljubljanski filozofski fakulteti, ki je še zmeraj glavno žarišče primerjalne književnosti na Slovenskem, v svojem nazivu izmenoma nosil obe oznaki — primerjalna književnost in svetovna literatura. Sicer pa je ta pojmovna raba v skladu z zgodovinskim izvorom obeh pojmov: francoski izraz »littérature comparée« se je prvič pojavil v dobi romantike, okoli leta 1816 z Noëlom in Laplaceom; pomenil je toliko kot pojem »allgemeine Literaturgeschichte«, ki se je po navedbi J. Petersena sočasno začel pojavljati v Nemčiji; oba pojma sta si bila na začetku soznačna, pozneje sta se uporabljala izmenično, pojem primerjalna književnost se je v francoski pozitivistični rabi sicer zožil na raziskavo binarnih »dejanskih« odnosov, vendar je v svetovnem merilu in tudi pri nas ohranil svoj prvotni, širši, za sodobno primerjalno književnost nedvomno plodnejši pomen.

3. Spor o razmerju med primerjalno književnostjo in občo literarno vedo, ki je na videz zgolj historično-terminološki, vodi k problemu, ki je tudi za slovensko primerjalno vedo najvažnejši — kaj je predmetno in metodološko bistvo te vede.

Ta načelni problem se odpre predvsem ob vprašanju, s kakšno upravičenostjo se primerjalna književnost imenuje »primerjalna«. Ali je njeno bistvo določeno predvsem s »primerjanjem« ali pa je ta postopek zanjo samo na sebi neznačilen in torej ime same vede neposrečeno? Do tega negativnega stališča je prišla francoska pozitivistična šola, definiral ga je Guyard z lakoničnim stavkom »primerjalna književnost ni primerjanje«, s čimer je hotel reči, da bistvo te vede ni v primerjanju; zato je v definiciji primerjalne književnosti kot »zgodovine mednarodnih literarnih odnosov« pojem primerjanja dosledno nadomestil s pojmom odnosa (relation), ki je tipičen pojem Comtove pozitivistične filozofije.

Vendar je problem primerjanja v zvezi s primerjalno književnostjo precej bolj zapleten, kot bi hoteli najbolj skrajni predstavniki francoske šole. Prav zato lahko razmišljanje o njem vodi tudi k boljšemu razumevanju predmeta in metode same vede. Očitno je seveda, da primerjanje v svoji najbolj splošni, preprosti in neposredno uporabni obliki ne more biti posebej značilno za primerjalno književnost, saj je neogibno pomožno sredstvo mnogih praktičnih disciplin, strok in znanosti. Primerjanje posameznih del in avtorjev, ki ugotavlja razlike in podobnosti med njimi, je običajno sredstvo ne samo dnevne literarne recenzije, kritike in esejistike, ampak tudi slovenske literarne zgodovine. Župančičeve poezije ni mogoče raziskovati drugače, kot da pesnikove tekste primerjamo med sabo, lahko pa tudi z Murnovimi, Gregorčičevimi ali Prešernovimi. Takšno primerjanje seveda še ni nič komparativnega v smislu primerjalne književnosti.

Na prvi pogled se zdi, da postane komparativno s tem, ko se poveže z ugotavljanjem vplivov, na primer tako, da primerjamo nekatere Heinejeve in Stritarjeve pesmi, ker želimo ugotoviti, kje in kako je Heine vplival na Stritarja. Vendar se tudi v tej smeri pojavijo načelne težave, brž ko zadenemo ob dejstvo, da prav tak postopek uporablja nacionalna literarna zgodovina, ko na primer raziskuje Prešernov vpliv na Levstika, Cankarja na Kosovela, Župančičev na Bora. S tem

pa smo že tudi nenadoma postavljeni pred dodatni problem, kako pravzaprav razmejiti področji nacionalne in primerjalne literarne vede. Na prvi pogled bi se zdela najbolj zadovoljiva rešitev ta, da uvrstimo primerjanje kakega avtorja z drugim domačim avtorjem v nacionalno literarno zgodovino, s tujimi avtorji pa v primerjalno književnost. Toda, ko bi se s tem zadovoljili, bi iz tega sledilo, da je razlika med obema vedama zgolj zunanjegeografska, nikakor pa utemeljena globlje v naravi samega predmeta, v ciljih in metodah njegovega raziskovanja. Poleg tega pa bi takšna razmejitev vodila v očitne nesmisle, saj bi pomenila, da mora Prešernov vpliv na Stritarja raziskovati slovenist, Heinejevega pa komparativist — čeprav je seveda očitno, da bi tudi takšno raziskavo lahko po potrebi opravil bodisi slovenist, ki dovolj dobro pozna Heineja, ali pa germanist s primernim poznavanjem Stritarja; ne enemu ne drugemu v ta namen ne bi bila potrebna še specialna podkovanost iz primerjalne književnosti.

Načelna rešitev celotnega problema je očitno mogoča samo na podlagi spoznanja, da je pravo izhodišče primerjalne književnosti ne katerikoli, ampak čisto specifičen tip primerjave, tako da primerjanje šele s tem postane idejna in metodološka podlaga samostojne literarne vede. Ta specifičnost postane razvidna, brž ko upoštevamo dejstvo, da se je pojem za primerjalno književnost formiral po letu 1800 v tesni zvezi s podobnimi nazivi za druge vede, za primerjalno anatomijo, fiziologijo, mitologijo, jezikoslovje itn. Analogno kot v teh vedah tudi v primerjalni književnosti ni šlo za običajno primerjanje, ki se ustavlja pri podobnostih in razlikah med posameznimi pojavi ali vrstah pojavov, ampak za čisto specifičen tip primerjanja, ki nam omogoča, da preidemo od posameznega k skupnemu, bistvenemu, izvornemu. Tako kot je na primer F. Boppa vodilo primerjanje konjugacijskih sistemov v indoevropskih jezikih k njihovemu skupnemu izvoru, k prajeziku, tako je šlo tudi v primerjalni književnosti za primerjanje, ki naj posamezne literarne pojave, formirane v nacionalno, geografsko in kronološko ločenih literaturah, dvigne na skupno tematsko, idejno, formalno in literarnoestetsko raven, v območje višjih družbenozgodovinskih, kulturnih in duhovnih stališč, kjer se šele pokaže njihov skupni izvor, bistvo in smisel. Ker je kaj takega mogoče samo v mednarodnem okviru, je bila primerjalna književnost od vsega začetka zamišljena kot obča, evropska ali svetovna literarna veda, zmeraj seveda s predpostavko, da je v njenem temelju primerjanje tiste specifične vrste, ki jo šele lahko zasnuje kot posebno vedo.

Primerjalna književnost v pravem pomenu besede se začenja šele tam, kjer nas primerjanje posameznih literarnih pojavov vodi k višjim literarnim enotam literarnega dogajanja (literarna gibanja, tokovi in struje; vrste, zvrsti in oblike; zakoni, strukture in procesi), te pa seveda nujno presegajo rasne, nacionalne in jezikovne meje, tako da so v pravem pomenu besede mednarodne. Ali drugače povedano — primerjalna metoda postane podlaga primerjalne književnosti šele tedaj, ko doseže takšno višjo, k skupnemu izvoru, bistvu in smislu naravnano perspektivo. Zato ni mogoče trditi, da je komparativna že kar vsaka raziskava, ki se ukvarja z vplivom med dvema literarnima deloma ali piscema, pa čeprav pripadata različnim nacionalnim literaturam. Njena komparativnost je majhna ali celo minimalna vse dotlej, dokler se omejuje na primerjanje dveh pojavov po njuni podobnosti ali različnosti in iz takšne primerjave sicer že ugotavlja dejanski

vpliv, vendar je pa primerjalno določanje ne pripelje že tudi do vključitve posameznih del in avtorjev v okvir višje literarne enote, kjer se šele pokaže pravi smisel njihove podobnosti in različnosti, obenem pa se pojasni tudi globlji pomen podlage, ki jih druži ali loči in ravno s tem omogoča vplive med njimi.

Za ponazoritev problema naj rabi v slovenski literarni zgodovini večkrat obravnavani vpliv Scottovega historično-domačijskega romanopisja na Jurčiča: takšna obravnava je sama po sebi lahko zgolj slavistična oziroma anglistična, komparativna pa šele takrat, ko primerjalno analizo *Desetega brata* in romana *The Antiquary* vključi v višje literarne enote, kar je v tem primeru mogoče predvsem s postavitvijo obeh del v razvoj evropske romantike in realizma ali pa v problematiko evropskega romana. Oboje se da storiti seveda samo na podlagi globalne teorije romantike in realizma oziroma evropskega novoveškega romana, njegovih različnih tipov in razvojnih faz.

Od tod je pa mogoče že tudi sklepati, da se primerjanje dvigne na raven primerjalne književnosti šele tedaj, ko se zasidra v okvir obče teorije literarnih vrst, zvrsti in oblik, epoh, gibanj in procesov, in to na ravni evropsko-svetovne literature. S tem se seveda odpirajo še druga vprašanja, ki so tesno povezana z načelnimi podlagami primerjalne vede — na primer vprašanje o razmerju med teorijo in zgodovino ali pa med znanstveno-empirično in filozofsko-abstraktno metodologijo znotraj primerjalne vede, mimo katerih danes ne more nobeno načelno razpravljanje o njenem predmetu, ciljih in metodah.

4. Natančnejša opredelitev bistva primerjalne književnosti omogoča preciznejšo razmejitev področij nacionalne literarne zgodovine in primerjalne literarne vede. Ta meja je seveda težko določljiva, pogosto sporna, včasih aktualna iz čisto praktičnih vzrokov. Brž ko izhajamo iz spoznanja, da se primerjalna književnost pričenja tam, kjer je primerjanje naravnano k višjim, izvornim, občim literarnim enotam, se seveda pokaže, da med nacionalno in primerjalno literarno vedo ni ostre ločnice, pač pa vmesni prostor, v katerega pogosto posegata obe, toda na različne načine. Vanj spada marsikatero vprašanje literarnega obzorja, odmeva in vpliva, ki se ga da obravnavati v ožjem okviru nacionalne literarne zgodovine, lahko pa seveda postane izhodišče za izrazito komparativno obravnavo. To velja za vse teme tipa Jurčič-Scott, Prešeren-Petrarca, Cankar-Ibsen ipd. Tu se najbrž skriva odgovor na aktualno vprašanje, zakaj se takšne teme v novejšem času pojavljajo ne samo v naši komparativistiki, ampak že tudi v slovenistiki, anglistiki, romanistiki ali germanistiki. Po tradiciji francoske komparativne šole spadajo seveda tudi takšne teme predvsem v primerjalno književnost, s širših sodobnih vidikov pa predvsem takrat, ko jih povežemo z občimi sklopi, zakoni, strukturami literarnega dogajanja.

5. Iz povedanega sledi, da za določitev primerjalne književnosti ne zadostuje niti sámo primerjanje oziroma primerjalna metoda, pa tudi ne preprosto opisovanje internacionalnih odnosov, vplivov, odmevov in podobno; oboje postane podlaga za primerjalno literarno vedo šele s tem, ko omogoča raziskavo višjih, bistvenih, izvornih enot literarnega razvoja. Zato komparativna ne nastane kot vsota iz zgodovin posameznih nacionalnih literatur, ampak s študijem njihovih strukturnih zvez; te seveda niso preprost seštevek posameznih literarnih značilnosti, pojavov in členov; prav zato so lahko predmet posebne, samostojne vede.

Ob tem je samo mimogrede mogoče navesti še dvoje tez, ki bi terjale posebno obravnavo:

— da je primerjalna književnost zaradi narave svojega predmeta močno teoretična in ne samo historična veda; medtem ko je za nacionalno literarno zgodovino literarna teorija pretežno pomožna stroka, je v primerjalni književnosti središčna, kolikor ni sploh njeno globlje jedro;

— da je metodologija književnosti zaradi abstraktnejše narave njenih tem (obče literarno-estetske strukture, zakoni, procesi) ne samo znanstveno-empirična, ampak ob nekaterih temah tudi filozofsko-abstraktna.

Ob tem se zdi primerno opozoriti, da je za vse družboslovne, humanistične in umetnostne vede najbrž nujna tesnejša zveza zgodovine in teorije, znanosti in filozofije, da pa je zlasti komparativistika zaradi svoje specifične tematike močno izpostavljena teoretizaciji, včasih celo filozofski kategorizaciji svojega predmetnega območja. V zvezi z razmerjem med znanstveno in filozofsko metodologijo se za primerjalno književnost postavljajo seveda še drugačna vprašanja. Naj bo še tako odprta problemom obče estetike, filozofije umetnosti, primerjalne umetnostne vede ali celo filozofije jezika, si mora seveda začrtati tudi meje, znotraj katerih lahko ohranja svoje lastno območje in ki preprečujejo, da bi se brezobličnо razširila v tipično filozofsko problematiko. Čeprav je te meje težko opisati, je očitno vsaj to, da jih med drugim določa predvsem nujnost historično-empirične podlage, iz katere primerjalna književnost izhaja, se nanjo opira in z njo preverja tudi filozofske probleme, kategorije in ideje, na katere zadeva v svojih raziskavah.

2. *RAZVOJNE PERSPEKTIVE*

1. Ob znanem dejstvu, da sta začetnika primerjalne književnosti na Slovenskem predvsem I. Prijatelj in F. Kidrič, njen glavni utemeljitelj pa A. Ocvirk, bo najbrž treba upoštevati manj znano dejstvo, da se je kot prvi znanstveno, smotrno in uspešno ukvarjal s primerjalno književnostjo že Matija Čop. V tem smislu lahko velja za predhodnika slovenske primerjalne literarne vede. Da ni ustvaril temelje samo za literarno kritiko in slovensko literarno zgodovino, ampak posegel lahko že tudi v območje primerjalne vede, postane razumljivo ob dejstvu, da je bil sodobnik bratov Schleglov, Sismondija, Bouterwecka in Villemaina, ki so v romantičnem obdobju snovali začetke primerjalne književnosti oziroma obče literature. V tem smislu je šlo Čopovo zanimanje za evropsko literaturo nedvomno v korak s časom, z njegovimi najsodobnejšimi težnjami. O tem govori marsikatera stran njegovega objavljenega, pa tudi neobjavljenega dela: v svojem pripisu Čelakovskega kritiki »Krajnske Čbelice« je leta 1833 spregovoril z evropskega stališča o literarnih zvrsteh in oblikah, o njihovem pomenu za novejše literature, o načelnih problemih ritma in verza; tu in v spisu *Slowenischer ABC — Krieg* je pisal že o zvezah med literaturo in socialno osnovo jezika, sloga in pesniškega ustvarjanja. V zapuščini zbuja pozornost vrsta zapisov o literarnih vrstah in zvrsteh, pa tudi o evropskih literarnih gibanjih in tokovih, zlasti seveda o sodobni

romantiki; v nekončanem spisu o poljski dramatiki je s tipično komparativnega stališča zarisal splošni evropski spor med klasicisti in romantiki. V pismih Saviu, poljskim znancem in drugim najdemo vrsto primerov, oznak in vrednostnih sodb, ki sodijo v primerjalno vedo — na primer o Byronovem vplivu na Mickiewicza, o vzporejanju Byrona s Foscolom, o problemu antične in krščanske mitologije v sodobnem pesništvu, o značilnostih epa, o bistvu romana itn. Na podlagi Čopovih izjav, sodb in formulacij je mogoče sklepati, da mu je bila primerjalna književnost isto kot obča literatura; komparativni vidiki mu niso bili samo pomožno sredstvo za razumevanje domače literarne ustvarjalnosti, ampak važen, samostojen vir za spoznavanje literarne problematike sploh. Pozornost zbuja tudi širina tega zanimanja, saj sega od izrazito literarno-estetskih, formalnih in formalističnih problemov do vprašanj vrednotenja in celo do zvez socialnega življenja z literaturo.

Ob Čopovih pogledih na evropsko književnost se da govoriti tudi o tem, da so imeli aktualen pomen za rast domače pesniške ustvarjalnosti, saj so z opozorili na načela romantične klasike in na posebno estetsko funkcijo romanskih form prispevali k nastanku slovenske romantične klasike v Prešernovem osrednjem obdobju. S stališča današnje primerjalne književnosti je seveda še zanimiveje videti, kako se že v Čopovem delu pričenjajo oblikovati funkcije, ki jih opravlja slovenska primerjalna veda deloma še danes — informiranje o tujih literarnih tvorcih in avtorjih, poskus vrednotenja teh del z izvirnega stališča, včasih tudi uporaba teh informacij kot spodbude za domači literarni razvoj. Nobena teh funkcij resda za primerjalno književnost kot znanost ni bistvena; razlog, da jih od časa do časa pri nas mora opravljati, je pač v posebnem značaju slovenske literature, ki je manj avtarkična od velikih evropskih literatur, zato pa morda bolj odvisna od zunanjih spodbud pa tudi od njihovega kritično sistematičnega sprejema. Predvsem pa je že v Čopovem preučevanju občih literarnih vprašanj v središču poskus, kako historično in teoretično razumeti razvoj pesniških zvrsti in oblik, literarnih tokov in procesov, zlasti tistih, ki so mednarodnega pomena, s tem pa odločilni tudi za slovenski literarni razvoj.

2. Najbrž ni naključje, da so z zatonom slovenske romantike zamrli tudi prvi začetki primerjalne vede na Slovenskem. Iz dobe našega romantičnega in poetičnega realizma lahko beležimo samo posamezne primere primerjanja domačih in tujih avtorjev, včasih na ravni čiste slovenistike in slavistike, največkrat samo kot sredstvo literarne kritike in esejistike, se pravi, v tistem pomenu, ki sam po sebi še ni zadostna podlaga za primerjalno književnost kot pravo vedo. Takšne primere najdemo pri številnih piscih tega časa — od Levstika in Stritarja do Levca, Kersnika, Celestina, Mahniča in še koga.

Nove spodbude v smeri komparativistike so v slovensko literarno vedo začele prihajati šele z literarnozgodovinsko generacijo, ki je nastopila okoli leta 1900 in po njem, z Matijem Murkom, Ivanom Prijateljem, Ivanom Grafenauerjem in Francetom Kidričem. Pri raziskovanju slovenske literarne preteklosti, zlasti v okviru prešernoslovja, je na podlagi izrazito pozitivističnih, deloma pa že tudi duhovno-zgodovinskih pristopov začela ta generacija v večji meri posvečati pozornost tako imenovanemu evropskemu »ozadju«, literarnemu obzorju, odmevom in vplivom tujih avtorjev na slovenske literarne ustvarjalce, zvezam z evrop-

skimi spodbudami, programi in tokovi, deloma tudi usodi in prevodom tujih piscev na naših tleh. Kljub temu da je s tem načela že vrsto tipičnih komparativnih problemov, pa vendarle njeni poskusi v to smer niso videti kaj več kot samo dodatek k slovenski literarni zgodovini. Obravnava odmevov, prevodov, vplivov in mednarodnih literarnih odnosov je tu ostala pomožno sredstvo za osvetlitev domače literature, ni pa postala že predmet za samostojno vedo s posebnimi cilji, nalogami in metodologijo. Najboljše znamenje za to je prav dejstvo, da se je večina teh raziskovalcev pretirano ukvarjala z vplivi tujih avtorjev na slovenske (bratov Schleglov na Čopa in Prešerna, Scotta na Jurčiča, Goetheja na Stritarja ipd.), pri čemer je pomen teh vplivov včasih močno predimenzionirala, drugič spet pa do kraja zanikala ali celo prikrivala. To nihanje je bilo samo posledica dejstva, da jih ni hotela vključevati v višje literarne sklope na mednarodni ravni, ampak so jo zanimali samo kot pomožno sredstvo pri razlagi posameznih pojavov slovenske literature, kar seveda pomeni, da jih je pojmovala izolirano, nikakor pa ne v duhu primerjalne književnosti. Prav to velja tudi za literarne zgodovinarje, ki so sledili tej generaciji in v njenem duhu uporabljali primerjalne elemente za dodatno osvetlitev slovenskega literarnega dogajanja in ne za to, da bi iz njih razvijali problematiko primerjalne literarne vede.

Del generacije z začetka 20. stoletja — vanj spadata zlasti I. Prijatelj in F. Kidrič — se je s posebno pozornostjo ukvarjal z odnosi med slovensko in drugimi slovanskimi literaturami, deloma pa tudi tako, da je raziskoval posamezne sklope teh literatur ne glede na slovensko literarno problematiko. Na prvi pogled se zdi, kot da se je v tej smeri razvijala posebna veja primerjalne literarne vede, tako imenovana »slovanska primerjalna književnost«. Vendar je ta oznaka že sama po sebi problematična, kot je sporen celoten sklop, ki naj bi ga na ta način povezovala v celoto. V teoriji in metodologiji primerjalne književnosti kot mednarodno priznane znanstvene stroke velja na splošno načelo, da je njeno območje eno samo, tako da ga ni mogoče deliti po jezikovnih, rasnih ali nacionalnih vidikih na delne, regionalne ali lokalne primerjalne književnosti. Ne poznamo nobene posebne »romanske« ali »germanske« primerjalne književnosti, zato s strogo znanstvenega stališča tudi ni mogoče govoriti o posebni primerjalni književnosti slovanskih literatur, ki bi imela samostojen predmet, teorijo in metodologijo. Raziskovanje več slovanskih literatur skupaj ali pa odnosov med njimi je mogoče z različnih stališč — kot dodatek k posameznim nacionalnim slovanskim literaturam, kar sodi v območje posameznih slovanskih literarnih zgodovin (slovenske, ruske, poljske itn.); kot vsota več slovanskih literatur skupaj, kar je domena slavistike kot celote; ali pa v sklopu širših, mednarodnih literarnih procesov, ki seveda presegajo slovansko jezikovno področje in terjajo zato obravnavo z evropskih ali svetovnih izhodišč. Edino takšna perspektiva na zgodovino in teorijo slovanskih literatur sodi v območje primerjalne književnosti, ne more pa seveda znotraj primerjalne literarne vede tvoriti samostojnega primerjalnega področja, ki bi bilo ločeno od drugih in s tem avtonomno.

Na to stališče se je slovenska primerjalna veda postavila pravzaprav že s Čopom, ki slovenskih odnosov do drugih slovanskih literatur nikakor ni razumel kot poseben, zaključen odsek, ampak jih je vključeval v zapleteni sklop naših odnosov s celotno Evropo oziroma svetom. Do kraja jasno je ta problem zastavil

Ocvirk v svoji *Teoriji primerjalne literarne zgodovine,* kjer je mimogrede spregovoril tudi o možnosti delnih literarnozgodovinskih sintez, ki naj bi obravnavale geografsko, nacionalno ali jezikovno zaključena področja. »Te delne sinteze, ki imajo vsekakor svoj pomen, pa nas še ne prepričujejo, da bi tvorile romanske, germanske ali slovanske literature vsaka zase harmonično zaključene celote ter se razvijale zgolj v medsebojnem tesnem oplajanju ... Žarišče vsega literarnega ustvarjanja je torej Evropa in le v njenem območju se lahko s pridom rešujejo najrazličnejši problemi.«

3. S teoretičnim in literarnozgodovinskim delom A. Ocvirka po letu 1930 si je slovenska primerjalna književnost postavila temelje, na katerih se v glavnem — z dopolnili in odmiki, ki so jih prinesli razvojni sunki v zadnjem desetletju in pol — v glavnem razvija še danes.

Kot je razvidno že iz pretresa nekaterih načelnih vprašanj Ocvirkove knjige *Teorija primerjalne literarne zgodovine,* se problematika primerjalne vede, kot je orisana v tem delu, postavlja predvsem na dognanja francoske šole, vendar nikakor ne preozko ali dogmatično. To dokazuje ne samo primerjava tega teoretičnega pregleda z Van Tieghemovo knjigo *La littérature comparée,* ampak tudi primerjava s poznejšimi francoskimi deli te vrste (Guyard, Pichois-Rousseau). Ocvirk svoje teorije primerjalne književnosti ni omejil na probleme posrednikov, odmevov in vplivov, ampak jo je usmeril k širšim temam, kot so literarna gibanja in tokovi, vrste in zvrsti, ideje in stili, splošna vprašanja evropskega in svetovnega literarnega razvoja, včasih samo mimogrede, pogosto pa že tudi v obliki jasno zastavljenih dilem in problemov. Zato je upravičena trditev, da ta teorija ni omejila slovenske primerjalne književnosti na slepo sledenje francoskemu modelu, ampak je odprla še druge možnosti, da bi svojemu razvoju primerno lahko vključevala vase tudi teoretične in praktične spodbude še drugih šol svetovne komparativistike.

Nekaj podobnega velja tudi za Ocvirkovo konkretno delo v območju primerjalne književnosti, saj je videti na prvi pogled, da je mnogo širše od načel, ki si jih zastavlja francoska ortodoksna, pretežno pozitivistična šola in po njih uravnava svojo praktično dejavnost. Predvsem vzbuja pozornost dejstvo, da je Ocvirk tako v svojem univerzitetnem delu kot v objavljenih spisih razmeroma velik delež odmeril literarni teoriji, to pa v najtesnejši zvezi s primerjalno literarno zgodovino. S tem je odločilno vplival na celotno usmerjenost primerjalne književnosti na Slovenskem, saj jo je iztrgal golemu zgodovinarstvu in jo usmeril k tistim novejšim smerem svetovne komparativistike, ki v središče svojih raziskav postavljajo literarnoteoretična vprašanja ali pa kako drugače literarno zgodovino najtesneje povezujejo z literarno teorijo.

Druga opazna značilnost Ocvirkovega dela za primerjalno književnost je ta, da je tudi v izrazito primerjalno-zgodovinskih razpravah poudarjal predvsem literarno-estetska, formalno-stilna ali pa psihološko-osebnostna dejstva, kar ga je samoumevno oddaljevalo od preveč zunanjih kategorij francoske šole, kot so na primer literarno obzorje, posredništvo, odmevi, usoda in recepcija kakega literarnega dela ali avtorja. Večidel se s temi temami ni ukvarjal kot z nečim, kar je pomembno samo po sebi, ampak le kot z elementom za širše literarno-estetske raziskave.

Končno je morda glavna poteza Ocvirkove primerjalno-zgodovinske prakse ta, da se je tudi problematiki vplivov posvečal razmeroma redko ali pa samo v sklopu širših vprašanj o literarnih gibanjih, smereh in slogovnih premikih. Tako je storil v svojih študijah o realizmu ali simbolizmu pri Slovencih, o Cankarjevem razvoju v dekadenco in simbolizem, o Kosovelovih zvezah z modernimi pesniškimi smermi. S tem je dal zgled nadaljnji komparativistiki, da je analizo vplivov skoraj brez izjeme vključevala v obravnavo večjih, v pravem pomenu komparativnih sklopov (gibanj, tokov, zvrsti, idej), kar je med drugim značilno za takšna dela, kot sta Pirjevčev *Ivan Cankar in evropska literatura* ali pa Kosov *Prešeren in evropska romantika.*

Očitno je torej, da je prav Ocvirkov nastavek tudi v konkretnem historičnem raziskovanju usmeril slovensko primerjalno književnost stran od ortodoksne francoske šole, ki je kopičila predvsem analize posrednikov, recepcij, odmevov in vplivov svojih avtorjev po Evropi, pa tudi tujih piscev v Franciji. Razlog za to je seveda že v različnosti francoske in slovenske literature, saj je v francoski več kot dovolj gradiva za takšno vrsto raziskav, medtem ko ga je v slovenski razmeroma malo, pogosto je skromno, nerazvito ali ne dovolj tehtno; poleg tega ga deloma obravnava že slovenistika, včasih s pomočjo germanistike ali romanistike, po načelih torej, ki niso strogo komparativna, ampak interdisciplinarna in v skladu z značajem teh ved.

Pregled Ocvirkovega mesta v razvoju slovenske primerjalne književnosti ne bi bil popoln, ko ne bi v sklepu vendarle poudarili temeljne usmeritve, s katero je — kljub oddaljevanju od francoske šole in močnejši pritegnitvi literarne teorije — ostajal zvest načelom svojega francoskega učitelja P. Hazarda in njegovega kroga. Gre za historični empirizem, ki ga je Ocvirk dosledno uveljavljal ne samo v primerjalno-zgodovinskih analizah, ampak tudi v obravnavi formalno-stilnih vprašanj, v literarno-estetski razlagi in v sami literarni teoriji. V skladu s tem je njegovo dosledno odklanjanje ahistoričnosti, abstraktne teoretičnosti in zlasti prevelikega vpliva filozofije na primerjalno književnost. Ta naj ostaja trdno zasidrana v historičnem in empiričnem; uporaba filozofskih kategorij, pojmov in metod ji utegne odvzeti znanstveno utemeljenost, izpričanost in prepričljivost.

4. Na tej točki je mogoče razumeti, izmeriti in oceniti premik, ki ga je prinesel v razvoj slovenske primerjalne vede Dušan Pirjevec. Izšel je iz Ocvirkove šole in v prvem desetletju svojega dela v glavnem deloval iz njenih načel, problemov in metod. Po letu 1962 je iz te usmeritve naglo prešel k novim vidikom. Glavna značilnost je bila zavrnitev historično-empiričnega stališča in metodologije, nato pa izdelava novega pristopa k literaturi, ki je bil po svojem bistvu pretežno filozofski. Prevlado filozofske perspektive in metodologije nad empirično je izvedel tako v območju primerjalne literarne zgodovine kot v tej ustrezni literarni teoriji. V zgodovinskem območju je historično analizo nadomestil s fenomenološko-eksistencialno interpretacijo, v literarni teoriji pa namesto literarne teorije v ožjem pomenu besede (poetika, stilistika, verzna teorija) uvajal takšne teoretične discipline, kot sta zlasti fenomenologija in ontologija literarnega dela. Posebno pozornost je posvečal problemom literarne hermenevtike, ki jo je s tem prvi uvedel v slovensko literarno vedo.

Pri uvajanju tako daljnosežnih novosti se je opiral seveda na spodbude evropske literarne vede, estetike in filozofije. Naslonil se je zlasti na Ingardnovo fenomenološko teorijo literarne umetnosti in iz nje prevzel načelo o avtonomnosti literature kot »zgolj intencionalne« in »kvazi-realne« predmetnosti, ki je zato ni mogoče razlagati po načelih biografizma, psihologizma ali sociologizma. Iz Heideggerjeve filozofije si je vzel za izhodišče svojega razmišljanja o avtonomnem bistvu literarnih del predvsem idejo, da se v pesništvu na način tako imenovane »ontološke diference« razpira metafizični način mišljenja in odkriva resnica, ki je v zvezi z »bitjo«. Pojmovanje romana, kot ga je razvil G. Lukács v mladostnem delu *Teorija romana,* je bilo Pirjevcu izhodišče za lastno historično-teoretično pojmovanje romana kot tiste literarne tvorbe, v kateri stoji v središču zmeraj problematični, aktivni in zato tragični junak novoveškega sveta. Svoje proučevanje literarne hermenevtike je v dobršni meri naslonil na filozofsko hermenevtiko H. G. Gadamerja, svoje poglede na razvoj evropskega mišljenja o bistvu in usodi umetnosti pa na E. Grassija in še koga.

Te vrste pristopi so očitni v osrednjih Pirjevčevih razpravah s področja primerjalne književnosti, med katerimi izstopajo obsežne interpretacije velikih evropskih romanov in analize sodobne literarne vede, estetike in umetnostnega mišljenja, zlasti strukturalizma. Povsod je videti, kako daje filozofskemu aspektu prednost pred empirizmom oziroma empiričnim historizmom. Kljub temu pa ni mogoče trditi, da bi bila Pirjevčeva obravnava literarnih pojavov v pravem pomenu besede ahistorična, saj jih razume vseskozi s stališča zgodovinskega mišljenja. Posebnost njegovega pristopa je bolj ta, da mu ne gre več za empirično zgodovino, ampak za zgodovino v smislu Heideggerjeve zgodovine »biti« in tako imenovane »zgodovinskosti«, ki se v nji uveljavlja.

Vsa ta vprašanja sodijo sicer tudi v sklop vprašanj o heideggerjanstvu pri Pirjevcu in na Slovenskem sploh. Zato presegajo okvir pričujoče razprave, ki se omejuje na pomen Pirjevčevega dela za razvoj slovenske primerjalne književnosti, njenih načelnih izhodišč in metod. S tega stališča se kot bistveno zastavlja predvsem vprašanje, kaj so pomenili premiki, ki jih je povzročil Pirjevec, za nadaljnjo razvojno pot slovenske primerjalne vede. Ali so prelamljali s samim bistvom komparativistike ali pa so vendarle ostajali v okviru njenih temeljnih hotenj? Na ta vprašanja najbrž še ni mogoče odgovoriti z vso natančnostjo, vendar je že zdaj razvidna vsaj temeljna smer, kamor naj bi iskali odgovor. Pirjevčevo delo je v kontinuiteto naše primerjalne književnosti s svojimi velikimi, mnogokrat daljnosežnimi premiki nedvomno prinašalo močne prelome, ob katerih je postajala včasih problematična tudi njena enotnost, razvojna koherentnost in smotrnost. Kljub temu je pa v celoti vendarle ostajalo skladno s pravim predmetom komparativistike, v marsikaterem pogledu ga je celo razvijalo prav v tisti smeri, kamor ga je napotil s svojo teorijo in prakso A. Ocvirk. Marsikatero Pirjevčevo spodbudo je mogoče razumeti kot dosleden korak v usmerjanju primerjalne književnosti k bistvenim, skupnim, izvornim problemom literature na mednarodni, evropski in svetovni ravni. V to smer je bilo naravnano njegovo izogibanje manj pomembnim, zgolj zunanjim ali faktografsko-empiričnim detajlom literarnega dogajanja, namesto tega pa koncentracija na velike teme literarnega ustvarjanja, na bistvene karakteristike romana, romanesknega sveta in junaka, literarnega dela

kot takega ali estetskega razmerja do literature. Vse to je seveda v skladu z načelnimi podlagami svetovne primerjalne vede, obenem pa logično nadaljevanje slovenske komparativistike, kot jo je utemeljil Ocvirk, čeprav se po perspektivi in metodi še tako odmika od historičnega empirizma.

Ob tem naj ostaja odprto vprašanje, ali ni bil Pirjevčev odmik v filozofsko metodologijo v nekaterih pogledih preveč radikalen, s tem pa tvegan za samo zasnovo naše vede. S tem ko se je primerjalna književnost tako na široko odprla tipično filozofskim problemom, ki iz literarnega območja pogosto vodijo v splošno problematiko umetnosti, doživljanja in mišljenja, je nastala nevarnost pretapljanja primerjalne literarne vede v sfero čiste filozofije umetnosti, estetike in filozofije sploh. Prevelika odprtost v to smer bi v svojih posledicah utegnila povzročiti pretvorbo primerjalne književnosti v primerjalno estetiko, v občo filozofijo umetnosti ali občo estetiko, njeno raztapljanje v teh vedah in s tem ukinitev njene znanstvene avtonomnosti. Takšna nevarnost je seveda samo pogojna, aktualna bi postala šele takrat, ko bi iz primerjalne književnosti docela izločila empirično-historično podlago; s tem bi odpadla namreč vsaka možnost mediacije med znanostjo in filozofijo, empiričnim gradivom in abstraktno obdelavo tega gradiva, kar je sleherni vedi edina prava osnova za kontrolo rezultatov, verifikacijo in znanstveno napredovanje. Vse to je seveda razlog več, da mora tudi slovenska primerjalna književnost v svojem razvoju ohranjati kontinuiteto znanstveno-empiričnega in problemsko filozofskega, zgodovinskega in teoretičnega pristopa k tistemu, kar je njen osrednji predmet.

5. Naj bodo novejše razvojne faze primerjalne književnosti na Slovenskem še tako bogate tematskih in metodoloških novosti, se v njenem razvoju vendarle skozi vse pretvorbe ohranjajo tiste značilnosti, težnje in naloge, ki jih je sprejela v svoj program že v času prvih zametkov, se pravi s Čopom. Zaradi posebnih potreb slovenskega družbenega in kulturnega prostora, literature in njenega bralstva se med drugim posveča tudi sistematičnemu informiranju o svetovni literaturi starejših in novejših obdobij, pri čemer stopa v zadnjem času v ospredje zlasti nujnost takšnih informacij s področja zunajevropskih književnosti. Kot znanstveni stroki pa ji je osrednja naloga zmeraj bolj predvsem ta, da po občih načelih svetovne komparativistike in hkrati z izvirnega slovenskega stališča odkriva bistvene težnje, zakone in strukture svetovnega literarnega dogajanja, da bi ob njih postale jasnejše tudi posebne poteze, značilnosti in možnosti slovenske literarne ustvarjalnosti.

LITERATURA

W. Krauss Grundprobleme der Literaturwissenschaft. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1968 (s teksti R. Escarpita in V. Žirmunskega).

H. Rüdiger: Komparatistik. Kohlhammer, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz, 1973 (teksti H. Remaka, F. Baldenspergera, W. Fleischmanna, B. Croceja, R. Welleka, V. Žirmunskega, H. Rüdigerja, K. Waissa, U. Weissteina).

H. N. Fügen: Vergleichende Literaturwissenschaft. Econ, Düsseldorf—Wien, 1973 (teksti F. Baldenspergera, J. Petersena, D. Durišina, P. Van Tieghema, J. M. Carréja, R. Escarpita, R. Etiembla, R. Welleka, H. Levina, H. Remaka, G. Thomsona, I. G. Neupokojeve, L. Nyiröa, V. Žirmunskega, R. Barthesa, A. Hauserja, N. Fryea).

Comparative Literature. Method and Perspective. Southern Illinois University Press, Carbondale, 1961.
P. Van Tieghem: La littérature comparée. Paris, 1931.
M. F. Guyard: La littérature comparée. Paris, 1969[5].
C. Pichois-A. M. Rousseau: La littérature comparée. Paris, 1967[2].
R. Wellek: Concepts of Criticism. New Haven, 1963.
R. Wellek: Discriminations, 1970.
U. Weisstein: Einführung in die Vergleichende Literaturwissenschaft, 1968.
Comparative Literature. Matter and Method. University of Illinois Press, Urbana—Chicago—London, 1969.
A. Ocvirk: Teorija primerjalne literarne zgodovine. Ljubljana, 1936.
A. Ocvirk: Paul Hazard in primerjalna književnost. Ljubljana, 1959. (Objavljeno v Hazardovi knjigi Kriza evropske zavesti, Ljubljana, 1959.)
D. Pirjevec: Uvod v vprašanje o znanstvenem raziskovanju umetnosti. Problemi, 1969—1970.
D. Pirjevec: Znanost o umetnosti. Problemi, 1970.
J. Kos: Znanost in literatura. Sodobnost, 1972—1973.
J. Kos: Anton Ocvirk in slovenska literarna veda. Slavistična revija, 1977.
J. Kos: Matija Čop. Ljubljana, 1979.

Nekatera vprašanja iz koncepta slovenske primerjalne književnosti

dr. JANKO KOS

To poročilo je sestavljeno kot dopolnitev teksta »Teorija in praksa slovenske primerjalne književnosti«, kjer so v širšem okviru začrtani glavni historični in teoretični vidiki stroke. Poročilo je napisano v obliki točk, ki odgovarjajo na vprašanja, zastavljena v vprašalniku, ki ga je izdelal Marksistični center tukajšnje filozofske fakultete.

1. Raven primerjalne književnosti na Slovenskem je potrebno presojati v primerjavi z ravnijo, ki jo je stroka dosegla v evropskem in svetovnem merilu. Za to raven je značilno, da se je po mnogih krizah in zlasti po predolgi odvisnosti od francoskega pozitivizma v zadnjih letih uravnovesila v bolj kompleksno, globalno, pa tudi bolj teoretično obravnavanje svetovnih literarnih gibanj, procesov in oblik. Zdi se, da bi za raven slovenske primerjalne književnosti lahko zapisali, da že lep čas dosega, včasih pa celo presega poprečno raven stroke v svetovnem merilu, saj je že pred leti premagala ozkost francoske komparativne šole, se usmerila v literarnoestetsko problematiko, hkrati pa se na široko odprla izrazito literarnoteoretičnim vprašanjem. To je tem bolj upoštevanja vredno, ker je slovenska primerjalna književnost razmeroma mlada, institucionalno komajda dograjena in tudi kadrovsko še ne dovolj razvita stroka.

2. Slovenska primerjalna književnost je od svojih začetkov pred drugo svetovno vojno kritično spremljala, recipirala, pa tudi odklanjala nekatere tokove v evropski in svetovni literarni vedi, tako že ruski formalizem in nemški antihistorizem pred vojno; v zadnjih desetletjih je v tem smislu navezovala na tokove fenomenološke estetike, imanentne interpretacije, strukturalne poetike, literarne sociologije, genetičnega strukturalizma, informacijskoteoretične estetike, Heideggerjeve teorije itd. Pri tem je segla tudi močno nazaj, zlasti do prvih Lukácsovih zgodovinsko-teoretičnih spodbud. Iz takšnih navezav je slovenska primerjalna književnost sprejela marsikatero spodbudo, jo po svoje razvila naprej ali spremenila, zelo pogosto pa te izvore kritično osvetljevala v najširšem kontekstu, jim poskušala odkriti duhovno- ali družbenozgodovinski pomen in jih s tem odmikala v kritično distanco. S tega stališča se je v zadnjem času lotila že tudi kritičnega pretresa lastne recepcije teh spodbud, da bi dognala, kako in s kakšnimi rezultati so naštete spodbude posegle v razvoj povojne slovenske literarne vede.

3. V zadnjih desetih letih in več se je slovenska primerjalna književnost ukvarjala prvenstveno s temi sklopi vprašanj: s teorijo in zgodovino evropskega romana, pri čemer je vanjo vključevala tudi ustrezno problematiko slovenskega romana; z odnosi med slovensko literaturo in Evropo, zlasti v obdobju romantike, naturalizma, simbolizma in modernizmov; z globalnimi problemi evropskega literarnega modernizma in njegovih avantgard, pri čemer je v ospredje postavljala njihovo razmerje do tradicionalne estetske teorije in prakse; z načeli in prakso modernih literarnih tokov, npr. s konkretno poezijo in francoskim novim romanom; z metodologijo literarne vede v Evropi in pri Slovencih; s teorijo literarnega prevajanja; z ontologijo literarnega dela. Iz teh raziskovalnih področij je stroka doslej dala vrsto razprav in študij, marsikaj je pa še neobjavljeno ali pa uporabljeno za univerzitetna predavanja, seminarje in sprotno predavateljsko delo.

4. Ker je slovenska primerjalna književnost razmeroma mlada veda, ji za obravnavo nekaterih področij, ki spadajo v njen znanstveno raziskovalni program, manjka primernih kadrov, pa tudi institucionalnih možnosti in sredstev. Med takšna deficitarna področja spadajo literarna sociologija s svojo teorijo in metodologijo, literarna hermenevtika in pa zlasti obravnavanje zunajevropskih (afriških, azijskih in latinsko-ameriških) literatur v globalnem okviru svetovnega literarnega procesa. Za nekatera teh področij se sicer mlajši raziskovalci že odločajo, vendar se pri svojem delu srečujejo z marsikatero objektivno težavo, dano že z naravo teh raziskovalnih področij.

5. PZE za primerjalno književnost in literarno teorijo na tukajšnji fakulteti je bila od svojega začetka središče slovenske primerjalne književnosti. Danes je ta njena vloga še zmeraj pomembna, čeprav so v zadnjih letih nastali ali se okrepili še drugi centri, kjer se slovenska primerjalna književnost prav tako uveljavlja. To so predvsem Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede pri SAZU, Inštitut za sociologijo in filozofijo, Društvo komparativistov SRS, ki združuje v svojih vrstah tudi nekatere samostojne raziskovalce, in še kaj. V tem okviru je znanstveni prispevek PZE k razvoju stroke še zmeraj zelo velik, zlasti z ozirom na dejstvo, da njeni delavci sodelujejo tudi v drugih strokovnih ali raziskovalnih organizacijah oziroma društvih.

6. Prispevek slovenske primerjalne književnosti k razvijanju marksizma je potrebno med drugim soditi tudi po navzočnosti marksizma v svetovni komparativni vedi. Tu delež marksizma praviloma ni zelo velik, v njenih raziskavah se pojavlja sporadično ali pa v oblikah, ki so bolj formalne kot zares vsebinske in znanstveno pomembne. V nasprotju s takšnim stanjem je slovenska primerjalna književnost zlasti v zadnjem desetletju zabeležila vrsto strokovno tehtnih poskusov, kako s stališča marksizma, s pomočjo njegovih izhodišč in metod osvetliti nekatere ključne probleme ne le primerjalne književnosti same, ampak literarne vede sploh. Nekatere teh raziskav so že dale rezultate, ki so bili deloma že objavljeni, deloma pa ostajajo še tvarina univerzitetnih predavanj in čakajo na objavo. Ti ključni problemi, ob katerih je naša primerjalna književnost formulirala že vrsto zanimivih rešitev, so zlasti tile: problem marksistične estetike, njenih možnosti in izhodišč; sociologija romana; vrednotenje literarnih del s stališč marksistične aksiologije; eksistenca literarnega dela kot problem modernega materializma; kritika Ingardnove fenomenološke ontologije literature; vloga in razvoj pozitivizma v

evropski in slovenski literarni vedi; poskus marksistično fundirane tipologije in sistematike svetovne literature; družbenozgodovinski in duhovnozgodovinski temelji modernizma v 20. stoletju; problem Heideggerjevega vpliva na razvoj slovenske literarne vede; aplikacija historičnega materializma na specifično problematiko literarne vede; oris različnih tipov marksizma v literarni zgodovini; problem literarne hermenevtike v luči modernega materializma.

7. Slovenska primerjalna književnost že celo desetletje in več sodeluje s sorodnimi in sosednimi znanstvenimi disciplinami, zlasti s predstavniki slavistike, klasične filologije, germanistike, romanistike, pa tudi s filozofijo. To sodelovanje se kaže v konkretnem naporu ob skupnih delih (izdaje zbranih del, leksikoni, simpoziji, seminarji, inštitutsko delo itn.). Pač pa je premalo razvito interdisciplinarno sodelovanje z umetnostno zgodovino in muzikologijo; ta zveza bi bila za razvoj stroke nedvomno pomembna.

8. O pomenu slovenske primerjalne književnosti za zavest in prakso naše samoupravne družbe stroka sama iz sebe skoraj ne more soditi. Vendar bi se dalo opozoriti na to, da je med mnogimi vidiki tega pomena aktualen najbrž predvsem ta, ki presega zgolj strokovni pomen primerjalne književnosti in sega v širše okvire naše kulturne zavesti, in to tako pomembno, da so nanj večkrat opozarjali že tudi politični predstavniki samoupravne družbe — to je vidik preseganja tradicionalne kulturne zaprtosti, provincialnosti in samozadostnosti oziroma odpiranja tokovom svetovne kulture, ustvarjalnega sprejemanja njenih dosežkov in hkrati adekvatnega preseganja njenih kritičnih točk. V tem kontekstu je mogoče ovrednotiti tudi pomen primerjalne književnosti v našem družbenem in kulturnem prostoru.

Poročila o stanju strok na PZE za slovanske jezike in književnosti filozofske fakultete

Poročila o stanju in konceptu strok na PZE so sestavljena po diplomskih predmetih, ki jih enota združuje in povezuje; med njimi sta slovenski jezik in književnost po svoji naravi in pomenu med osrednjimi nacionalnimi strokami, ki imajo na filozofski fakulteti svoje matično pedagoško in znanstveno raziskovalno zaledje.

Poročila niso sestavljena po enotnem vzorcu, pisalo jih je več učiteljev in sodelavcev, zato so mogoče bolj neposredna in avtentična. V poročilih niso posebej zajeti lektorati slovanskih jezikov (poljski, češki, slovaški), ki niso vključeni v diplomske predmete; vendar je treba poudariti, da opravljajo nepogrešljivo vlogo mostov med slovensko in ustreznimi slovanskimi kulturami.

Poročila:

1. *slovenski jezik* (prof. dr. Jože Toporišič, doc. dr. Breda Pogorelec; prof. dr. Martina Orožen);
2. *slovenska književnost* (prof. dr. Boris Paternu, prof. dr. Franc Zadravec, prof. dr. Matjaž Kmecl, doc. dr. Helga Glušič, asist. dr. Jože Koruza);
3. *primerjalno slovansko jezikoslovje* (prof. dr. France Bezlaj, asist. dr. Alenka Šivic-Dular);
4. *srbohrvatski in makedonski jezik s književnostmi* (prof. dr. Vatroslav Kalenić, prof. dr. Janez Rotar, lektor Dragi Stefanija);
5. *ruski jezik in književnost* (prof. v. š. dr. Franc Jakopin, doc. dr. Aleksander Skaza).

Predsednik sveta PZE:
prof. v. š. dr. Franc Jakopin

Slovenski knjižni jezik in stilistika

dr. JOSIP TOPORIŠIČ

Slovenski knjižni jezik (s stilistiko in zgodovino) je od leta 1969 posebna katedra na slavistiki. Do tega statusa se je predmet povzpel zelo počasi. Po ustanovitvi slovenske univerze leta 1919 sploh ni bil učni predmet; predvideval se je le ustrezni lektorat, poleg tega namenjen predvsem študentom, ki jim slovenščina ne bi bila materni jezik. Šele po drugi svetovni vojni je bil ta lektorat končno ustanovljen, in sicer kar za vso filozofsko fakulteto. Kot delni predmet na slavistiki se je utrdil z učnim načrtom, za prvi dve leti študija, 1947/48 in ostal v bistvu tak do reform na koncu 50-ih let, ko je dobil nekaj prostora tudi v obeh višjih letnikih. Z novimi reformami je svoj status še bolj utrdil, tako da se danes uči v vseh štirih letnikih pod A (in enopredmetnih jezikoslovne smeri) oz. tri leta pod B in pri enopredmetnih literarne smeri.

Predmet proučevanja pri tem predmetu so predvsem ustrojne ravnine jezika — glasovno-pisna, oblikoslovna, besedoslovna, skladenjska, vse vključno s stilističnimi implikacijami, pa še teorija jezikovnih zvrsti in zgodovina knjižnega jezika (z neliterarnim predhodništvom). V manjši meri tvorijo predmet proučevanja še besedila slovenskega jezika: le-ta se proučujejo v smislu stilnih komponent in formacij, z druge strani pa zlasti kot oblike praktičnega (neumetnostnega) sporočanja tudi s stališča nastanka, zvrsti in podzvrsti stalnih oblik sporočanja.

V prvih dveh letnikih slovenističnega študija študenti dobijo pregled nad vsemi jezikovnimi ravninami in nad zvrstmi, pa še nad sporočanjem in praktično stilistiko ter zgodovino knjižnega jezika, tako da po drugem letniku lahko iz te snovi diplomirajo na prvi stopnji. V višjih letnikih pa se jezik in stilistični problemi obravnavajo kot specialistična vprašanja. Konkretno npr. besedotvorje, frazeologija z besedoslovjem in slovaropisjem, tonemski naglas, izbrana poglavja iz skladnje, posebne smeri v jezikoslovju (strukturalna, sociološka), interpretacija besedil ipd. Enopredmetni ta program opravijo že v dveh letih, nato pa imajo posebne kurze, npr. iz besediloslovja, pomenoslovja, tonemskosti, kontrastive slovnice, zgodovine jezikoslovja, funkcijskih stilistik (npr. novinarske, strokovne ipd.), itn.

Katedra ima tudi posebne tečaje slovenščine za tujce (dveletni ciklus), za neslaviste filozofske fakultete, potencialno še za komparativiste ter slaviste neslovenisteste. Organiziran je tudi tretjestopenjski študij, in sicer s precejšnjim številom kandidatov, deloma medoddelčno (npr. slovenistično-anglistično); urejena je tudi

pot za dosego doktorata, več primerov je bilo tudi meduniverzitetno, tudi z nejugoslovanskimi partnerji.

Personalno se je katedra okrepila: sistematizirani ima dve učiteljski in dve asistentski mesti (eno trenutno v zasedanju) ter mesto lektorja. Osebje bi bilo treba, še posebej zaradi enopredmetne skupine, učiteljsko podvojiti, pa tudi pomožno osebje bi moralo narasti (pred časom smo imeli sistematizirano še eno mesto asistenta). Učitelji so trenutno absolutno preobremenjeni, posebna težava so številni izpiti (in nerealizirani, a potrebni kolokviji ter poprave testnih nalog).

Člani katedre strokovno vidno delajo tudi zunaj okvirov fakultete: na prvem mestu je tu treba omeniti Zavod za šolstvo SR Slovenije; sodelovanje s pedagoškima akademijama je skromnejše, krepko pa z radiem in televizijo, z raziskovalno in izobraževalno skupnostjo, tudi z AGRFT in FSPN (zadnji je preskrbela učitelja, ki nam sedaj pomaga honorarno), nikakor ne nazadnje s SZDL. Občasno se realizirajo daljša sodelovanja s SAZU (npr. pri SSKJ ali SP v pripravi). Posebej je katedra udeležena pri številnih reformah učnih načrtov, preko svojih članov je avtor več priročnikov za srednje šole, sicer pa recenzent in konzulent drugih, tudi delovnih zvezkov. Trdnejše vezi ima katedra preko svojih članov še z založbami, npr. Partizansko, Mladinsko v zadnjem času, z Obzorji.

Znotraj fakultete so člani katedre aktivni v raznih odborih (zlasti za slovenski jezik na neslovenskih univerzah, za tuje slaviste, za posebne simpozije), dostikrat tudi vodilni, praktično zmeraj med najdejavnejšimi. Pri vodstvu PZE za slovanske jezike pa do sedaj ni mogla biti udeležena. Katedra je močno prisotna s svojim delovanjem v slovenskem zamejstvu, dovolj pogosto gostujejo njeni člani tudi na univerzah zunaj Jugoslavije tudi za daljša obdobja. Krepko je zastopana tudi v komisijah mednarodnega slavističnega komiteja, tudi (v manjši meri) v mednarodnih društvih (npr. za fonetiko, za jezikoslovje).

Na področju raziskovanja je katedra ves čas zavzeta za modernejše sodobne jezikoslovne smeri in je v tem smislu usvojila nasproti tradicionalni slovnici (mladogramatičnemu jezikoslovju) strukturalistično smer. V zvezi s tem je močno pobudila raziskave slovenskega jezika in njegovih besedil, se pa tudi zapletala v spopade s konservativno jezikoslovno in jezikovno miselnostjo. — Slovenska univerzitetna slovenistika knjižnega jezika je ves čas tudi publicistično sorazmerno zelo plodna in je poleg kar obsežnega števila razprav in člankov podala tudi dve zaključeni deli: pred ustanovitvijo katedre slovensko besedotvorje, po ustanovitvi slovnico in — v sodelovanju z akademijo znanosti — načrt pravil za novi SP. Prav tako se iz dela njenih članov kažejo obrisi stilistike vsaj nekaterih funkcijskih zvrsti. Ne nazadnje je reformulirala ogrodje zgodovine slovenskega knjižnega jezika; temeljna in sintetična dela s teh področij pa še niso nastala.

Člani katedre so dejavni tudi v strokovnih slavističnih slovenskih in jugoslovanskih društvih, vidno pa so udeleženi tudi pri izdajanju svoje strokovne in znanstvene revije.

Znanje, pridobljeno s študijem v okviru programa katedre za slovenski knjižni jezik in stilistiko, usposablja diplomante pod A ali B (v bodoče tudi enopredmetne) za delo v osnovni šoli (I. stopnja), sicer pa za delo na srednjih šolah, pri ustanovah najrazličnejših vrst, kjer se uveljavljajo kot lektorji in uredniki notranjih glasil, v novinarstvu. Na svoj način študij slovenskega knjižnega jezika in

stilistike bogati pristope k besedilom tudi drugim vejam znanosti (slovstvenim vedam v prvi vrsti). Z eksaktnostjo svojih metod za precej jezikovnih ravnin krepi realni pogled na stvari ter spoznavanje bistvenega, ne le konstitutivnega. Seveda nekateri študenti — morda celo večina — dajejo prednost manj formaliziranemu spoznavanju, takemu, ki prinaša več emocionalnega kot nocionalnega. Nad tem nasprotjem se dosti študentov lomi že na fakulteti, s tem neskladjem pa odhajajo tudi v šolstvo, kjer se le prerado zgodi, da se dajo prevladati emocionalnemu, kar je naravneje zvezano s slovstveno vedo kot z jezikoslovjem in se potem praktično negativno odraža v zapostavljanju pouka jezika v primeri s slovstveno vedo. Zato ostaja naloga katedre, da dokončno pridobi za resno obravnavanje jezika čim več študentov, da potem v učiteljski praksi ne bi prihajalo do omenjenega negativnega efekta.

Slovenski knjižni jezik, zgodovina slovenskega knjižnega jezika in stilistika

dr. BREDA POGORELEC

Označitev. Stroka spada med tako imenovane nacionalne vede; spoznavanje jezika ustvarja podlago jezikovni zavesti in je del našega lastnega spoznavanja izrazne moči slovenskega jezika in njegovih meja. Kot znanstvena panoga stroka sama ni normativna znanost, čeprav njene raziskave pogosto opravičujejo ali utemeljujejo postavljeno normo. Ker je predmet njene obravnave jezik, torej sredstvo živega sporazumevanja v družbi, obenem pa spomin narodove zgodovinske izkušnje in spoznanj, je ne glede na metodo znanost o slovenskem knjižnem jeziku zgodovinska veda.

1. Kakšno raven je dosegla stroka v svojem razvoju do danes?

Raziskovanje slovenskega knjižnega jezika ni mlada disciplina. Sprva je tesno povezana z jezikovim normiranjem in kodifikacijo. Začetek novejšega raziskovanja datiramo s Kopitarjevo, Metelkovo in Murkovo slovnico ter s slovenskimi napori 19. stoletja (Murko, Cigale, Pleteršnik). Na tej stopnji stroka ne zaostaja za sočasnimi strokovnimi smermi v svetu (Adelung, Dobrovský itd.). Metelkovo delo nastaja v okviru višješolske institucije, ob licejskih predavanjih. V slovenskem prostoru je nato od srede 19. skoraj do srede 20. stoletja študij knjižnega jezika institucionalno omejen na srednjo šolo (slovničarstvo), zunaj tega okvira nastajajo večja jezikovna dela, kakor Pleteršnikov slovar, sicer pa opravijo ogromno delo posamezniki zunaj ustanov (prim. Škrabec, Breznik), ki objavljajo v kulturnih revijah in drugih glasilih, ali z delom v univerzitetnih središčih zunaj slovenskega prostora.

Razdobju prve opisane sistematike sledi razdobje, ki ustvari konec prejšnjega in v prvi polovici našega stoletja temelje zgodovini slovenskega knjižnega jezika. To mejno področje med zgodovinsko slovnico slovenskega jezika, kakor jo je definiral Ramovš, in med opisnimi prikazi knjižnega jezika ali dialektov ustvari s komentarji ob izdajanju starih besedil ter s primerjalnimi študijami podlago za pogosto umetna, tudi psevdohistorična merila pri določanju knjižne norme; pomembno pri tem je opozarjanje na izročilo in njegovo nepretrganost.

Ob ustanovitvi katedre za slovenski jezik na Filozofski fakulteti v Ljubljani je študij slovenskega knjižnega jezika potisnjen v ozadje, prva naloga je tedaj delo za poglavja zgodovinske slovnice in dokazovanje slovenske jezikovne samobitnosti v zgodovini. Razprave o slovenskem jeziku, konceptih nove stroke tako s sočasnega kakor z zgodovinskega stališča se pojavljajo zunaj univerzitetne ustanove (Vodušek, Glonar, Merhar).

Dejstvo, da so priročniki o knjižnem jeziku (izvzemši zgodovino) namenjeni predvsem srednji šoli, seveda močno vpliva na razvoj teoretičnih podstav stroke in na načrtovanje raziskav; velika vrzel nastane s smrtjo glavnega raziskovalca te stroke Antona Breznika med drugo vojno.

Nepriznavanje študija knjižnega jezika kot posebne, avtonomne znanstvene discipline se je nadaljevalo še po osvoboditvi, čeravno 1946/47 ustanovijo poseben lektorat slovenskega knjižnega jezika (z namenom, ustvariti ob srednješolskem primanjkljaju podlago za razumevanje zgodovinske slovnice«), ki kmalu preraste v samostojen uvajalni predmet v študij zgodovinskega glasoslovja in oblikoslovja. Na Inštitutu za slovenski jezik SAZU pripravijo v komisiji za pravopis (in gramatiko) 1950 in 1962 dve izdaji slovenskega pravopisa (s pravorečjem) ter začno pripravljati slovar slovenskega knjižnega jezika.

Šele s študijsko reformo 1959/60 se je spremenila vloga stroke v študijskem programu, to pa je seveda do danes močno vplivalo na njeno raven, teoretično poglobitev smeri in raziskav. Poudariti je treba, da so se novi koncepti raziskovanja slovenskega knjižnega jezika oblikovali ob študijski reformi, iz potreb prakse in ob upoštevanju delnih dosežkov v sočasnem poznem uvajanju predmeta zlasti na češke univerze. V ta čas sodi tudi razmejitev na sinhronijo in diahronijo, ta pogled kasneje prevlada tudi pri zasnovah Slovarja slovenskega knjižnega jezika SAZU.

Prvi povojni čas je stroka vztrajala domala izključno pri tradicionalnih domačih izhodiščih, od katerih je treba ob vsem sodobnem razvoju jezikoslovja za mnoga spoznanja iskati začetke in teoretično podlago v 19. stoletju (Miklošič, Oblak, Škrabec), za prva psiholingvistična spoznanja pa ob prelomu stoletja (Šuman, Breznik). Le počasi in bolj v posamičnih poglavjih se prikaz knjižnega sestava trga od formalističnih zasnov; teoretične podstave funkcijskega jezikoslovja (češka šola) sprejme tako pri opisu jezika kakor pri zvrstnosti z več kot četrtstoletno zamudo, kar sicer ni značilno za slovensko jezikoslovno prakso, ki je pogosto prispevala tudi originalne in samosvoje rešitve (Škrabec). Prepočasno odzivanje novemu, morda tudi počasna reakcija na družbene spremembe, ki so v marsičem prevrgle ustaljene poglede na jezik in odnose do njega, pa vse predolgo omejevanje na širjenje strokovnih spoznanj do ravni srednje šole so odločilno preprečevali hitrejše prodiranje s sodobno teorijo utemeljenih jezikoslovnih

spoznanj v naš prostor. To se posebej pozna pri usodi in odmevnosti jezikovne kritike.

Raziskave slovenskega knjižnega jezika so bile dolgo v prevladujoči meri določene s pragmatičnimi nalogami stroke, kar je vplivalo zlasti na teoretsko raven in smer, pa tudi na širino raziskav. Dvig in razširitev stroke na raven diplomskega in podiplomskega študija pospeši in poglobi spoznavanje knjižnega jezika v več smereh. Za vse izmed njih je značilno kritično in samostojno posvajanje sodobne lingvistike pri specifični obdelavi našega gradiva, ki omogoča izviren prispevek slovenskega jezikoslovja teoriji. Od novosti je treba omeniti pomembno prevrednotenje v opisu jezika, obdelavo jezikovnih znamenj na posameznih sistemskih ravninah (na novo sta pregledana zlasti glasoslovje s stavčno fonetiko in oblikoslovje, prvič je sistematično vključena tudi skladnja in deloma leksika s frazeologijo); nov je študij govorne in pisne zvrstnosti; razvijeta se zgodovina knjižnega jezika, ki upošteva zlasti nejezikovne dejavnike jezikovnega razvoja, in v tej zvezi ter na meji literarne vede študij slogovnega razvoja umetnostnih besedil (jezikoslovna stilistika). Ob študiju knjižnega jezika, kjer so prvič v našem jezikoslovju v razvidu vse ravnine jezikovnega sistema, se razvije sociolingvistika, ki obravnava tako stik med posameznimi govornimi zvrstmi pri enojezičnem govoru kakor zlasti slovenski jezik v stiku s tujim jezikom, npr. italijanščino. Sociolingvistika pa se dotakne tudi vprašanja slovenskega jezika v stiku z drugimi jugoslovanskimi jeziki in ob sodelovanju s pedagogiko socialnih razsežnosti jezikovne vzgoje.

2. Kritično spremljanje in ustvarjalno navezovanje na dosežke zunaj ožjih in širših meja

Čeprav je slovensko jezikoslovje, tudi jezikoslovje knjižnega jezika nacionalna stroka, po svojem predmetu nujno prispeva poznavanju jezika kot osnovnega komunikacijskega sredstva. Specifičnost našega sestava, na drugi strani vrednostna razmerja ter ustaljene jezikovne navade terjajo kritično lastno sprejemanje teoretskih pobud od zunaj (slovansko jezikoslovje s češko šolo na čelu, po tej poti tudi nekatere novejše smeri zlasti ameriškega in nemškega jezikoslovja) in lastno tvornost. To je posebej opazno pri vrednotenju govornih zvrsti, njih klasifikaciji in opisu. Lastna zgodovinska spoznanja so pomembna pri sociolingvističnih raziskavah, študij slogovnega razvoja pa utegne prispevati pomembna opozorila teoriji prevajanja (tudi na ravni sistema).

3. Od ključnih nalog stroke kaže posebej poudariti

— poglabljanje opisov jezika (zlasti z opisom kategorialnih in pomenskih sprememb ob posameznih, določenih sporočilnih položajih, to se pravi razširitev študija naklonskosti ter pomenskih sestavov jezika, pa tudi nižjih sistemskih ravnin do fonologije (fonetike); v tej zvezi tudi kontrastivne slovnice slovenščine in drugih jezikov;

— poglobitev študija govornih zvrsti, zlasti v povezavi s sociolingvistiko in etnologijo;

— sistematično raziskavo govorne in pisne zvrstnosti v posameznih položajih in panogah javnega življenja Slovencev (tudi ob akciji Slovenščina v javnosti);

— sodobno vsestransko zgodovino slovenskega knjižnega jezika z zgodovino razvoja norme ter s prikazom slogovnega razvoja besedne umtenosti;

— v sodelovanju s pedagoškimi disciplinami metodiko predmeta za vse vrste šol.

5. in 4. Delež PZE za slovanske jezike in književnosti je v vsem razvoju stroke in pri opisanih nalogah izredno pomemben. Njegov prispevek je bil odločilen zlasti pri razmejitvi med sinhronijo in diahronijo, pa tudi pri siceršnji teoretični preorientaciji. Vzgojna naloga, ki ves čas spremlja znanstveno, pospešuje težnjo k sintetičnemu razvidu problemov.

V podobnem obsegu, čeprav področno zamejeno ob veliki nalogi se stroka razvija na Inštitutu za slovenski jezik SAZU, kjer pa je delo zlasti za slovar knjižnega jezika organizirano tako, da spodbuja predvsem k skupnemu prispevku, manj pa oblikuje samostojne delavce. V manjšem obsegu in pretežno za pedagoške potrebe je stroka razvita pri obeh pedagoških akademijah in njunih izpostavah, posebej jezik publicistike raziskujejo na FSNP, pripravlja pa se tudi raziskovanje odrskega govora na AGRFT. Raziskovanje metodike poteka za zdaj samo na Pedagoškem inštitutu ter deloma v okviru Zavoda za šolstvo SRS. Naša PZE oziroma katedra za slovenski knjižni jezik (od začetka sedemdesetih let) je osrednja vzgojna organizacija strokovnih in znanstvenih kadrov in tako matična ustanova. Posebej je tu razvita tudi slovenščina za tujce, ob rednem delu katedre in v vsakoletni poletni šoli. Ta vidik pomeni posebno strokovno (kontrastivnost) nalogo in metodično vprašanje. Katedra je s tem matična ustanova tudi za številne lektorate slovenskega jezika na tujih univerzah.

Kadrovski primanjkljaj je občuten, saj bi takoj potrebovali še dva učitelja in vrsto asistentov. Zaradi prevelikega primanjkljaja poteka raziskovanje počasneje, to pa se pozna tudi ob večjih družbenih pritiskih na stroko, zlasti ob šolski reformi.

6. Jezikoslovje (tudi slovenskega knjižnega jezika) z iskanjem in odkrivanjem dialektičnih razmerij v sodobnem jeziku, posebej pa s sintetičnim uvidom v zgodovinsko in družbeno pogojenost današnjega stanja pomembno prispeva marksistični misli. Tako izhodišča kot cilji so odločilni pri določitvi metodološkega postopka, saj se je v naši stroki kaj lahko skriti za »objektivnostjo« pozitivističnega pristopa, ki je prevladoval zlasti pri tujem obravnavanju slovenistične jezikovne problematike. Razumljivo je, da so pri jezikoslovju ideološke podstave — čeprav so morda manj očitne — toliko bolj pomembne, saj je od njih marsikdaj odvisno razumevanje in vrednotenje jezika v družbi.

7. Stroka interdisciplinarno sodeluje z drugimi jezikoslovnimi panogami, iz tradicije najbolj s slovensko historično slovnico in dialektologijo; s kulturno in literarno zgodovino ter vse bolj tudi z literarno teorijo ter zgodovino. V novejšem času se odpirajo potrebe po sodelovanju s sociologijo, psihologijo in etnologijo, pa tudi v sklopu raziskav kulturne ustvarjalnosti z umetnostno zgodovino, začeto pa je tudi sodelovanje s filozofijo, logiko in estetiko. Sodelovanja z matematiko na tej srednjeročni stopnji še ne omenjam, čeprav se potrebe zavedamo, vendar sem mnenja, da je treba poprej opraviti pripravljalna dela v sami stroki. Razumljivo je tudi raznovrstno sodelovanje s slovanskimi in neslovanskimi jezikoslovji. V kar najširši paleti potrebnih povezav se kaže primanjkljaj zlasti v okviru ožjega

študijskega procesa v sami PZE; čutiti je odsotnost razprave in žive težnje po zlitju dosežkov posameznih panog v skupno spoznanje o našem jeziku.

8. Na vprašanje statusa je bilo deloma odgovorjeno že v prvi točki. Ker zlasti slovenisti strokovne rasti našega predmeta dolgo niso sprejemali, pa tudi zaradi vrste subjektivnih razlogov (posamični prodori, neusklajenost raziskovanja in vzgoje kadrov itd.) prispevek stroke kljub publiciranju, dvema strokovnima glasiloma in drugim možnostim ni bil ustrezno ocenjen. Te razmere se polagoma, za naše želje sicer prepočasi spreminjajo, vendar kaže, da nova jezikoslovna misel vendarle prodira v naš prostor. Ustreznejša (zlasti številnejša) kadrovska zasedba utegne pomagati tudi pri intenzivnejših naporih za uveljavljanja novega vedenja o slovenskem jeziku v svetu.

Zgodovina slovenskega jezika in slovenska dialektologija

dr. MARTINA OROŽEN

1. Historična gramatika in dialektologija slovenskega jezika kot specialni veji slovenističnega jezikoslovja imata v raziskovanju že stoletno tradicijo. Obe usmeritvi sta se začeli razvijati pod vplivom Miklošičevih znanstvenih del in pod njegovim osebnim mentorstvom. Raziskovalno metodološki pristop je razvojno zgodovinski, zapisi narečnih govorov bolj slučajno kot sistematično izbrani in podoben je postopek pri analizi pismenih virov, ki so jih predvsem šele zbirali in evidentirali glede na čas in kraj nastanka. Rezultati teh raziskovalnih prizadevanj so vendar bili dobrodošlo razsodilo ob normiranju slovenskega knjižnega jezika v 19. stoletju. Zaslužno delo v raziskovanju slovenskih narečij, ali posameznih vprašanj iz tega delokroga, kot na področju historične gramatike, so opravili: Valjavec, Škrabec, Oblak, Levec, Pleteršnik, Štrekelj in drugi. V danih pogojih, ko ni bilo niti slovenske univerze niti znanstvenih ustanov in ne pogojev za znanstveni tisk v slovenskem jeziku (z izjemo LMS), niso uspeli izdelati celovitejše znanstvene sinteze na teh področjih jezikoslovja, osnovali pa so nadaljnjemu razvoju stroke solidne znanstvene temelje — in slovenski strokovni jezik.

Kot samostojno znanstveno usmeritev je to stroko po prvi svetovni vojni na podlagi teh dognanj, po novih teoretičnih vidikih in s samostojnimi raziskovanji v obeh usmeritvah poglobil, razširil in izoblikoval Fr. Ramovš. Zasnoval je slovensko historično gramatiko in dialektologijo kot študijski predmet na Univerzi, na SAZU pa pokrenil dialektološke raziskave za Slovenski lingvistični atlas.

Dotedanje monografske obdelave in razprave (do druge svetovne vojne) posredujejo slušateljem slovenistike dovolj izčrpen prikaz glasoslovno-oblikoslovnega razvoja tako na diahronični ravni kot v slovenskem jezikovnem prostoru.

Sodobno jezikoslovje pomenja v metodološkem pogledu novo fazo razvoja v raziskavah obeh jezikoslovnih usmeritev. Gre za funkcijski pristop k analizi

jezikovnih pojavov, kar je privedlo do nove, sistemske interpretacije pojavov, ki omogoča izčrpnejše in prodornejše zaključke. Istočasno je bil izpopolnjen obseg dialektalnih raziskav tako po količini gradiva (sodelovanje pri Slovanskem lingvističnem atlasu), kot glede na raziskano mrežo krajev (za Slovenski lingvistični atlas). Z ozirom na ta teoretično metodološka izhodišča trenutno stanje dialektologije, kar zadeva glasoslovje in oblikoslovje z akcentologijo, dosega mednarodno strokovno raven. Rezultati teh raziskav so v večjem obsegu, vendar ne v celoti objavljeni v samostojnih monografijah, razpravah in člankih. Prav tako so delno objavljeni rezultati dosedanjih raziskav iz historične fonologije in morfologije (od 16. do 19. stoletja).

2. V kolikor gre za historično gramatiko in dialektologijo slovenskega jezika, moramo podčrtati pomen tovrstnih raziskovalnih rezultatov za primerjalno slovansko jezikoslovje, kjer so dognanja slovenskih raziskovalcev važno dopolnilo za reševanje številnih vprašanj iz akcentologije, etimologije itd. Slovenski jezik s številnimi arhaizmi na vseh ravneh jezika pomenja dostikrat kot gradivo ključ za pravilno rešitev. Tega se številni jezikoslovci zavedajo in tako se interes posameznikov za posamezna jezikovna vprašanja iz dialektologije in historične gramatike (in leksikologije) razširja in nadalje izraža v želji po obvladovanju slovenskega knjižnega jezika in slovenske kulture sploh. Na ta način je prisotnost Slovencev v mednarodnem jezikoslovnem znanstvenem svetu dejstvo.

3. Trenutno so v slovenski dialektologiji v ospredju raziskav monografske obdelave posameznih dialektov, širšega dialektalnega področja, kot tudi bolj specifična tematika (dialektalni akcentski sistemi, mikrotoponimija, specifična poglavja iz leksike). Novo gradivo, delno posneto na magnetofonske trakove, je važen vir za dialektološke seminarske vaje, za kartoteko SLA in za OLA, v načrtu pa so tudi objave magistrskih nalog, kjer je raziskovalna tematika že posegla na sintaktično področje.

V območju historične gramatike so v teku diahronične raziskave posameznih morfološko sintaktičnih vprašanj s težnjo po sistematičnem prikazu morfološko-sintaktičnih kategorij v gramatičnem sistemu od 16. do 19. stoletja oziroma je zasnovan opis celotne (tudi leksikalne) jezikovne strukture v omenjenem obdobju. Obseg dosedanjih raziskav je razviden iz bibliografije v osnutku učnega programa za študij slovenskega jezika (1978). Zasnovane so tudi monografske jezikovne obdelave posameznih obdobij oziroma avtorjev, na katere navezuje mlajša knjižna tradicija. Iz le-teh so razvidne razvojne silnice za postopno funkcionalno estetsko pretanjenost, izrazno učinkovitost slovenskega jezika tudi na leksikalno-frazeološki ravni. Ta spoznanja se oblikujejo v seminarju za historično gramatiko in še niso formulirana v dokončni obliki.

V omenjene raziskave je na novo vključen tudi vzhodnoslovenski knjižni jezik od začetnih del do konca svojega samostojnega razvoja (od srede 18. do konca 19. stoletja). Strokovni prispevki o prekmurskem in prleškem knjižnem jeziku ter o zvezah teh s hrvaško knjižno kajkavščino se občasno pojavljajo tudi v strokovnem časopisju in v monografijah.

Za pravilno vrednotenje in razumevanje sodobnih teoretičnih raziskovalnih predpostavk pri analizi in opisu knjižnega jezika, teritorialnega ali socialnega dialekta (in njunih interferenc!) je važno tudi poznavanje normativnih smernic,

ki so značilne za starejše slovenske jezikovne opise. Gre za pravopisno-pravorečna napotila posameznih knjižnih del in za metodološki model starejših slovenskih slovnic, ki so vse do Kopitarja sinhronično funkcijsko zasnovane. Soočenje teh opisov z dejansko ubeseditvijo v tekstih od 16. do 19. stoletja zgovorno kaže na neprestano dinamiko knjižno-narečnega in teoretično metodološkega razvoja v zgodovini slovenskega jezika — in jezikoslovja. Edinstven razmah v 19. stoletju, ko so slovenski znanstveniki snovalci slavistične jezikoslovne znanosti (Kopitar, Miklošič), je za nas obvezujoča vzpodbuda za sistematično delo, o čemer je že bilo pisano; pri predavanjih in seminarjih so na sporedu dodatne osvetlitve k razvoju slovenske jezikoslovne misli.

4. Tako historična gramatika kot dialektologija sta na Filozofski fakulteti (in SAZU!) brez znanstvenega podmladka, kar je zelo kritično. Nujno je, da se za vsako usmeritev osnuje po eno asistentsko mesto (in to v času, ko je na razpolago sposoben kandidat, ne pa rutinsko!). Zavedati se je treba, da je za strokovno osamosvojitev in predavateljsko strokovno usposobljenost potrebna najmanj desetletna izpopolnjevalna doba po zaključnem študiju druge stopnje.

Za poglobljeno in obsežnejše zasnovano raziskovalno delo na področju dialektologije, kjer je treba začeti s sistematičnimi sintaktičnimi in leksikalnimi raziskavami (tu je stroka zelo deficitarna) ter z interdialektalnimi raziskavami regionalnih in socialnih dialektov z vidika sociolingvistike, za kar vse je potrebna teoretična predpriprava in izdelava metodoloških pripomočkov, je treba pridobiti in vzgojiti mlajše kadre v okviru trostopenjskega študija. Prav tako je treba vzgojiti kadre za raziskovalno delo na področju historične leksikologije, da bo dotok strokovno kvalificiranih kadrov pri Komisiji za historične slovarje SAZU zagotovljen.

Objektivne težave za personalno deficitarnost so v tem, da je med slušatelji nizko število interesentov za trajno znanstveno raziskovalno delo (usmerjajo se v večjem številu v poglobljen študij knjižnega jezika, ki ga poslušajo vse od prvega letnika dalje, medtem ko se s historično gramatiko in dialektologijo seznanjajo šele od tretjega letnika dalje).

Diplomanti, ki so doma izven Ljubljane, so pretežno pred nerešenim stanovanjskim problemom: poiščejo si delovno mesto v kraju z ustreznejšimi življenjskimi pogoji, kjer pa običajno ni na razpolago strokovne knjižnice za nadaljnje izpopolnjevanje, in tako sicer vzbujeni raziskovalni zagon zamre.

5. Vsa raziskovalna področja slovenskega jezika — tako knjižni jezik, njegov zgodovinski razvoj, dialektologija, historična gramatika z leksikologijo — se morajo na Filozofski fakulteti enakovredno in načrtno razvijati, da se rezultati vseh raziskav lahko soočijo, dopolnjujejo, korigirajo, in se tako dograjuje celostna podoba slovenskega jezika v sedanjosti in preteklosti. Z vzgojo kadrov v obravnavanih usmeritvah PZE za slovanske jezike in književnosti konkretno dopolnjuje delo dialektološke sekcije SAZU in raziskovalni projekt Komisije za historične slovarje pri SAZU, z mentorskim delom pa pokriva slovenski jezikoslovni prostor doma in v zamejstvu.

6. Z razvijanjem, s posredovanjem jezikoslovnih usmeritev, ki neprestano opozarjajo na vsestransko dialektičnost jezikovnih pojavov, s stroko, kjer je princip hierarhičnih odnosov in odnosov kvantitete s kvaliteto še posebej opazen, na

leksikalni historični ravni odvisnost jezikovnih pojavov od družbene miselnosti, ureditve in socialnih odnosov še posebej vidna, se slušatelji pri pedagoško spoznavnem procesu miselno osamosveščajo, sami spoznavajo in rešujejo probleme, kar je dobra podlaga za pravilen razvoj pojmovanja marksistične misli.

7. Dialektolog in historični gramatik-specialist raziskujeta jezik v prostem in času. Na jezik so vplivali, in še vedno vplivajo, izvenjezikovni dejavniki (družbeno politični pogoji, socialni odnosi, življenjske navade občanov vseh slojev in dialektov, komunikacijske zveze itd.). Spoznanja etnologije (predvsem kar zadeva leksiko kot poimenovalko materialne in duhovne kulture, frazeologijo, delovno terminologijo itd.), zgodovine, sociologije in psihologije, literarne zgodovine — so jezikoslovcu teh usmeritev koristna kot dodatna osvetlitev v primerih, ko jezikoslovna raziskovalna metoda odpove. Kar zadeva stilno-kompozicijska vprašanja teksta (v umetnostnem jeziku), so možne tudi aplikacije s področja glasbene in upodabljajoče umetnosti, saj sta to le dva drugačna koda sporočanja (in izražanja!), ki jezik človeka zvočno in slikovno dopolnjujeta morda prav v tistih pomenskih in čustvenih sferah, ki jih beseda (še) ni obvladala.

8. Na prvi pogled koristnost dialektoloških in historično jezikovnih raziskav in spoznanj ni zaznavna. Prinesle pa bi v zvezi s prizadevanjem za splošno jezikovno kulturno raven občanov veliko korist, če bi se vsak posameznik malo zamislil nad njuno pravo vsebino in — praktično uporabnostjo. Obe sta potrebni za pravilno razumevanje, pojmovanje in pravilno obvladovanje knjižnega jezika, ki ga vsak pripadnik kateregakoli slovenskega dialekta težko pravilno osvoji tako v njegovi govorni kot pisni podobi. Dialektolog razpolaga z vednostjo jezikovnih pojavov v vsem slovenskem jezikovnem prostoru; na podlagi soodnosov s knjižnimi pojavi lahko posamezniku na razmeroma preprost način posreduje »ključ« prehoda od dialektalnih h knjižnim jezikovnim pojavom. Etimološki pravopis pa je tudi lažje umljiv, če ga predstavimo v zgodovinsko razvojni osvetlitvi. Prav tako je sodobno knjižno leksiko in frazeologijo brez predhodnih »asociativnih vzgibov«, ki se razkrivajo v predhodnem obdobju, težko razložiti, razen tega je treba tudi naše predhodnike pravilno razumeti, pri tem pa jim ne kaže podtikati v vsem sodobnih pomenskih vrednosti besed. Vprašanje je nad vse aktualno pri izdaji starejših piscev, ki so zelo redko opremljeni s potrebnim jezikovnim komentarjem. Spričo naglih sprememb v načinu življenja, z zanikom agrarno-obrtniške kulture, s spremembo tehnologije se sodobni besedni sestav jezika zelo hitro spreminja. Nismo daleč od trenutka, ko bo treba tudi književnost 19. stoletja opremiti s slovarčkom danes neznanih besed (še v večji meri velja to za starejša obdobja). Izdaje starejših knjižnih del iz navedenih razlogov ne dopuščajo avtomatičnega lektoriranja v smislu sodobne knjižne norme, ker se v veliki meri pomensko-stilna vrednost besede v kontekstu zabriše. Posledica tega je napačna interpretacija avtorjevih misli in napačna predstava o jeziku dobe. O kriterijih »posodobljanja« starejših tekstov bi nujno morali vsaj soodločati jezikoslovni izvedenci za ta vprašanja . . .

Ne glede na vse te konkretne splošno družbene koristi za kulturno razgledanost (in tudi pravo doživljanje jezikovnih stvaritev) jezikovnega uporabnika, pa je vsak pripadnik slovenskega naroda dolžan imeti neko mero vednosti — in radovednosti (iz dialektoloških izkušenj na terenu vem, da jo celo tako imenovani neizobraženec

ima!) o nastanku, razvoju in o sodobnem stanju materinega jezika, kar je eden izmed važnih dejavnikov osebne osveščenosti, kulture, narodne zavesti in samozavesti.

Slovenska književnost

UVOD

Pomen slovenske literarne zgodovine oziroma vede o slovenski literaturi je opredeljen zgodovinsko in z današnjostjo.

Ko je meščanska romantika izpostavila subjekt, subjektivnost, neponovljivo enkratnost za temeljni princip vsega, tudi kolektivnega obstajanja, so se morale narodne skupnosti identificirati s svojimi posebnimi preteklostmi in kulturami. Skladno s tem so se začele naglo razcvetati narodna zgodovina in pa vse tiste vede, ki so se zdele primerne za odkrivanje »narodnega genija«. Zgodovina nacionalne literature je združevala obe ti dve temeljni prvini, zato se na Slovenskem pojavlja že kar sočasno z začetki tako imenovanega »narodnega preroda« ali »prebuje« — v drugi polovici 18. stoletja. Reči je mogoče, da je tako poleg slovenskega jezikoslovja med redkimi pionirskimi vedami v slovenski nacionalni znanosti in da je, utemeljena z omenjeno ideologijo, ostajala v ospredju slovenske znanstvene misli praktično vse noter v 20. stoletje oziroma do slovenske upravne, politične in političnokulturne osamosvojitve; nekako samoumevno se je z nacionalnim poudarkom ves ta čas uspevala postopoma afirmirati v različnih evropskih univerzitetnih sredinah, tako da je kadrovsko in miselno dozorena pomenila končno tudi enega strženov pri ustanavljanju slovenske univerze leta 1919. — Njen položaj in pomen sta bila do tega trenutka v veliki meri določena s pomembno zgodovinsko politično funkcijo, podobno kot literatura: obe sta bili ob vsej samolastni vsebnosti pomemben medij slovenske narodno politične ideje in volje.

S slovensko upravnopolitično osamosvojitvijo se je vloga slovenske literarne zgodovine razprostrla v različna, za to strokovno območje nekako običajna dela. Po eni strani je z institucionaliziranjem dejavnosti (najprej Univerza, potem SAZU, knjižnice ipd.) zdaj prvič šele bila dana resnična možnost, obenem pa narekovana potreba po sistematičnem, celostnem gradivskem razvidu in pretresu slovenske slovstvene ustvarjalnosti od najstarejših časov do sodobnosti, po drugi se je morala tudi na najvišji duhovni ravni vključevati v nacionalni izobraževalni, šolski sistem. V zvezi s tem so slovenski literarni zgodovinarji ob siceršnjem znanstvenem delu pripravljali številne komentirane izdaje slovenskih literarnih klasikov, berila za različne stopnje šolanja itd., končno so bili tudi med odločilnimi pobudniki in organizatorji strokovnega društva ter Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Ta faza, rekli bi ji lahko Prijateljeva, Kidričeva, Grafenauerjeva in Žigonova, se je nekako iztekla z drugo svetovno vojno, v kateri je prav slavistični

seminar ljubljanske univerze bil eno izmed netišč upora; usoda Žigona, Kidriča, Ocvirka in drugih literarnih zgodovinarjev pa je tudi znana.

Po drugi vojni se je delo slovenske literarne zgodovine razmahnilo v mnogotere nadaljnje družbene funkcije. Ohranilo je vse tradicionalne zadolžitve (le da so postajale vse napornejše; samo vpis se je sčasoma v prvi letnik povečal na povprečnih 130 študentov letno), obenem pa je še izdatneje poseglo v strokovno publicistiko (na fakulteti sta nastali in tu še danes izhajata obe strokovni glasili, Slavistična revija ter Jezik in slovstvo), začelo v sodelovanju z jezikoslovci z rednimi poletnimi seminarji slovenskega jezika, literature in kulture (vsakoletna udeležba je danes limitirana na 130 slovenistov z vsega sveta); s sistematičnim spremljanjem sodobnega slovenskega literarnega dogajanja je veda postala nepogrešljiv strokovni člen v posredovanju slovenske literature v druga jezikovno-kulturna področja (antologije, pojasnila, svetovanja — javna ali zasebna oziroma korespondečna, preko Društva slovenskih pisateljev ali po vse bolj množeči se mreži slovenskih univerzitetnih lektoratov v tujini, bodisi po številnih drugih »kanalih«), podobno velja za konsultiranje in delo v domači kulturnopolitični in založniški sferi ipd. — Prav takšne so zadolžitve v območju znanstvenega delovanja v ožjem pomenu besede: samo v letu 1979 bodo fakultetni učitelji za zgodovino slovenske literature (pet jih je vsega) nastopili z več ko 20 predavanji pred mednarodno strokovno publiko, pač s specifičnim slovenskim prispevkom, s kakršnim se je treba nenehno legitimirati kot kulturno in ustvarjalno avtohtona, samosvoja in ambiciozna narodna skupnost. Toda podobno velja tudi za njen delež v domačem »permanentnem izobraževanju« učiteljev na različnih stopnjah šolanja, za njen delež pri organiziranju stroke v nacionalnih, jugoslovanskih in mednarodnih okvirih itd.

Skratka, mogoče je reči, da je veda o slovenski literaturi to stoletje morda izgubila nekdanjo funkcijo nacionalno avantgardne politične in ideološke učinkovitosti, s čimer pa njena vloga ene temeljnih nacionalnih ved nikakor ni presahnila; če je prej skrbela za slovensko narodno-kulturno identičnost pogosto izrecno in proklamativno, je zdaj ta njena funkcija vsebna njenim vse številnejšim, »normalnim« družbenim in kulturnim zadolžitvam v vsem razponu od gojenja ustrezne znanstvene misli do tvornega vključevanja v sprotno preobražanje našega šolskega sistema.

PEDAGOŠKO DELO

Katedra za slovensko književnost pri PZE za slovanske jezike in književnosti je osrednja in temeljna slovenska visokošolska enota za izobraževanje pedagoških kadrov za pouk slovenske književnosti v usmerjenem izobraževanju, kadrov za znanstveno delo v okviru slovenistične literarne vede ter delavcev v drugih družbenih in kulturnih organizacijah, ki potrebujejo literarno-zgodovinsko izšolane kadre (npr. RTV, časopisi, založbe, kulturno-prosvetna društva, knjižnice, amaterska in poklicna gledališča, družbenopolitične organizacije). Za podobne delovne naloge izobražuje kadre tudi PZE za primerjalno književnost in literarno teorijo, pri čemer se odpira vprašanje strokovne usposobljenosti diplomantov obeh strok

glede na ustreznost njihovega zaposlovanja v usmerjenem izobraževanju in na inštitucijah, ki se ukvarjajo pretežno ali izključno s slovensko književnostjo (npr. Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede pri SAZU); diplomant PZE za primerjalno književnost namreč ni dovolj temeljito razgledan v zgodovini slovenske književnosti, predvsem pa njegovo znanje ni povezano z ustrezno jezikoslovno izobrazbo.

Na katedri za slovensko književnost združujejo delo s področja znanstvenega raziskovanja slovenske literature in njenega pedagoškega posredovanja na najvišjih stopnjah izobraževanja za to delo usposobljeni kadri. Sodelavci katedre raziskujejo slovensko slovstvo na temelju zgodovinskih, teoretičnih, sociooloških in tipoloških delovnih vidikov ter hkrati pedagoško prenašajo svoje raziskovalne izsledke na študente in s tem preverjajo rezultate in funkcionalnost svojega dela. Tako najhitreje in najbolj neposredno seznanjajo širšo strokovno javnost z najnovejšimi dosežki v stroki. Pedagoško delo katedre zajema namreč ob rednih oblikah visokošolskega študija in študija ob delu tudi specializacijo oz. tretjestopenjski študij za novejšo slovensko književnost (predvidena je tudi usmeritev na starejše slovensko slovstvo) in dodatno izobraževanje pedagoških delavcev v usmerjenem izobraževanju.

Redno pedagoško delo je urejeno tako, da že zgodaj uvaja slušatelje v samostojno strokovno in znanstveno raziskovalno delo. Tako je že ob študiju v prvih dveh letih, ki naj omogoči študentu predvsem čim bolj izčrpen in vsestranski razgled v stroki, dokaj znatna pozornost posvečena seminarskim interpretacijam in podobnim vajam. V tretjem in četrtem letniku pa je težišče pedagoškega dela povsem preneseno na seminarsko delo, ki je zaradi večje intenzivnosti organizirano v manjših skupinah študentov. Takšen način strokovnega izobraževanja ni pomemben le za tiste, ki se bodo usmerili v znanstveno raziskovalno delo, ampak v enaki meri tudi za pedagoške kadre v usmerjenem izobraževanju, od katerih učni načrti terjajo vse večjo samostojnost pri delu.

Zaradi tega pa je tembolj pereče vprašanje zaviralnih momentov, ki se stavijo na pot uspešnemu pedagoškemu delu že na začetku študija in ki onemogočajo potrebno ravnovesje med diplomanti. V zadnjih letih je vse bolj znaten pritok manj nadarjenih, manj motiviranih oz. ambicioznih kandidatov, značilno pa je tudi izdatno prevladovanje slušateljic v seminarju. Vzrok za to kaže iskati predvsem v umišljeni neperspektivnosti in neprivlačnosti študija oz. v »napornem« kombiniranju študija literature s študijem jezika, kar povzroča, da prihaja na slavistiko le malo študentov, ki bi čutili do študija globlje nagnjenje in ki bi bili nanj usmerjeni že na srednješolski stopnji izobrazbe. V nasprotju s tem pa je povpraševanje po diplomiranih slavistih na Slovenskem še neprimerno večje od razpoložljivih kadrov tako na pedagoškem kakor na znanstvenem in družbeno političnem torišču delovanja; njihova prednost pa je prav v kombinirani jezikoslovno-literarnozgodovinski usposobljenosti.

ZNANSTVENO RAZISKOVALNO DELO

Povojni rod slovenskih literarnih zgodovinarjev, ki je pred dvema desetletjema v posebnih okoliščinah oslabljene ali pretrgane kontinuitete začel na fakul-

teti prevzemati redne pedagoške in znanstvene naloge, je s trdim delom in s postopno kadrovsko krepitvijo stroko znova stabiliziral in posodobil. Seznam knjižnih razprav, monografij in celovitejših literarnozgodovinskih prikazov, nastalih od konca 50-ih let do danes, je razmeroma bogat, problemsko in metodološko v mnogočem nov in živ. Tematska težišča so na književnosti 19. in 20. stoletja, v zadnjem desetletju pa se nova dognanja opazno pojavljajo tudi ob književnosti 16. in 18. stoletja, kjer je bil primankljaj po menjavi generacij nekaj časa zelo očiten. Za povojni rod je v splošnem značilno, da ni ponavljal ali posnemal učiteljev, temveč je po svoji poti težil v vsebinsko aktualizacijo in metodološko prenovitev stroke. Ni naključje, da se je za nekaj let (1962—1967) skupno in v celoti lotil raziskave sodobne slovenske književnosti po njenih zvrsteh in v tem prehitel vse jugoslovanske univerze (Slovenska književnost I, II, SM, Ljubljana 1967, z dodatnimi antologijami), zatem pa se spet porazdelil na območja novejše in starejše klasike, ne da bi se prenehal zanimati za živo sodobno književno dogajanje. Metodološke novosti, utemeljene s prodorom novejših literarnih teorij v naš prostor, so bile glede na domače razmere zelo opazne in so konservativni del strokovne tradicije precej motile. S širšega vidika pa so bile v resnici dokaj zmerne, brez pravih skrajnosti in odmikov od historično materialistične dialektike opazovanja in marksističnega presojanja stvari. Pri tem je prihajalo do širših in prodornejših pogledov tudi na izrazito literarne pojave in do večjega osamosvajanja predmeta v zgodovino literature kot literature in ne le kot gradiva za narodnopolitično ali siceršnjo zgodovino, na kar je pristajal nekdanji pozitivizem pa tudi poenostavljeni marksizem. Samo s posodobljanjem literarne zgodovine kot literarne znanosti in s premagovanjem njene teoretske nedozorelosti in neozaveščenosti je bilo mogoče navezovati enakovredne stike z dogajanjem v svetu in z razvitejšo slavistiko (mednarodni kongresi, simpoziji, razvoj domače znanstvene publicistike idr.).

Seveda pa doseženo stanje ni tako, da bi smeli biti z njim zadovoljni. Naše raziskovalno delo, ki je tudi temeljni notranji vir pedagoškega dela (potreb obojega ni mogoče strožje ločiti), je danes skoraj premočno zindividualizirano, premalo usklajeno k celovitejšim skupnim ciljem, prerahlo navezano na žive tokove vede v svetu, posebno še teorije in metodologije, in navsezadnje tudi premalo podvrženo kritiki. Ta je skoraj zamrla kljub vsem možnostim in prostoru v strokovnah revijah. Stroka je bila tudi predolgo brez inštitutskega zaledja. Prizadevanja za fakultetni inštitut, ki bi bil primeren sodobnim potrebam vede, so se začela leta 1961, vendar iz mnogih razlogov niso uspela. Pred nedavnim je — tudi z našim sodelovanjem — prišlo do ustanovitve Znanstvenega inštituta filozofske fakultete, ki bo namenjen vsem njenim strokam. Organiziran bo tako da bo tudi literarni zgodovini nudil najnujnejše, predvsem večjo možnost za njeno vključitev v sedanjo mrežo raziskovalne dejavnosti, v katero tako rekoč niti nismo bili zajeti kljub močno razvitemu individualnemu znanstvenemu delu in razmeroma intenzivnim dosežkom. Za ponazoritev tega naj služi podatek, da smo v letu 1978 pri Raziskovalni skupnosti Slovenije prijavili eno samo nalogo in zanjo dobili okoli 17 starih milijonov, medtem ko sta bili literarna zgodovina in teorija pra SAZU v istem letu financirani s sredstvi, ki presegajo 300 milijonov dinarjev. Pri vsej razvejanosti našega dela pa še zmeraj ostaja ob strani cela vrsta področij,

ki so za stroko in za izobraževalne potrebe in njihovo modernizacijo temeljnega pomena, a jih bomo mogli obvladati le z okrepitvijo kadra. Gre predvsem za območja sociologije, tipologije in žanrske zgodovine književnosti pa tudi za zgodovino stikov z vsemi jugoslovanskimi in drugimi slovanskimi književnostmi ter naposled za zgodovino naše literarne vede, kar že dlje zahteva od nas tudi mednarodna slavistika.

Zavedajoč se vseh teh potreb smo pred nedavnim izdelali daljnosežnejši program raziskovalnega dela. Zajema obdobje do leta 1986 in tako pokriva tudi že novi srednjeročni plan (1981—1985). Načrtovanje pomeni korak k medsebojnemu usklajevanju dela in premik od individualne tematike k večjim, celovitejšim in osredinjenim tematskim sklopom, ki jih bo mogoče usklajevati tudi z drugimi strokami v skupen raziskovalni program oz. projekt »Kulturna ustvarjalnost na Slovenskem«. Individualne in skupinske naloge bomo usmerili v pet temeljnih tematskih sklopov, ki predstavljajo jedro potreb in naših današnjih ter jutrišnjih raziskovalnih zmožnosti. Te glavne usmeritve so:

I. Sociologija slovenske književnosti,
II. Zgodovina, tipologija in sistem književnih zvrsti v slovenski književnosti,
III. Zgodovina slovenske literarne vede,
IV. Metodika pouka književnosti in
V. Druge slovanske književnosti.

Znotraj vsake raziskovalne smeri oz. tematskega sklopa obstajata vrsta nalog, ki so lahko individualne ali skupinske in pokrivajo v glavnem problematiko, ki se nam zdi najbolj aktualna in produktivna. Program navaja naloge, ki so že v delu, pa tudi take, ki jih bomo postopoma prijavljali v naslednjih letih in bo za nekatere treba raziskovalce šele pripraviti, nastaviti ali jih poiskati zunaj univerze in drugih znanstvenih ustanov. Gre za program, ki je tematsko in kadrovsko odprt in bo moral biti v obe smeri dejaven ter iznajdljiv. Glede metodološke usmeritve bo treba nadaljevati prakso raznovrstnosti in tvornega pluralizma, ki se doslej nista slabo izkazala. Reproduciranje metod, ki bi na silo ustvarjalo enotno »tradicijo« ali »šolo«, je prej škodljivo kot koristno, saj obstajajo izkušnje, ki dovolj prepričljivo kažejo, kam vodi stroko togo in trdovratno reproduciranje ustaljenih metod in teorij. Pri razvijanju in prenavljanju vede bo temeljni, se pravi marksistični pristop učinkovit, če ga ne bomo opravljali teološko, temveč dinamično in življenjsko. Načenjati bo treba zmeraj nova in zahtevnejša vprašanja, kot jih je načenjal naš marksizem doslej. Marksizem bo zanimiv in učinkovit samo, kolikor bo zmogel biti kos sodobno razviti in sodobno zahtevni problematiki literarne semantike pa tudi njenega stila in forme. Le tako bo dokončno premagal nesporazum, ki je kriv, da mnogi nepoučeni — in teh ni malo — marksistično literarno teorijo še zmeraj sodijo po odmevih na njene poenostavljene naloge iz obdobja frontnega aktivizma, ki danes seveda ne zadoščajo. Novo branje marksistične klasike iz današnjih potreb in naše današnje senzibilnosti pa tudi seznanjanje z novodobnimi variantami marksistične literarne vede je ena temeljnih nalog seminarskega in prav tako znanstvenega dela oz. priprave nanj. Pri tem bi bilo ignoriranje sodobne meščanske literarne znanosti škodljivo. Moč ni v vnaprejšnjem

zavračanju, temveč v spoznanju in obvladanju »tuje učenosti«. Priznati moramo, da je dotok svetovnih znanstvenih izkušenj preskromen in naša zavest zato premalo prožna in premalo utrjena nasproti vsemu, kar se zanimivega in vznemirljivega dogaja, tako na zahodu kot na vzhodu pa še kje drugje.

KADRI

Čeprav literarna slovenistika še ni preočitno zdrsnila v gerontološki problem kadrovsko nenavadno postarane ljubljanske univerze, se vendarle tudi mi približujemo stanju generacijskega mirovanja, pred katerim ne kaže zapirati oči in se miriti z znano krilatico, da so stari možgani lahko tudi mladi in da se mladi včasih hitro postarajo. Dejstvo je, da na katedri dela pet učiteljev (če vštejemo bližnja napredovanja), ki so že onstran docentske živahnosti, tako da smo tako rekoč brez docentov in brez asistentov. Stanje je nenaravno in tudi za študente škodljivo, tako da bo treba dve novi asistentski mesti razpisati v najkrajšem času. Nadalje bo ob raziskovalnih nalogah treba nastavljati stažiste in mlajše ljudi tudi po tej poti uvajati v samostojno raziskovalno delo. Podiplomski študij naj ne bi bil več tako močno prepuščen naključnemu in čisto zasebnemu izbiranju magistrskih tem, temveč vključen v naš raziskovalni program. Do neke mere naj bi to veljalo že za diplomske naloge, ki naj bi pomenile čim bolj samostojen poseg v načrtovano problematiko in bo ta samostojnost plodna tudi v pedagoški praksi. Posebne kadrovske potrebe so ob predmetu »metodika pouka književnosti«, kamor bo treba usmerjati več podiplomantov in jih pripravljati za tvoren spopad s problematiko usmerjenega izobraževanja in za pisanje učbenikov. V seminarje kaže še naprej uvajati tudi sodobno književnost in slušatelje usposabljati za samostojno opredeljevanje znotraj nove, presenetljive in docela nedefinirane problematike, kar bo od njih zahtevalo življenje v jutrišnji šoli ali znanosti. Na tem območju je stik s študenti lahko najbolj odprt, živ in neposreden.

Končno pa med poglavitna kadrovska vprašanja sodi tudi nenormalna obremenjenost delavcev te nacionalne vede z vsem tistim, kar niti ne sodi v ožje pojmovano stroko, čeprav je njen skoraj neodtujljivi sestavni del. Poleg velike zavzetosti s samoupravnim in družbenim delovanjem, ki nas vse po vrsti kar močno jemlje, je tu še vrsta posebnih nacionalnih, nikjer zapisanih obveznosti v republiškem, državnem in zamejskem okviru, kar naposled privede do pretirane obremenjenosti in za znanstveno delo ostajajo kvečjemu še noči in tako imenovani konec tedna. Tu nazadnje ni več nobene meje in nobene higijene dela in če ne bo mogoča porazdelitev dolžnosti na nove kadre, se naglo bližamo upadu škodljive vrste.

SODELOVANJE IN USKLAJEVANJE DELA Z DRUGIMI STROKAMI

Slovenska literarna zgodovina se je zlasti v pozitivistični etapi svojega razvoja, ko je vzpostavila trdno metodologijo znanstvenega dela, tudi zamejila do drugih strok in se v dobršni meri zaprla v postavljene strokovne mejnike. To osamosva-

janje in prečiščevanje stroke je bilo na tej stopnji nujno in je prineslo ustrezne pozitivne rezultate. Z nadaljnjim razvojem pa so ti raziskovalni okviri in z njimi zamejeno obzorje postali pretesni in vprašanje interdisciplinarnega sodelovanja v znanstveno raziskovalnem kakor tudi v visokošolskem pedagoškem delu postaja tudi za slovenistično literarno vedo bolj aktualno in nujno.

Najbližja stroka je nedvomno slovenistična lingvistika. Sodelovanje med obema in usklajevanje na pedagoški ravni narekuje že praktična povezava obeh strok v predmetu »slovenski jezik« na predvisokošolskih stopnjah usmerjenega izobraževanja. V znanstvenem delu pa se stroki srečujeta zlasti pri preučevanju jezika umetnostnih besedil oziroma izraznih sredstev besedne umetnosti (stilistika, verzologija itd.), kakor tudi na sociološki ravni pri raziskovanju razvoja in funkcij slovenskega knjižnega jezika v starejših obdobjih.

Druga sorodna stroka, ki se je razvila iz izhodiščne slovanske filologije 19. stoletja, je slovenska etnologija. Razvoj obeh strok je posebej na Filozofski fakulteti v Ljubljani potekal tako, da je ostal dolgo časa raziskovalno in pedagoško nepokrit »vezni člen«, slovensko ustno slovstvo. Prav na tem področju pa se že vzpostavlja plodno sodelovanje med katedro za slovensko književnost (pa tudi katedro za slovenski knjižni jezik in stilistiko) in PZE za etnologijo, ki bo dobilo tudi ustrezne teoretične temelje na pripravljajočem se posvetovanju obeh strok.

Razvoj preučevanja starejših obdobij slovenske literarne preteklosti pa danes že narekuje razen pritegnitve ustnega slovstva tudi upoštevanje drugojezičnega slovstvenega ustvarjanja Slovencev in na Slovenskem, pri čemer je v ospredju pozornosti slovstvena tvornost v latinskem jeziku. Ker dosedanje šolanje ni usposabljalo strokovnjakov za tako široke delovne naloge, zahteva položaj kolektivno znanstveno delo slovenistov s klasičnimi filologi, germanisti, romanisti, pa tudi drugimi strokami iz območja kulturne zgodovine.

Tudi preučvanje zgodovinskega razvoja estetskih nazorov in umetnostnih tokov na Slovenskem v novejših obdobjih terja usklajevanje, medsebojno oplajanje in preverjanje ter izpopolnjevanje dognanj in stališč literarnih zgodovinarjev z zgodovinarji, umetnostnimi zgodovinarji, muzikologi, teatrologi, filozofi itd. Skupna prizadevanja strokovnjakov s teh področij na Filozofski fakulteti so že izoblikovala dolgoročni raziskovalni projekt »Kulturna ustvarjalnost na Slovenskem«, dognanja pa nameravamo od letos dalje preverjati na vsakoletnih znanstvenih simpozijih z mednarodno udeležbo strokovnjakov.

Posebno poglavje interdisciplinarnih povezav pa predstavlja povezovanje katedre za slovensko literaturo s PZE za primerjalno književnost. Strokovnjaki z obeh oddelkov že ves čas sodelujejo pri vrsti delovnih nalog (izdanje zbranih del, leksikoni, simpoziji, seminarji itn.), ki so pretežno izrazito slovenistične narave. Delitev dela, ki je nekoč povzročila odcepitev komparativne od slovenistike, pa danes ni več mogoča, ker bi ovirala slovenistično literarno vedo v njenem razvoju vštric drugih nacionalnih literarnih zgodovin našega časa. Slovenska literarna zgodovina mora upoštevati tudi primerjalni vidik (pretakanje evropskih literarnih tokov, kolikor pojasnjujejo dogajanja v slovenski književnosti, medsebojni vplivi slovenske in drugih, zlasti slovanskih literatur, posebej vzajemni stiki slovenske književnosti z južnoslovanskimi književnostmi); literarno teoretski vidik pa je seveda imanenten sleherni sodobni vedi o literaturi, tudi takšni, ki se ukvarja

z nacionalno književnostjo. Tako nekatera strokovna področja v raziskovanju in v pedagoškem delu niso docela usklajena, medtem ko ostajajo nekatera pomembna področja »nepokrita«; gre skratka za ne docela jasno ločevanje, na področju slovenske književnosti pa za nepotrebno podvajanje. Temu se najbrž tudi v bodoče ne bo mogoče povsem izogniti, saj ni mogoče postaviti trdne metodološke ali predmetne mejnike med strokama, vendar je domena komparativističnega dela predvsem odpiranje slovenskega kulturnega prostora svetu, slovenistika pa mora težiti k določanju in vrednotenju specifičnosti slovenskega literarnega ustvarjanja. Pri tem mora njuno delo temeljiti na najsodobnejših metodoloških prijemih na isti marksistični bazi in se izogibati neplodnemu in zgolj reklamnemu pehanju za prestiž. Slovenci smo v svetu in za svet zanimivi najmanj toliko po svoji samobitnosti v literarnem ustvarjanju, kakor po svoji vključenosti v mednarodne umetnostne tokove.

Člani katedre za slovensko književnost

Primerjalno slovensko jezikoslovje

dr. FRANCE BEZLAJ in dr. ALENKA ŠIVIC-DULAR

Široko področje slovanskega primerjalnega jezikoslovja je komaj mogoče zajeti v kratkem pregledu. V šestdesetih letih, kolikor se ta stroka goji na slovenski univerzi, se kljub neštetim izpremembam, ki jih je prinašal s seboj razvoj v slavistiki, nikjer v svetu niso pojavili dvomi o okvirnem konceptu in upravičenosti znanstvene panoge, ki se ukvarja s skupno problematiko vseh slovanskih jezikov. Radikalne spremembe pa so se zgodile v študijski praksi. Na univerzah evropskega zahoda od Nemčije do Anglije je slovanska komparativistika še vedno baza, brez katere ni mogoče znanstveno raziskovanje nobenega slovanskega jezika. Na ruskih univerzah pa je ostala posebna katedra samo v Moskvi, Leningradu, Kijevu in Minsku. Tudi v slovanskih državah vzhodnega bloka so osamosvojili nacionalni jezik, slovansko komparativistiko pa dopuščajo kot posebno študijsko usmeritev, ki usposablja študente predvsem za delo v znanstvenih inštitutih.

Tudi pri nas se ni bilo mogoče izogniti podobnemu razvoju. S šolsko reformo, ki je uvedla dvopredmetni in dvostopenjski študij, je postala slovanska komparativistika obvezen predmet na drugi stopnji samo še za čiste slaviste, ki so se odločili za študij jezika pod A. Z najnovejšimi preobrazbami pa je ostala le kot enourni pregledni študijski predmet v 1. letniku. Podoben položaj npr. germanskega primerjalnega jezikoslovja (izrinil ga je študij živih germanskih jezikov, ker je poudarek na praktičnem obvladanju knjižnih norm) nam je vendarle razumljivejši, saj gre za predmet, ki pojasnjuje izvir in razvoj, tj. notranji dinamični mehanizem nam tujega jezika. Nasprotno pa primerjalno slovansko jezikoslovje raziskuje ta

mehanizem predzgodovinskega razvoja našega maternega jezika in bi zato moral ostati del slovenističnega jezikoslovja.

Primerjalno slovansko jezikoslovje je (z imenom Slovanska filologija) postalo poseben predmet že z ustanovitvijo slovenske univerze, vodil pa ga je cela desetletja R. Nahtigal. V obliki različno dolgih tečajev je sintetiziral vsa osrednja slovnična poglavja slovanskih jezikov (glasoslovje z akcentologijo, oblikoslovje, skladnjo, besedotvorje), podajal pa jih je v celoti tudi za posamezne slovanske (npr. polj., cslov.). Posebej je obravnaval tudi posamezne slovnične pojave (npr. analogijo), ki so se mu zdeli pomembni dejavnik v jezikovnem razvoju (npr. v razvoju spregatve in sploh v oblikoslovju) in še mnogo drugega. Vendar pa so osrednja tema njegovega delovanja (znanstvenega in pedagoškega) ostali prav cerkvena slovanščina, ruščina in njuni spomeniki. Ena osebnost je torej združevala v sebi ne le raziskovanje različnih učnih predmetov, npr. posameznih slovanskih jezikov, kar mora še danes, ampak tudi konkretno pedagoško delovanje, tj. poučevanje oziroma seznanjanje študentov z njimi, česar danes ni več treba, ker so se osamosvojili kot posebni predmeti. Prav ta razvejanost, ki jo je omogočila tudi pomnožena kadrovska zasedba, bi lahko omogočila bolj poglobljeno delo. Res pa je, da je prav razparceliranje ustvarilo vtis, da zdaj ni več ničesar, tj. ni več predmeta raziskovanja slovanskega primerjalnega jezikoslovja. Zato ni čudno da se je znanstvena dejavnost osredinila predvsem na raziskovanje slovenske leksikologije in imenoslovja, ki dotlej s stališča razvoja nista bila načrtno in celostno raziskovana. Tudi tu se je povezava s širšim slovanskim zaledjem izkazala za najprimernejšo in najbolj učinkovito metodo. Ljubljana se je uvrstila v eno izmed najpomembnejših središč za slovansko leksikologijo. Čeprav sestavljamo samo etimološki slovar slovenskega jezika, se ob njem poraja toliko splošnoslovanskih problemov, da drugod po svetu ni mogel ostati neopažen. Kot je bilo raziskovanje besedja pravzaprav temeljna pobuda in pogoj za nastanek indoevropske oziroma germanske, baltske in drugih komparativistik, odkriva slavistično raziskovanje leksike še vedno tudi nove zakonitosti praslovanskega jezikovnega razvoja in številnih še neopaženih posebnosti v posameznih jezikih. Nič manj pomembna kakor glasoslovne zakonitosti niso tudi semantična odkritja, brez katerih si moderne leksikologije ni mogoče zamisliti.

Primerjalno slovansko jezikoslovje zajema raziskovanje etnogeneze Slovanov, problematiko njihovega samostojnega jezikovnega razvoja in sorodstva z drugimi jezikovnimi skupinami, posebno z baltskimi jeziki, raziskovanje praslovanske narečne razcepljenosti in njenih sledov v današnjem jezikoslovnem stanju. Prav tako gre za raziskovanje procesa osamosvojitve današnjih slovanskih jezikov. Vsako desetletje prinese nova odkritja tako v slovanskem glasoslovju, ki je bilo v začetkih stroke najbolj intenzivno raziskovano, kakor v oblikoslovju, besedotvorju, sintaksi in leksikologiji. Teh izsledkov je toliko, da je vsak poiskus primerjalne slovanske slovnice ob svojem izidu že zastarel in največkrat obtiči pri glasovju in oblikoslovju. Metode, ki se pri tem delu uporabljajo, niso bistveno nove, vendar so čedalje preciznejše. Tako smo pri sistematičnem raziskovanju slovenske leksike odkrili doslej neznane praslovanske glasoslovne spremembe, naj navedem samo neko zgornjo monoftongizacijo diftongov au, eu v dolge, o, e, našli smo še neopažene besedotvorne sufikse, besedotvorne dublete v strukturi glagola. Slavistiko

smo opozorili na pomembnost geografskih arealov pri neproduktivnih arhaizmih, kar je znatno prispevalo k poznavanju praslovanskih narečij. Stalno poskušamo razvijati metode raziskovanja historične semantike.

Tudi za slovensko zgodovinsko slovnico se je pri našem delu pokazala vrsta novih opozoril, saj raziskovanje leksike že zdavnaj ni več samo iskanje etimologije, ampak spremljanje celotnega procesa tvorbe, funkcije in semantičnega razvoja posameznih leksemov. Zato je naša temeljna znanstvena naloga dovršitev slovenskega etimološkega slovarja, ki mu naj bi sledil tudi razbor vseh znanstvenih dosežkov pri analizi slovenskega imenoslovja. Poleg novih podatkov, do katerih prihajamo pri načrtni analizi leksičnega in imenoslovnega gradiva, skušamo ne le slediti novim pogledom, ki se pojavljajo v (slavističnem) jezikoslovju po svetu, ampak jih tudi razvijati. Ob neprestanem usklajevanju starejših pojmovanj z novimi je logično tudi nepretrgano vrednotenje domače in tuje slavistične jezikoslovne produkcije in dediščine, logično pa se zdi iskanje novih zanesljivih metod, ki bi pospešile reševanje še nerešenih vprašanj. Pomembno mesto imajo tudi pomenoslovne študije, in to tako s teoretičnega kot s praktičnega stališča.

Interdisciplinarno sodelovanje je najtesnejše med našo stroko in katedro za indoevropsko primerjalno jezikoslovje. Povojni razvoj je zrahljal tradicionalno tesno sodelovanje romanistike in germanistike pri kompleksnem romano- in germanoslavističnem raziskovanju tako imenovane bazenske lingvistike. V zadnjih letih se tudi na teh katedrah spet pojavljajo znaki globljega razumevanja teh vprašanj. Čeprav ni več mogoča načrtna vzgoja kadrov za takšna stična področja, se zdi, da črnogledost ni umestna.

Poleg znanstvene dejavnosti mora naša katedra razvijati tudi pedagoško. Primerjalno slovansko jezikoslovje kot temeljna študijska usmeritev obravnava izvir praslovanskega jezika, tj. njegovo izluščenje iz drugih indoevropskih jezikov, njegovo sestavo in nadaljni razvoj; obravnavati je treba različne faze tega izhodiščnega jezika, njegove inovacije in njihove vzroke. Poleg tega pa ta predmet študentom prikazuje položaj praslovanskega jezika med drugimi jeziki in njihova medsebojna razmerja. Iz zadnje faze praslovanščine pa je že mogoče izluščiti nekatere poteze, ki so se dokončno izoblikovale po razselitvi.

Ena izmed pedagoških nalog v prihodnosti je gotovo vpeljava tega predmeta v študijske programe (vsaj) enopredmetnih slovenistov. Ta naloga izvira iz spoznanja, da primerjalno jezikoslovje ni nikakršen odvečni historicizem, ampak živa znanost, ki tudi danes lahko še razvojno osvetli marsikatero jezikovno prvino, tvorbo ali kak drug jezikovni pojav iz današnjega knjižnega jezika, narečij ali le zgodovinsko izpričanega, pojav, katerega mesto se s stališča sodobnega jezika lahko vidi tudi drugače. Seveda pa bi bilo koristno, če bi se obravnavalo predvsem tisto, kar je povezano z vprašanji slovenskega jezika, tj. njegovega razvoja in položaja med drugimi slovanskimi jeziki, pa tudi tistih posebnosti/inovacij, ki so se šele začele kazati. Obravnava naj bi se torej nanašala na slovensko jezikovno stanje neposredno pred najstarejšimi pisanimi spomeniki. Študentu, ki se ukvarja in preučuje fenomen slovenskega jezika, daje torej neko vednost, s katero je njegova podoba gotovo popolnejša, saj so celovitejša spoznanja o jeziku povezana tudi s spoznavanjem različnih faz njegovega razvoja. Naš namen v pedagoškem procesu pa bi moralo vsekakor biti oblikovanje samostojne strokovne osebnosti,

ne glede na to, na katerem delovnem mestu se bo udejstvovala. In ker je naš jezik slovanski, je njegovo naravno zaledje slovanski jezikovni svet, ki nam gotovo pomaga pomnoževati vednosti o nas samih. Prav zato bi primerjalno slovansko jezikoslovje moralo ostati nekakšen študijski most med slovenščino in drugimi slovanskimi jeziki.

In ne nazadnje bi moralo tudi tako jezikovno raziskovanje pripeljati do nekih spoznanj o mehanizmih jezikovnega razvoja, ki omogočajo tudi globlji pogled na človekov duhovni in kulturni razvoj, katerega neopazni drobci so še danes sestavni del naše jezikovne in kulturne (pod-)zavesti. Prodiranje v skrivnosti jezikovnega razvoja pa nujno stvari relativizira in je nasprotno vsakemu podcenjevanju in šovinistični ozkosti. S stališča teh širših spoznanj je zanimivo, da je Engels ob srečanju z Miklošičevimi deli bistveno spremenil svoja starejša stališča in v pismih Marxu pisal o pomembnosti in potrebi primerjalnojezikoslovnega študija pri izobraževanju naprednomislečega humanista.

Srbohrvatski in makedonski jezik s književnostmi

SRBOHRVATSKI JEZIK

dr. VATROSLAV KALENIĆ

Srbohrvatski jezik se predstavlja (poučuje, predava, raziskuje) na slovenski univerzi več kot petdeset let, tako rekoč od same ustanovitve univerze, in ima skoraj vse lastnosti domačega-tujega jezika. S teoretično-raziskovalnega gledišča sta pri srbohrvaščini opazni v glavnem dve obdobji: predvojno in povojno.

Konstituiranje srbohrvaščine kot znanstvene discipline se je oprlo na splošno teoretično misel, ki je prevladovala na jugoslovanskih univerzah, namreč da se lingvistična znanost lahko konstituira kot seštevek raznovrstnih jezikovnih podatkov, ki se vendarle povezujejo v neki zakoniti kronološki, zgodovinski pojavnosti. To obdobje lingvističnega historizma, empirizma in pozitivizma, ki so ga razvili dediči mladogramatične šole, je moralo tudi v primeru srbohrvaščine, ki je v nenehnem korekcijskem odnosu do slovenščine, doživeti presojo in metodološki premik. Težave so se kazale zlasti ob tem, da je bilo srbohrvaščino treba učiti tudi kot znan jezik, a vendarle neznan jezik, da jo je torej bilo treba predstavljati v popolnoma praktični količini za praktično, vsakdanjo rabo. Obdobje pred drugo svetovno vojno se je končevalo s svojevrstno agonijo metodoloških prijemov in teoretično krizo epistemoloških opornic.

Toda obdobje lingvističnega pozitivizma je, ko je trčilo v nedosegljivo invariantnost kakor v drugih vedah tako tudi v splošni lingvistiki, pustilo za sabo kategorizirano gradivo, ob katerem se je teoretična misel lahko premaknila naprej.

Po vojni je slovenska jezikoslovna srbokroatistika hitro zapustila stališče, po katerem se predmet raziskave najbolj primerno zajame v svoji pojavnosti in po katerem pojavnost sama po sebi vodi k svoji razčlembi in razumevanju. Razmeroma hitro se je premaknila na področje eksperimentalne fonetike oziroma je aplicirala dosežke, zlasti pri praktičnem pouku (lektoratu). Pot naprej je bila teoretično razmeroma odprta in sodobnost prijemov dosegljiva.

V okviru srbokroatistike se je začela obravnavati in razvijati praktična stilistika in kulturna izražanja (kot bistveni del kompletne lektorske informacije), kontrastivna slovnica med slovenščino in srbohrvaščino, lingvostilistika in sociolingvistika. Ta interdisciplinarnost se je ponujala predvsem s samosvojega, specifičnega zrelišča, tj. slovenskega prostora, v katerem se je razvijala ljubljanska srbokroatistika. S svojim posebnim položajem je lahko dopolnjevala jugoslovansko in nejugoslovansko srbokroatistiko predvsem na tistih točkah slovensko-srbohrvaških kulturnih in znanstvenih vezi, ki so enako pomembne za slovenistiko in srbokroatistiko. Naj navedem le nekatere opisne podatke: hrvaški glagoljaši so se povezovali s slovenskim kulturnim prostorom; slovenski protestanti so se povezovali s hrvaškim kulturnim prostorom; ko se je začela konstituitivna pot hrvaškega jezika v književnosti, je »severna preselitev« iz Istre in Kvarnerja potekala ob slovenskem ozemlju (protestanti, kajkavski pisatelji); konstituiranje knjižnega jezika je v obeh primerih imelo zelo podobne določnice; skupno življenje v stari Jugoslaviji; in navsezadnje najbolj bistven podatek: od leta 1941 se v okviru istih ciljev: vojaških, državnih, družbenih, socialističnih prepletata slovenščina in srbohrvaščina na vseh ravninah skupne samoupravne ureditve. Ni dvoma o tem, da tako široka pahljača stikov in odnosov, ki jo tu samo sporadično omenjam, ponuja teren za znanstveno raznovrstno obravnavo srbohrvaščine, teren, ki je v marsičem edinstven.

Manj dobra lastnost statusa srbohrvaščine v opredelitvi domačega-tujega jezika je seveda v dejstvu, da organizacija študija in strokovno predavanje ne more in tudi ne sme mimo praktičnega, komunikativnega in aktivnega znanja, ki mora zajeti vsaj predstavitvene strukture vsakdanjega sporazumevanja. Toda če je tako stališče strokovno in družboslovno samoumevno in opravičljivo, se vrsta latentnih nesporazumov začenja prav na tem mestu. Organizacija praktičnega študija srbohrvaščine vseskozi naletava na pragmatične ali pa na enostranske in individualne presoje o tem, kaj je kvalitetna količina znanja srbohrvaščine v zelo posamični situaciji. Ugovori se utemeljujejo zelo različno: od tistega »saj srbohrvaščino poznam, ker grem vsako leto na morje« do »želeli bi si, da spoznamo srbohrvaško teatrološko, pravno, ekonomsko, novinarsko, literaturološko, sociološko ipd. terminologijo, kajti v službi sem . . .«. Čeprav je tak intimen odnos do predmeta razumljiv, celo več: razveseljiv in spodbuden, je jasno, da stvarnemu pouku nenehno vsiljuje obremenjevalne korekcije, ki kaj kmalu lahko zaidejo v svojo nasprotnost: v okostenelost, v nekritično nespremenljivost in statičnost. Rešitev se kaže predvsem v tem, da se poišče optimalna količina znanja, ki mora sloneti na elastični povezavi pouka srbohrvaščine s stvarno in najbolj pogosto uporabnostjo

v prosveti in kulturi. Očitno je, da bo te stvari lažje razporejevati, ko bo sprejet zakon o usmerjenem izobraževanju.

Na to vprašanje se najtesneje navezuje tudi zdaj edino kadrovsko vprašanje: katedra trenutno nima lektorja za srbohrvaščino. Toda iz pravkar povedanih misli o praktični in vsakdanje uporabni srbohrvaščini se potreba po lektorju pokaže kot izrazito akutna.

HRVATSKA IN SRBSKA KNJIŽEVNOST

dr. JANEZ ROTAR

Hrvatska, srbska in druge razvijajoče se književnosti srbskohrvatskega jezikovnega izraza v SFRJ so posamezne nacionalne književnosti, ki se na osnovi jezika povezujejo v pedagoško in znanstveno raziskovalno skupino predmetov. Po razvojnih in notranjih razsežnostih je med njimi in pa slovenskim slovstvom razmerje takšno, da se kot študijsko področje medsebojno navezujejo, a hkrati nastopajo kot samostojna znanstvena disciplina; vendar se ji v pedagoški organizaciji študija kot samostojno znanstveno področje zaradi analognih značilnosti in določnic pridružuje makedonska književnost.

Iz teh okoliščin in razmerij naravno izhajajo študijske in znanstveno raziskovalne naloge. Pedagoški študij teh nacionalnih književnosti usposablja študente za delo in naloge učiteljev materinščine in književnosti v višjih razredih osnovne šole in v srednjem usmerjenem izobraževanju, in sicer tako kot temeljna študijska smer (A predmet) ali pa kot navezujoča se študijska smer (B študij). V študijskem obsegu se to predmetno področje na različnih stopnjah povezuje s študijem svetovne književnosti in literarne teorije.

Znanstveno raziskovalne naloge učiteljev samih in v njihovem proučevalnem in pedagoškem povezovanju z raziskovalnim delom študentov imajo analogno kot zasnovane pedagoške študijske smeri samostojni in temeljni značaj ali pa so razširjene v povezavi s slovenskim slovstvom in z raziskovanjem njegovega razvoja in značilnosti. Te določnice pogojujejo tudi naravo in obseg rednega skupinskega študija na prvi in drugi stopnji, še zlasti pa se uveljavljajo ob individualnem znanstvenem študiju na tretji stopnji.

Absolvent katerekoli od treh stopenj dobi celovito podobo razvoja in notranje narave vsake, v skupino zajete nacionalne književnosti, zlasti tudi glede vzporednosti in različnosti do slovenskega slovstva, kolikor povečujejo celovitost. Postopno na vsaki stopnji je slušatelj dejavneje pritegnjen z lastnim raziskovanjem v pedagoško-znanstveni proces, s katerim se pripravlja za samostojno delo v pedagoški in raziskovalni smeri v okviru temeljnega predmetnega obsega ali pa v povezavi s spremljajočo predmetno študijsko skupino, zlasti če je ta slovenska književnost.

Spoznavanje in spremljanje razvojnih značilnosti zajetih književnosti v širšem estetskem in ožjem miselnem pogledu poteka prek slogovnih formacij, zvrsti besednega umetniškega oblikovanja in celovitih razvojnih obdobij. Razvoj in njegov študij vzpostavljata celovito kontinuiteto življenja posamezne nacionalne književnosti, opozarja pa na njihove medsebojne vezi in stičišča, kolikor bolje posredujejo njihove značilnosti. To delo poteka ob intenzivnejšem spoznavanju književnosti minulega in še zlasti tega stoletja in naše dobe.

Študijska berila in strokovna, znanstvena literatura so razporejeni po kakovostnih kriterijih in po aktualnosti. Oboje učitelj označuje v samem pedagoškem procesu, slušatelji pa zajemajo študijska berila in strokovno literaturo v skladu z uveljavljenim programom po posameznih stopnjah. Tudi po tej strani je pogojena notranja stopnjevanost pedagoškega procesa.

Pedagoški proces in vzajemno raziskovalno delo potekata prek proseminarjev, seminarjev in predavanj ter rednih in občasnih konsultacij. V vsakokratni skupinski organiziranosti pedagoškega dela je upoštevana individualna skupinska zmogljivost slušateljev, kakor tudi značilnosti posameznikovega poprejšnjega izobraževanja in znanje; med slušatelji te študijske smeri se to pogosto pojavlja in ob upoštevanju v seminarskem delu se stimulativno uveljavlja in tvorno sooblikuje delovno raven. S seminarskim delom se sproti preverja sodelovanje slušateljev v pedagoškem procesu in napredovanje v študiju. Zmogljivost in dejavnost spodbujajo sprotne seminarske naloge in priprave, postopno pa že zahtevnejše raziskave v obliki referatov in končno zlasti v obliki diplomske naloge; kandidat jo izoblikuje samostojno, ob strokovni pomoči asistenta in ob učiteljevem mentorstvu.

Delo slušateljev in njihov napredek v študiju zajetih književnosti sta vseskozi pogojena s postopnim spoznavanjem in celovitim obvladovanjem hrvatskega in srbskega jezika; obe področji, jezikovno in literarno, s celotnim svojim študijskim programom in z rednimi in občasnimi strokovnimi ekskurzijami omogočata celovito spoznavanje širše kulture in zgodovine narodov, katerih jezik in književnosti so zajeti.

Glede strokovne in znanstvene ravni tega pedagoškega in znanstvenega področja je treba poudariti, da je povezana z njegovo izredno obsežnostjo (vsaka od obeh zajetih književnosti kvantitativno presega npr. obseg slovenske književnosti kot predmeta literarne zgodovine in njenega študija) in z nesorazmerno maloštevilno, prav kritično kadrovsko zasedbo, ki je značilna že za vsa povojna leta. Posledica te okoliščine je tudi dejstvo, da doslej še ni bilo sploh nobenega magisterija ali doktorata na zajetem pedagoško-znanstvenem področju in tudi študij tretje stopnje ni bil organiziran; šele s šolskim letom 1978/79 so zanj nastopile načelne in stvarne možnosti.

Seveda je merilo znanstvene in strokovne ustvarjalnosti in ustreznosti tudi v okoliščini, koliko so dela učiteljev raziskovalcev objavljena v glasilih, ki so za zajete književnosti matična, torej v ustreznih republikah. Na ta način se delovanje povezuje z dosežki stroke na nacionalno avtentičnih področjih in se vanj tudi vključujejo.

Vendar je merilo strokovne in znanstvene potrebnosti in dejavnosti povezano tudi s specifičnim položajem teh književnosti in v njihovi povezavi s slovensko

kulturno preteklostjo. To je bila aktualna raziskovalna naloga že doslej in bo tudi v prihodnje.

Da bi bilo delo plodovitejše in boljše, bi se posamezni učitelj v pedagoškem in raziskovalnem delu moral na sploh omejevati na eno od zajetih nacionalnih književnosti in jo raziskovati kot temeljno, pa tudi v soodnosu z drugimi, zlasti še s slovensko. Tudi zaradi pedagoškega dela bi takšno osredotočanje bilo nujno, če hoče iti v korak in slediti naglemu in obsežnemu razvoju stroke v posamezni matični nacionalni znanosti.

MAKEDONSKI JEZIK

DRAGI STEFANIJA

Makedonski jezik na ravni lektorata se že 18 let poučuje na ljubljanski Filozofski fakulteti (od štud. leta 1961/62) in 15 let na ravni predavanj na mariborski Univerzi — Pedagoški akademiji (od leta 1964). O osnovnih značilnostih makedonščine se dobijo kratke informacije tudi na Pedagoški akademiji v Ljubljani. Od začetnih predavanj se odnos do makedonskega jezika, kot enega jugoslovanskih jezikov, kvalitetno spreminja — do zajemanja kontrastivno makedonsko-slovenskih fonetičnih, morfoloških ter sintaktično-stilističnih posebnosti obeh jezikov. Zato je danes možno, da se zvrstijo pregledna predavanja iz makedonske dialektologije, zgodovine makedonskega jezika in zgodovine makedonskega knjižnega jezika.

Politično-ekonomsko združevanje v naši samoupravni socialistični državi, kot tudi navzočnost makedonističnih predavanj prek lektorata, omogočajo širše seznanjanje z Makedonijo v celoti. Čeprav še ni vse storjeno, da bi v zadostni meri spoznali dosežke makedonske preteklosti in sedanjosti v gospodarstvu, kulturi, pa tudi v jeziku, Makedonija ni več jugoslovanski južni tabu. Po nepopolnih podatkih je dosedaj predavanja iz makedonskega jezika in književnosti (v Ljubljani in Mariboru) obiskovalo (tudi končalo izpit ali diplomiralo) več kot 500 študentov, ki so si gotovo osvojili osnovne pojme o makedonskem jeziku (saj ga poslušajo od enega (Maribor) do šest (Ljubljana) semestrov in nekaj informacij o makedonski književnosti. Če k temu dodamo še dopolnilna predavanja v okviru Slavističnega društva in Zavoda za šolstvo SRS ter prispevke v slavističnih glasilih, se to število občutno poveča.

Pouk makedonščine na univerzah in srednjih šolah (kjer je najslabši) omogoča kritični odnos do nekaterih nemarksističnih pristopov sosedne bolgarske lingvistike in historiografije.

V prejšnjih programih za študij makedonščine je blo rečeno, da je namen pouka tega jezika v tem, da bi se študentje naučili brati, razumeti, prevajati in pisati makedonsko. To je bilo vsekakor doseženo v preteklem obdobju, tako da znajo nekateri študentje, sedaj profesorji na slovenskih šolah, tekoče govoriti in

samostojno prevajati, predvsem iz makedonščine v slovenščino, bolj redko obratno, razen nekaterih starejših literarnih in strokovno znanstvenih prevajalcev. Zaenkrat so edini informativni pripomočki za slovenske makedoniste naslednji: J. Jurančič, Južnoslovanski jeziki; P. Kepeski in J. Pogačnik, Makedonščina; D. Stefanija, Makedonska čitanka. Kljub vsem naporom, da se izda makedonsko-slovenski in slovensko-makedonski slovar, je doslej vse ostalo le na ravni dogovorov in daljnoročnih načrtov! To je mogoče eden od razlogov, da se čuti deficitarnost makedonističnih profilov, posebej prevajalskih. Zdi se, da je ena od poglavitnih nalog slovenske in ravno tako makedonske javnosti, da se čimprej loti izdajanja prepotrebnega slovarja.

Pri vsem tem pa je makedonščina predmet znanstvenih raziskav obeh ali več jezikov, bodisi na podlagi sodobnega jezika, zgodovinskih dejstev, dialektologije, zgodovine knjižnega jezika, kot tudi aplikativne dejavnosti (prevajanje). Makedonščina kot del slavistike je posebej važna za jugoslavistično skupino predmetov.

MAKEDONSKA KNJIŽEVNOST

Makedonska književnost je bila sprva priključena lektorskim vajam, a se je pred 16 leti ločila kot poseben predmet. S tem, pa tudi z naraščajočo vlogo jezikovnih predavanj po obsegu in kvalitetni spremembi (predavanja iz makedonske stilistike, dialektologije, zgodovine jezika) se je povečala vloga lektorja, ki trenutno vodi vsa predavanja iz jezika in književnosti ter lektorske vaje.

Za pripomočke pri literaturi služi že omenjena Makedonska čitanka, Srbsko, hrvatsko, makedonsko berilo I in II J. Jurančiča, Pregled zgodovine srbske, hrvatske in makedonske književnosti M. Ravbarja in vsakoletno naraščajoče število prevodov iz makedonščine v slovenščino, spremne besede ob teh izdajah, prispevki v slavističnih revijah, priložnostnih publikacijah ob raznih simpozijih in podobno.

Tudi pri književnosti se čuti omenjeno pomanjkanje dvojezičnega slovarja; zato je treba uporabljati posredne metode, od uporabe srbohrvaško-makedonskega, makedonsko-srbohrvaškega, makedonsko-ruskega, makedonsko-nemškega in podobnih dvojezičnih pripomočkov, ali pa tako imenovane »žive slovarje«, ljudi, ki poznajo oba jezika. V zadnjem času je opaziti večje število prevodov v slovenščino po indirektni poti — prek srbohrvaških prevodov!

V sedanjem učnem načrtu je narejen precejšen pozitiven premik; v prejšnjem programu in statutu Filozofske fakultete so makedonski jezik in književnost namreč poslušali samo študentje, ki so kot A ali B predmet imeli srbsko, hrvaško in druge jugoslovanske književnosti. Poleg tega, da je danes makedonski lektorat v okviru srbohrvaške katedre, poslušajo makedonsko književnost tudi študentje slovenskega jezika in književnosti, kar je zelo racionalna rešitev, saj tako najmočnejša slavistična skupina — slovenisti — dobi znanje iz makedonske književnosti. K tej skupini so dodani tudi študentje svetovne književnosti z literarno teorijo; s tem je bila pred dvema letoma popravljena neodgovorna napaka in študentje, ki jim je potrebna makedonska literatura, ne pa samo maloštevilni srbokroatisti, dobe informativne in literarnozgodovinske pojme o tej literaturi od 9. stoletja do danes.

Oba makedonistična predmeta, makedonski jezik in makedonska književnost, sta značilna elementa v družbeni verigi socialistične Jugoslovije. To je posebej pomembno poudariti v novem usmerjenem izobraževanju, ko si morata makedonska književnost pa tudi makedonski jezik najti svoje mesto v novih programih, kajti v dosedanjih, denimo gimnazijskih, še manj osnovnošolskih, je bilo zelo malo makedonskih avtorjev (razen Koče Racina, Blažeta Koneskega in Slavka Janevskega ni bilo nikogar!).

Ruski jezik in književnost

RUSKI JEZIK

dr. FRANC JAKOPIN

Po ustanovitvi ljubljanske univerze 1919 je bil predmet ruski jezik del slovanske filologije, ki je obsegala vse slovanske jezike razen slovenščine: temeljni predmet celotnega območja je bil med vojnama prvi slovanski knjižni jezik — stara cerkvena slovanščina, ki je bila glavna historična opora pri obravnavi razvojnih poti posameznih slovanskih jezikov iz praslovanščine. Predvsem je to veljalo pri študiju in razlagi ruskega jezikovnega gradiva, ki je bilo v starejših obdobjih neposredno povezano s cerkvenoslovanskim knjižnim izročilom pri vzhodnih Slovanih. Ker v tem času ruski jezik ni bil med obveznimi predmeti v slovenski srednji šoli, so ga v glavnem študirali slovenisti kot pomožni predmet (C); z deli zgradbe sodobnega knjižnega jezika so se seznanili s študijem odnosa do stare cerkvene slovanščine in do drugih slovanskih jezikov (prim. R. Nahtigal, Slovanski jeziki, 1938; Ruski jezik v poljudnoznanstveni luči, 1946), medtem ko so nekatere ravnine ostale neobdelane.

Razumljivo je, da so bili znanstveni stiki z matično rusistiko v SZ v teh dveh desetletjih zelo razredčeni in so v tridesetih letih celo popolnoma usahnili; s prevlado marrizma v SZ je v rusističnem jezikoslovju, ki se je v dvajsetih letih začelo intenzivneje ukvarjati z vprašanji knjižnega jezika in njegovo leposlovno zvrstjo, nastal skoraj dvajsetletni vakuum, ki so ga po letu 1950 začela hitro »polniti« številna rusistična dela, ki so v metodološkem pogledu precej zaostajala za razvojem jezikoslovne vede in vnašala neznanstvene, nacionalno romantično obarvane predstave o »veličini« in »dovršenosti« ruskega jezika in o »čistosti« njegovega izvora.

Po osvoboditvi je bil ruski jezik vpeljan v naše srednje šole tako množično, da je bilo treba na hitrico usposobiti večje število učiteljev, ki bi vsaj za silo strokovno zadostili potrebam. Obenem je tudi večje število slušateljev slavistike vpisalo ruski jezik in književnost kot diplomski predmet; s tem pa je prišlo tudi do nujne uvedbe sodobnega knjižnega jezika kot diplomskega predmeta. Vendar

do vsebinske uresničitve te zamisli v začetku petdesetih let še ni moglo priti, deloma zaradi zamenjave predavateljev in deloma zaradi reduciranega in omahljivega srednješolskega jezikovnega zaledja. Takrat je bil tudi skoraj v celoti pretrgan dotok rusističnih publikacij iz vzhodnoevropskih držav, tako da smo bili odvisni samo od zahodnih rusističnih informacij.

V času »odjuge« je prišlo v sovjetski jezikoslovni rusistiki in v jezikovni teoriji do naglih sprememb, ki so sprostile raziskovalne energije v vseh smereh jezikoslovja, posebno še sinhronega; to je imelo močne predhodnike v rusistiki dvajsetih let (Ščerba, Vinokur) in v moskovski fonološki šoli, ki je zrastla iz istih saussurovskih in baudouinovskih teoretičnih izhodišč kot praški lingvistični krožek, katerega pomembna nosilca Trubeckoj in Jakobson sta prišla iz istega jezikoslovnega »ozračja« kot Reformatski, Kuznecov, Avanesov in drugi. Razvil se je poseben tip sovjetskega relacionističnega strukturalizma pod vodstvom Šaumjana, s posebnim navdušenjem pa so se lotili raziskav, ki naj bi omogočile strojno prevajanje. Čeprav cilj (kot drugod v podobnih centrih) ni bil dosegljiv, so vendar nove bolj »stroge« metode odkrile doslej malo znana območja jezikovne zgradbe in njenega funkcioniranja. V šestdesetih letih je bila prenovljena in modernizirana ruska akademska slovnica in končali so slovar v 17 knjigah, ki kaže še veliko usedlin zastarelih, teoretično neizčiščenih pogledov na leksikografijo. V diahronem jezikoslovju so po Sreznevskem spet v ospredju zgodovinski slovarji, kjer nastajajo težja vprašanja pri razmejevanju ruskih, ukrajinskih in beloruskih prvin; podobno so še vedno zapleti pri zgodovini ruskega knjižnega jezika.

Slovenska jezikoslovna rusistika seveda ne more mimo dosežkov matičnih raziskovalnih in pedagoških ustanov v SZ, kakor tudi ne mimo dela, ki ga opravljajo v slavističnih in rusističnih središčih drugod v Evropi in ZDA. Jezikoslovna produkcija v revijah, zbornikih in samostojnih knjigah je tako obsežna in za slovenskega rusista komaj še pregledna in obvladljiva; samo z najožjim izborom in ovrednotenjem informacij je mogoče ostati za silo »na tekočem«. Slovenski rusist ima poseben položaj v primerjavi s pedagoškimi in znanstvenimi delavci v velikih matičnih središčih, kjer so večinoma do skrajnosti specializirani za posamezna področja jezika, npr. za fonetiko, za besedotvorje samostalnika, za glagolski vid ipd. Pri nas mora biti na eni strani celovit poznavalec jezika, na drugi pa se mora odzivati na potrebe slovenskega jezikovnega, kulturnega in izobraževalnega okolja.

V začetku šestdesetih let je postal sodobni ruski knjižni jezik osnovni predmet za slušatelje rusistike na oddelku za slovanske jezike in književnosti; s tem v zvezi je bil sestavljen šolski slovar, jezikovni komentarji izbranim ruskim besedilom, ki poudarjajo kontrastivno gledanje na razmerje med ruskim in slovenskim jezikom. V slovnici ruskega knjižnega jezika je kontrastivni pogled prav tako upoštevan, poudarjen pa na tistih mestih, kjer največ prispeva k razjasnitvi slovničnih pojavov. Do stikov med jezikoma je prihajalo tudi v novejši zgodovini slovenskega knjižnega jezika, ko je v t. i. dobi slavizacije slovenščina posredno ali neposredno sprejela precej ruskih leksikalnih prvin, ki jih je v glavnem registriral Breznik, vendar je treba preučiti njihovo usodo do danes in ovrednotiti njihov položaj v različnih zvrsteh jezika.

Zveze z rusisti in rusistiko na drugih jugoslovanskih univerzah se uresničujejo v zamenjavi publikacij, medkatedrskih konferencah, simpozijih in jugoslovanskih

slavističnih kongresih. Do zamenjave predavateljev je prišlo doslej samo z zagrebško rusistiko, nedvomno pa bi bilo takšno sodelovanje spodbudno tudi z beograjskimi, sarajevskimi in skopskimi rusisti. Na mednarodni ravni prihaja do sodelovanja na simpozijih o kontrastivnem proučevanju ruščine in drugih slovanskih jezikov (Zagreb, Trnovo, Beograd), na kongresih MAPRJALa in na slavističnih kongresih. Precej profesorjev slavistov s tujih univerz je pri nas predavalo o rusističnih temah, saj je v okviru zahodnih slavistik ruski jezik med najbolj preučevanimi predmeti.

Povezavo med jezikovnimi strokami na fakulteti omogoča lingvistični krožek, kjer se je zvrstilo tudi več predavanj iz rusističnega jezikoslovja; vredno je omeniti, da so večkrat nastopili tudi slušatelji rusistike z izvlečki svojih seminarskih in diplomskih del, ki so obravnavala deloma kontrastivne teme, deloma pa so se ukvarjala z jezikovno teoretičnimi vprašanji.

Delavci katedre za ruski jezik in književnost skrbijo tudi za strokovno izpopolnjevanje slovenskih rusistov, ki poučujejo na srednjih šolah; na predavanjih v okviru aktiva rusistov, ki jih povezuje zavod za šolstvo SRS, se seznanjajo z novimi izsledki ruskega jezikoslovja in literarne vede, občasno tudi s predavanji o ruskih »realijah«, ki jih navadno prispevajo ruski lektorji domačini. Člani katedre sodelujejo z Zavodom kot pisci učbenikov za pouk ruščine (upok. lektorica V. Tominškova) in kot recenzenti, sestavljajo učne programe.

Ker je število slušateljev rusistike zaradi majhnih možnosti zaposlitve skromno (10—15 v letniku), ni mogoče misliti na vidnejše povečanje števila delavcev na katedri, čeprav bo treba tako zaradi zagotovitve normalnega poteka študijskega procesa kakor tudi zaradi znanstvene kontinuitete dobiti asistenta za književnost. To bo zahtevalo tudi delo pri temi o rusko-slovenskih literarnih stikih. Na jezikovnem področju je gotovo še aktualno delo za sodobnejši in popolnejši rusko-slovenski slovar z bogatejšo terminologijo in frazeologijo.

LITERARNA RUSISTIKA (TRADICIJA, PROBLEMI, NAČRTI)

dr. ALEKSANDER SKAZA

1. Ruska in ruska sovjetska literatura kot posebna (v nekaterih pogledih izjemna) estetska vrednost in kot reprezentant ruske in pozneje (ruske) sovjetske kulture in družbe je v slovenskem prostoru vsaj od druge polovice 19. stoletja zavzemala posebno mesto in igrala posebno vlogo. Zaradi specifičnosti družbenozgodovinskega konteksta, ki je bila vanj vpeta, je ruska in ruska sovjetska literatura zdaj manj zdaj bolj prestopala meje literarno-kulturnega dogajanja in se pojavljala tudi kot dokaj pomemben dejavnik v družbenem in političnem življenju. Obravnavanje te literature je zato večkrat opazno in simptomatično presegalo ali celo zapuščalo področje literarne vede in se (v pozitivnem, a, žal, tudi negativnem

smislu) vključevalo v širši ideološko-politični okvir. Vse to je sprejemanju ruske in še posebej ruske sovjetske literature dalo svojsko zapleten in danes še vedno ne dovolj raziskan pečat.

Nakazani položaj ruske in ruske sovjetske literature je po svoje vplival tudi na formiranje in značaj slovenske rusistike: — Slovenska rusistika se nikoli (razen v redkih izjemah) ni pojavljala kot samozadostna »akademska« literarnoznanstvena disciplina, ampak je zmeraj hotela in največkrat tudi znala prisluhniti specifiki in potrebam slovenskega kulturnega in še posebej literarnega razvoja in s tem v zvezi tudi potrebam in razvoju slovenske literarne vede. Zato najbrž tudi ni slučaj, da so bili utemeljitelji slovenske literarne rusistike Fran Celestin, Ivan Prijatelj in v novejšem času Bratko Kreft osebnosti, ki so se uveljavile, vsaka posebej, na mnogih ustvarjalnih področjih — na literarnoznanstvenem, umetniškem in tudi drugih. Prvi slovenski rusist, ki mu je propagiranje in preučevanje ruske in ruske sovjetske literature pomenilo osrednje življenjsko opravilo — Janko Lavrin, je namreč deloval v tujini in se je doma predstavljal skorajda izključno v prevodih.

Taka mnogovrstna vpletenost slovenske rusistike v kulturno življenje in povezanost z njim ima svoje prednosti pa tudi slabosti.

Fran Celestin, čigar ime je povezano z začetnim, predvsem kritičnoesejističnim in deloma tudi že znanstvenim obravnavanjem ruske literature (pa tudi kulture in družbe) pri Slovencih, je morda prav zaradi tega, ker je tudi sam bil slovenski pisatelj, na temelju ruskih izkušenj formuliral za takratno slovensko literaturo spodbudno teorijo realizma. — Ivan Prijatelj je kot »vseslovanski literarni historik« zmogel razgibati in obogatiti slovensko literarno vedo, če naj ostanemo samo v njenem okviru, s svojimi ruskimi študijami in razpravami v literarnozgodovinskem in estetskoteoretičnem pogledu, zaradi aktivnega in celovitega sožitja s slovensko moderno in njenimi umetniškimi in teoretičnimi problemi. — Tudi Bratko Kreft, kulturni in družbeni delavec, ki so v njegovem delu zmeraj prisotne umetniške in znanstvene prvine, je najbrž uspel oplemenititi slovensko marksistično literarnoestetsko misel s kritičnim pretresom pridobitev ruskih revolucionarnih demokratov in ruskih ter sovjetskih nedogmatskih marksistov prav zaradi svoje zagnane vsestranske angažiranosti. — Toda po drugi strani je tudi res, da Ivan Prijatelj, ki je dvignil slovensko rusistiko na zavidljivo kritičnoesejistično in dostojno znanstveno raven ter vključil predavanja o novejši ruski literaturi v redni študij slavistike, ni mogel organizirati celovitega in ravni slovenske slavistike ustreznega samosvojega univerzitetnega poučevanja in preučevanja ruske literature. Znanstvene in pedagoške obveznosti, ki so ga vezale na slovenistiko, so zavrle oziroma omejile tudi Prijateljevo imenitno zastavljeno preučevanje ruske literature, na literarnoteoretičnem področju pa ga zaustavile na estetskem izročilu simbolizma (tudi ruskega, zlasti t. i. mlajše simbolistične generacije — V. Brjusov idr.). Vse to je najbrž zakrivilo, da se je medvojna slovenska slavistika in literarna veda nasploh samo delno seznanila s svetovno pomembno rusko poetološko šolo in še posebej z rusko formalistično šolo in njenim tudi za literarno znanost plodnim nadaljevalcem — praškim lingvističnim krožkom. — Rusistika je zaživela v obdobju med obema vojnama na slovenski univerzi le kot fakultativni predmet; to še posebej velja za starejšo rusko literaturo, ki jo je Franc Kidrič

samo parcialno vključeval v svoja predavanja o slovanskih literaturah. Po smrti Ivana Prijatelja (1937) je na tem področju zazijala praznina, ki jo je samo delno zapolnjeval ruski emigrant N. F. Preobraženski.

Ko je leta 1950 dobila slovenska rusistika samostojni seminar in leta 1962 samostojno katedro, se je morala vsaj na literarnozgodovinskem področju povsem nanovo konstituirati v skladu z novimi družbenimi in kulturnimi potrebami in zahtevami. To konstituiranje je potekalo v premagovanju kadrovskih in ideoloških težav — v iskanju strokovnjakov, ki bi ustrezali zahtevam univerzitetnega obravnavanja ruske in ruske sovjetske literature, in v boju s sovjetskim shematizmom in dogmatizmom, ki je v povojnih letih zamegljeval resnično podobo ruske in še posebno ruske sovjetske besedne umetnosti in njenega zapletenega in težavnega zgodovinskega razvoja. Za oblikovanje samostojne, v svojih pogledih suverene, do tujih virov in ideologij kritične in vsaj na pedagoškem področju dobro organizirane literarne rusistike imata največ zaslug Bratko Kreft in Vera Brnčič. Slovenski študenti rusisti so pod njunim vodstvom prvič v zgodovini slovenske rusistike poslušali sistematično urejena pregledna predavanja o zgodovini ruske literature od najstarejših obdobij do sovjetske sodobnosti, poleg tega so se na vedno bolj uveljavljenih specialnih kurzih seznanjali z nekaterimi ključnimi temami ruske literarne zgodovine (predavanja o A. S. Puškinu in F. M. Dostojevskem B. Krefta in predavanja o dvajsetih letih v razvoju ruske sovjetske literature Vere Brnčič). Vključevanje sodobnih literarnih tem v pedagoški proces je omogočilo, da se je posebno pri seminarskih vajah poleg ruske in ruske sovjetske nedogmatične marksistične literarnoestetske misli začela uveljavljati tudi ruska poetološka tradicija. Kritično obravnavanje del Plehanova, Lunačarskega, D. S. Lihačova in drugih ruskih in ruskih sovjetskih nedogmatskih marksistov, poetike A. Veselovskega in A. Potebnje, ruskega simbolizma (A. Beli, V. Brjusov), ruske formalistične šole, Bahtinovega kroga, morfološke in zgodovinske metode V. Ja. Proppa, sovjetskega strukturalizma (posebno t. i. tartujske — V. Ju. Lotman idr., in moskovske skupine — V. V. Ivanov, B. A. Uspenski, V. N. Toporov idr.), t. i. kompleksnega preučevanja literature M. S. Mejlaha in njegovega kroga ter tem pojavom ustreznih ekvivalentov v slovanski (Jan Mukarovsky, Josef Hrabák, Roman Ingarden idr.) in neslovanski literarni teoriji (G. Lukacs, René Wellek idr.) je razgibalo in posodobilo študij ruske in ruske sovjetske literature in dalo doslej sicer relativno maloštevilne, pa vendar pomembne rezultate tako v okviru rusistike in slavistike nasploh kot tudi zunaj njiju. V okviru znanstvenih prizadevanj je to omogočilo, da se je filozofskim, družbeno-zgodovinskim, biografskim in psihološkim pristopom ter komparativnim poskusom v slovenski rusistiki (B. Kreft, V. Brnčič idr.) pridružilo tudi izrazito poetološko zanimanje za rusko literaturo (npr. v disertaciji A. Skaze).

2. Zahtevam sodobnega pedagoškega procesa, ki pri seznanjanju slušateljev z rusko in rusko sovjetsko literaturo še vedno poteka po dveh tirih in na dveh stopnjah (v splošno informativnih predavanjih in z njimi povezanimi vajami ter v t. i. specialnih kurzih in ustreznih vajah), in raziskovalnega dela pa en sam učitelj kljub relativno majhnemu številu slušateljev ne more ustreči. Zato bo v prihodnjih letih ena od osnovnih nalog rusistične katedre organizacija podiplomskega študija, saj moramo čimprej vzgojiti vsaj dva nova asistenta, če no-

čemo, da bi se še naprej pojavljali kadrovski problemi, ki so bili vse povojno obdobje poglavitna ovira v razvoju rusistične katedre. S tem bi bila odpravljena tudi poglavitna negativna »posebnost« slovenske rusistike.

3. Sedanje in tudi prihodnje minimalne kadrovske možnosti sodobne slovenske rusistike, njena vloga in mesto v našem (usmerjenem) šolstvu, v kulturi in družbi, njeno mesto in funkcija v strukturi filozofske fakultete in še posebej v strukturi slavistične PZE pa narekujejo tudi nekatere odmike od pozitivnega slovenskega rusističnega izročila. To velja posebno za prepuščanje literarnokritičnega, propagatorskega, informatorskega in prevajalskega dela, ki se mu je še s tako vnemo posvečala pred dobrim letom preminila predstojnica katedre za ruski jezik in književnost Vera Brnčič, rusistom in tudi drugim literarnim strokovnjakom, delujočim zunaj univerze. Rusistična katedra meni, da mora predvsem vzgojiti take strokovnjake z ustreznim literarnozgodovinskim in literarnoestetskim poukom in uvajanjem v strokovno pa tudi znanstveno delo. To prizadevanje odseva tudi v njenih znanstvenih ambicijah, ki jih veže, če je to le možno, na strogo literarnoznanstveno raziskovanje:

a) problemov, ki jih narekuje sama narava predmeta (npr. Dostojevski in problemi groteske),

b) komparativnih problemov — predvsem kontaktno in tipološko raziskovanje slovenske in ruske (sovjetske) literature kot evropskih literatur (npr. načrtovani simpozij Dostojevski in slovenska kultura),

c) interdisciplinarnih vprašanj — posebno pri delu s študenti z nefilološko kombinacijo,

d) teoretičnih tem, ki jih deloma zahtevajo inovacije ruske oziroma sovjetske literarne produkcije in literarnoestetske misli deloma pa delitev dela med posameznimi literarnimi katedrami — rusisti se tako ukvarjamo z nekaterimi posebnimi vprašanji teorije pesniškega jezika, teorije prevoda in strukture umetniškega teksta.

Krščanstvo in marksizem

Marksistična filozofija in krščanske vrline danes

Uvodna pripomba:

V okviru 16. Svetovnega kongresa za filozofijo v Düsseldorfu (v avgustu 1978) je potekal tudi simpozij na naslovno temo mednarodnega Pavlovega društva z ameriškim društvom za filozofsko raziskovanje marksizma. Objavljamo dva od glavnih referatov, dr. Ericha Kellnerja, predsednika Pavlovega društva, in P. N. Fedosejeva, podpredsednika Akademije znanosti ZSSR.

dr. ERICH KELLNER

Etos krščanske humanosti

Premišljevanje ob temi »Marksistična filozofija in krščanske vrednote* danes.

Simpozij je vključen v 16. svetovni kongres za filozofijo tematsko: filozofija in pojmovanje sveta v modernih znanostih.

Z naslednjimi besedami je nemogoče obravnavati temo simpozija, ki postavlja probleme v več smereh, popolno ali splošnoveljavno. Skušam le olajšati udeležencem v razpravi medsebojno razumevanje, saj obravnavajo temo, o kateri zastopajo nasprotna stališča. Z naslednjimi premišljevanji poskušam vpeljati dialog, kar pomeni vprašljivost lastnih stališč. Drugače bi si odžrebrali monologe.

Objektivno izhodišče, ki je omogočalo v Pavlovi družbi, in njo predstavljam, od nekdaj obojim razpravljalcem dialoško razumevanje problemov, se mi zdi: stanje/stopnja moderne znanosti. Pri tem ne mislim rezultatov raziskav na posameznih področjih znanosti. Čeprav seveda tudi te. Predvsem mislim na povezave področij, ki vodijo danes znanosti k nadpodročnemu mišljenju.

Nadpodročno mišljenje

Empirične znanosti so pretresle kot razsodišče vse miselne in verske in vrednostne sisteme, ki se postavljajo kot lastniki vse resnice, vseh vrednot. Veliki filozofski povzetki (summae) srednjega veka so že morali izkusiti zakon živega mišljenja: veličina človeškega mišljenja ni v postavljanju dokončnih, za zmeraj zaključenih sistemov, temveč v postopnem približevanju k resnici z zgodovinskim odpravljanjem sistemov. Velikim filozofskim sistemom novega veka se ne godi nič bolje. Tudi ti so vmeščeni v menjave živega mišljenja.

A empirično znanost tarejo, na drugi strani, njeni prvinski problemi. Osvešča se svoje temeljne nezanesljivosti, neodločljivosti, čeprav so njene izjave veljavne glede preverjenosti v izkušnji. Tudi njihov je ključni problem vseh človeških

* V prevodu namesto »vrline« vrednote (op. p.).

spoznanj: razmerje opazujočega subjekta do opazovanega objekta. Znanstveni človek, razpet med empirizmom, ki verjame, da je dojel samo resničnost, in idealizmom, ki meni, da operira samo z učinkovitimi izrazi, zadeva na težavo, da bi si še predstavljal resničnost statično s kategorijami materije in oblike, podstati in akcidence, bistva in eksistence, ali si jo še predstavljal kot model zgradbe s temeljem in nadstavbo. Resničnost, stvarnost, to je izkazano v vsaki znanosti, ima dinamično strukturo. Njena bistvenost so medsebojne povezave in medsebojni učinki, interference, komplementarne povezave in nasprotja med vzpostavljajočimi elementi, ki so predmet posameznih znanosti.

Če opažam pravilno, se utrjuje nova koncepcija znanosti. Novo strukturo dobivajo tudi povezave s filozofijo in teologijo. Kmalu bo nova meta-fizika, ki se razvija, položila most nad brezno, ki danes še loči znanost od etike, religije, smotrnosti (finaliteta), politike.

Ta potek, ki razvija nove strukture v znanostih, je vzvraten učinek in hkrati sovzrok velike historične dialektike, ki pričenja z razkrojem in prekrojevanjem ustvarjati v planetarnem merilu novo, socialno zelo zapleteno družbo. Prav povezovanje socialnega oblikotvorja z znanostjo, etiko, religijo, politiko je program Pavlove družbe.

ETOS KRŠČANSKE HUMANOSTI

Krščanska teologija je učila: tudi etični sistemi ne padejo z neba. Množina etičnih sistemov človeštva se razvija v zelo raznorodnem procesu in vse označujejo socialno-ekonomski in kulturno-historični pogoji družbe, v kateri nastajajo. V tem pogledu ne obstaja zaključen, dokončen sistem krščanske etike. Evangelij o Jezusu tudi ne pozna konkretno obvezujočega koncepta za organiziranje humane in socialne družbe. Obstaja pa etos krščanske humanosti, ki presega kategorialno in definicijsko vsak sistem posvetne humanosti, ki je za kristjana določujoč skupek etičnih kategorij, moralnih načel in določil. Zagovarja ga evangelij o Jezusu, tisti govor, ki še danes kot pridiga na gori vzbuja občudovanje velikih humanistov, druge pa najgloblje odbija. To je etos svobode, odgovornosti, ljubezni, bratskosti, ki zaobjema vse človeštvo in ne izključuje nikogar.

Po tej pridigi niso blaženi otrdeli v boju za obstanek, sovraštva sposobni, močni, ki ne potrebujejo tolažbe, obogateli in silni. Blaženi so revni na zemlji, z denarjem in močjo neblagoslovljeni, pravičnosti lačni in žejni, zasledovani, ki ljubijo mir, žalujoči, ki so še brez solza, usmiljeni, ki jih vsi izkoriščajo, v boju podlegli, neuspešni, ne-umno srčni, ki verjamejo v zvestobo na tem svetu, bolni, šibki, neuspeli. To so tisti, ki jim je sovraštvo tuje in ponižanje vsakdanji kruh, a so enaki temu, ki da soncu vziti nad pravične in nepravične. To je krščanski etos v svetu nehumanosti, surovosti, razkroja človeških vezi. Oni so blaženi.

Neizprosno in nepomirljivo se temu pridružuje gorje nad izkoriščevalci, tlačitelji, ki zasužnjujejo in ponižujejo ljudi, nad ciniki moči, ki iščejo zgolj potrditev množice ‚nad High Society, ki živi v mleku in medu, medtem ko je lačnega pol sveta, nad licemerji in tihotneži, ki zavajajo svet s pobožno držo.

Za Pavla, prvega teologa krščanstva, ni Kristus, ki bližajoč se človeštvu iz prihodnosti živi in učinkuje v zgodovini, nihče drug kot tisti, o katerem razlagajo letopisi zgodovine, da je mrtev, križan, pokopan Jezus iz Nazareta, ki izvaja in zapolnjuje/dopolnjuje zgodovino, ki je sodba svetu s svojo solidarnostjo, svojo istovetnostjo z neposedujočimi, izdanimi, izključenimi, s tistimi, ki so v družbi revni, zapuščeni, omalovaževani.

Kristus živi v upanju na bodoče gospostvo svobode, miru, milosti, ljubezni, pravičnosti, ki se pričenja, in z njim sodba svetu, že danes.

Socialni etos krščanske humanosti je odločen DA za humanizacijo in socializacijo družbe. Stvarna utopija kristjana je družba, ki je utemeljena v medsebojnih stikih (interkomunikacija), ki ji povečujejo oblikovalne, organizacijske, razvojne možnosti, ki razgrajujejo strukture prisile, zbujajo ustvarjalne sposobnosti in pobude ter jih razvijajo.

Kot eshatološki etos pa je hkrati odločen NE vsem utopijam bodočnosti, ki »žrtvujejo« posameznega človeka, eno generacijo za drugo, »Molohu zmeraj izostale, nikdar resnične bodočnosti«. Človeštvu pušča gospostvo svobode, ki je časovno-prostorsko nenačrtljivo in v katerem energija, ki vzpodbuja svojo prihodnostno dinamiko, se pravi v zgodovini delujoči Kristus, prerašča vsa pričakovanja in jih izpolni v absolutni prihodnosti.

Etos krščanske humanosti učinkuje v zgodovini kot dvojno načelo. Je zmožnost reševanja zapletov, ščit pred slepim fanatizmom, obsodba nehumanosti, a hkrati pooblastilo za spreminjanje nehumanih struktur, za stvarjanje nove humane in socialne družbe. Je kritično pristojen za pretres vsakega posameznega posvetnega družbenega in vrednostnega sveta in je hkrati kategorični imperativ vedno novemu preseganju vsake dosežene stopnje socialne in humane družbe. Móči in skupinam razbija interese, da bi jih uvrstil v politiko človeka in človeštva. Vedno znova usmerja potek zgodovine k svobodi, odgovornosti, ljubezni, bratstvu, bojuje se zoper omejenost ideologij, ki vežejo boje na premec lastne ladje.

Nauk zgodovine se glasi: če so sile nasprotovanja razvoju novega sistema premočne, se preobrne evolucijski razvoj v revolucionarno gibanje. V tem primeru je kristjan soodgovoren v zgodovini, postane borec za revolucionarni preboj. Njegova politična in socialna zavzetost je v tem primeru dejanje krščanske humanosti.

KRŠČANSTVO V PROCESU ZGODOVINSKE EVOLUCIJE

Preudaren zgodovinar, ki se ozira kritično nazaj, pozna drugačno historično krščanstvo. Osemnajststo let, piše Karl Marx 1847, so imela socialna načela krščanstva čas, da se razvijejo. Vendar so vseeno upravičevala antično suženjstvo, poveličevala srednjeveško posest telesa, v stiski so zagovarjala tudi zatiranje proletariata. Pridigala so nujnost vladajočega in podrejenega razreda, postavljala so izravnavo vseh sramotitev v nebo in upravičevala njih nadaljevanje na zemlji. Socialna načela krščanstva pridigajo strahopetnost, samoponiževanje, ponižnost, podložnost, pohlevnost. Pridiga na gori zahteva »vse lastnosti ničvredneža«.

V izrazitem nasprotju s to navedbo obsoja Indijec Rabindranath Tagore osemdeset let kasneje evropsko krščanstvo, da je bankrotiralo, a ne zaradi etosa pridige na gori, temveč zato, ker je onesposobilo pridigo na gori za njeno izpolnitev.

Današnji kristjan gleda nazaj in spozna: kot v vseh zgodovinskih družbah je zgodovina sproščala tudi v krščanski cerkvi sile norosti, sile razkroja, poloma. A le zato, da bi z razkrojevanjem in prekrojevanjem pognala naprej evolucijski proces. Kljub temu je tudi kristjan pretresen nad potekom procesov, v katerih je krščanska cerkev skozi stoletja sprevračala etos krščanske humanosti do nespoznatnosti. Vendar je historično krščanstvo proces stalnega spoprijemanja moči institucije in svobode evangelija, obeh polov, ki ju utelešata v pracerkvi lika Petra in Pavla, ki sta strukturna lika krščanske cerkve.

Tristo let je imel evangelij prednost pred institucijo. Povsod po rimskem cesarstvu, še v božjih templjih in cesarskih palačah, zaporih in katakombah, so postavljali kristjani križ kot znamenje svobode, pomiritve, ljubezni, bratstva. Potem se je krščanstvo spremenilo v državno vero. Povezava z državo mu je prinesla prerogative in privilegije, moč, gospostvo, bogastvo: a tudi sovraštvo podrejenih. Naj vas spomnim na širjenje krščanstva z ognjem in mečem, na križarske pohode in na vojne za podrejanje in iztrebljanje narodov v znamenju križa, na boje za premoč med papeži in cesarji, na gospodovalno zahtevo cerkve po dveh mečih, na preganjanje krivovercev, na osvajanje novega sveta »najbolj krščanskih kraljev«, na izbrisanje prastarih visokih kultur človeštva.

Spomnim naj vas na padec evropskih ljudstev v barbarstvo dveh svetovnih vojn, splošno izvrševanje množičnega poboja, česar niso počeli le fanatiki in ateisti, temveč pri čemer so sodelovali milijoni dobrih obiskovalcev cerkve, kristjani, katerih družine so stoletja pripadale rimo-katoliški, evangeličansko-reformirani ali rusko-ortodoksni cerkvi. Naj vas spomnim na državno krščanstvo, ki je še v našem stoletju izročalo socialiste in komuniste zaporom in smrti, na molčanje cerkve ob zatiranju ljudstev z diktaturo, če so bili očuvani institucionalni interesi.

Naj vas spomnim na politiko moči in interesa političnega katoličstva in protestantstva, kar je pokvečilo evangelij o Jezusu v politično ideologijo, ki obtožuje socialistične države zatiranja veroizpovedi, svobode tiska in mnenja, a hkrati je v demokratičnih državah samo politično represivno. S parolo »svoboda ali socializem« netijo vodilni politiki sovraštvo, sproščajo instinkte množic. Pri tem vedo, da niso bili kristjani prvi v boju zoper izkoriščanje množic, temveč socialisti in komunisti.

Ni moja dolžnost, da obtožujem. Ugotavljam le dejstva zgodovine, ki jih morajo razrešiti kristjani in marksisti, ker so predpostavka odprtega in svobodnega dialoga. Sveta danes ne moremo več deliti na božje gospostvo in hudičevo kraljestvo. Kako nepomirljivo si stojita nasproti krščanstvo in marksizem; zgodovina njune destruktivnosti je hkrati zgodovina kreativnosti; njeno zanikanje bi popačilo zgodovino.

Pavlova vizija človeštva, ki ne pozna v Kristusu niti gospodarja niti služabnika, ki zahteva enake pravice za moškega in žensko, ki ne dopušča boja med ljudmi zaradi rase ali nacionalnosti, je sprožila zgodovinsko svetovni proces osvo-

bajanja, čeprav so živeli evangelij stoletja le posamezni kristjani, pogosto brez ali zoper institucijo.

Proces osvobajanja človeštva ni le delo političnih in socialnih revolucionarjev. Odprava suženjstva, prodor demokratičnih svoboščin, boj za socialno pravičnost, za nacionalno neodvisnost in zoper diskriminacijo ras, zoper kolonializem in tuje gospostvo, za žensko emancipacijo, za izenačitev tretjega sveta — vse to je zasnovano v etosu krščanske humanosti. Učinkovalo je v vsej dezorganizaciji in reorganizaciji zgodovine, čeprav je sledil socialen prodor šele s pritiskom velikih političnih gibanj. Za kristjane je to pričetek božjega gospostva, ki živi kot prerokovanje v zgodovini izraelskega ljudstva.

Ta vidik zgodovine zavrača obtožbo, da je krščanstvo ustvarilo svetu le ozko skorjo civilizacije, ki se je razpočila med vulkanskimi socialnimi izbruhi v 20. stoletju v tisoče koščkov. Postavlja pa tudi socializem in komunizem v ambivalentno dvojno vlogo v zgodovini. Odločilno sta spremenila človeštvu pot, vendar sta jo tudi prepojila s krvjo in solzami in si prislužila obtožbo globokosežne odtujitve ljudi.

RAZPRAVA O ETIKI: NJENA VLOGA V DIALOGU

Dvatisočletna zgodovina krščanstva se zaključuje in z njo, tako vse kaže, arhaična predzgodovina svetovne religije. Z rastočo zapletenostjo evolucija razgrajuje hierarhične strukture moči in gradi iz cerkvene osnove in iz družbenega obrobja strukturo cerkve, ki temelji v interkomunikaciji. Institucija in evangelij ostajata pola enotnosti. Vendar stopa evangelij v napetosti z močjo institucije v novo stopnjo svobode. Ostanki arhaičnih struktur gospostva izumirajo. Civilna in cerkvena avtoriteta, ki sta se pri izvrševanju oblasti kljub rivalstvu medsebojno podpirali, se umikata na svoja področja moči. Cerkev se osvobaja vsakršne strukturne vezanosti na konkretne družbene skupine. Etos krščanske humanosti postaja kritična instanca v političnem in socialnem delovanju. Evangelij svobode, ljubezni, bratstva je radikalna odločitev za socialno in humano družbo.

V krščanski cerkvi se je prebudila nova zavest odgovornosti za bodočnost družbe. Teologija osvoboditve se bori v rimo-katoliški cerkvi za biblično istovetnost. Etos krščanske humanosti postaja potrdilo uporu zoper izkoriščanje in podložništvo sestradanih množic latinske Amerike. Postaja obtožba velikih gospodarskih koncernov v bogatih industrijskih deželah.

V Italiji, Španiji, Franciji se širi gibanje »kristjani za socializem«. Za kristjana je marksizem teoretično-praktičen instrument za analizo družbenih struktur, za strategijo pri spreminjanju sistema. Politično sodelovanje socialistov in komunistov je za te kristjane neproblematično, v kolikor gre za boj zoper revščino in izkoriščanje.

V latinski Ameriki zahteva velik del škofov obsežno humanizacijo in socializacijo te celine. Marksizmu očitajo, da je spremenil cerkev v podaljšek komunistične politike. Močan impulz za mir in socialno pravičnost je dela mirovna enciklika papeža Janeza XXIII., »Pacem in terris«, kot tudi enciklika o napredku papeža Pavla VI., »Populorum progressio«.

Cerkveni ekumenski svet zahteva konec vsakršne rasne diskriminacije. Nacionalnim osvobodilnim gibanjem v Afriki daje humanitarno pomoč. Cerkev je za škofe nadnacionalna. Ne more prevzeti nikakršne vloge za krepitev političnih interesov in moči. Tudi nasprotij ne more emocionalno nabiti z religiozno motivacijo in zaostrovati polarizacijo. Povsod v krščanskem svetu, predvsem med mladimi, se oblikujejo jurišne čete za boj zoper diktaturo in represijo.

Pavlovo društvo je forum nadstranskarske interkomunikacije in interdisciplinarnega dialoga v napetostnem polju nasprotujočih si družbenih sistemov, političnih ideologij in socialnih utopij, ki danes medsebojno propadajo. Ni množično društvo, a njegov veliki kongresi so vzbudili mednarodno zanimanje. Poročila dosegajo danes 3000 visokih šol in univerz v 138 deželah. Cilj društva je, da popelje ljudi iz ideoloških taborov v skupnost, da bi skupaj z znanostjo in vero kot kritičnima instancama razvijali etična merila, učinkovito delujoč sistem višjih vrednot in ciljev.

Za Pavlovo društvo človek ni le objekt zgodovine, temveč tudi delujoč subjekt. Danes je vodja in vodnik evolucije. Z duhom, znanostjo in tehniko je ustvaril nov svet, ki spreminja tudi njega. Zavestna evolucija zahteva alternative, racionalne posege, za katere manjkajo etični potokazi. Tradicionalne miselne in vrednostne predstave so izgubile precej svoje obveznosti. Pavlova družba išče v etosu krščanske humanosti kritično instanco za etične vrednostne in smoterne predstave političnih in socialnih utopij bodočnosti, hkrati pa imperativ za jutrišnjo socialno in humano družbo.

Tako postane razvidna pomembna vloga razprave o etiki v dialogu kristjanov in marksistov. Postavlja vprašanje človeka, kaj on je in kaj naj bo. Vprašanje o smislu človeškega delovanja, vrednosti posameznika, osebnosti v toku zgodovine.

Že leta trajajoči dialog, ki ga vodijo kristjani z marksisti v Pavlovem društvu, je razkril gibanje v nasprotnih smereh. Krščanski teologi so se odmaknili zgodovinsko preživelemu, družbeno neučinkovitemu personalizmu in subjektivizmu, medtem ko so pričeli marksistični filozofi na novo vrednotiti človeka kot posameznika in osebnost. Tako kristjani kot marksisti se danes bore za antropološko totaliteto.

Krščanski teologi se danes zavedajo naslednjega: človek, njegova totaliteta, je postavljen v široko področje povezav, interferenc, medsebojnega učinkovanja dopolnjujočih in nasprotujočih si polov.

Vse človeštvo predstavlja izjemno biogenetično, fenotipsko-kulturno, socialno-kulturno raznolikost in izjemno enotnost, iz česar izhaja velika posamična, etnična, kulturna, socialna in historična raznovrstnost. Človek ni le animal rationale. Je predvsem animal sociale. Živi v velikih povezavah okolja, kulture, družbe, jezika in vsakdanje prakse. Še v genetski strukturi ga določa generacija pred njim. Od rojstva do smrti je človeško življenje obkroženo s socialno-ekonomskimi in kulturno-historičnimi strukturami družbe, ki dokaj omejujejo njegovo mišljenje in delovanje.

Nasprotno pa marksistični filozofi vedno bolj totaliteto človeka dojemajo tudi v enkratni vrednosti posameznika, osebnosti. Etične kategorije, moralne norme in načela veljajo še naprej za odsev konkretnih socialno-ekonomskih razmerij. A zgolj v poslednji instanci. V visokorazvitih deželah so povezave etike in poli-

tične ekonomije, morale in socialne ekonomije za marksistične filozofe izredno zapletene. Medsebojno razmerje se še naprej raziskuje. Humanizem velja za etično načelo. Etika mora izpolniti samostojno filozofsko nalogo pri izdelavi teorije osebnosti, o cilju in smislu življenja. Etiki se priznava bolj ali manj relativna samostojnost.

Marksistična filozofija je pred problemom, da je antropološki osnutek Karla Marxa, ki je skušal dojeti produkcijo in reprodukcijo družbenega človeka s pojmom »človeka kot rodovnega bitja«, presežen zaradi napredka znanosti. Takratna znanost je razpolagala le s pojmom energije. Karl Marx je lahko dojel filozofijo, etiko, moralo, religijo le z vidika »sil«, vse kar je bilo cerebralne ali kulturne narave pa je moral razvrednotiti kot »nadstavbo«. Današnja znanost pozna z oznako informacije gospostvo idej, pa tudi etične in religiozne strukture kot stvarnost organizatorične narave.

Odločilen problem v dialogu kristjanov z marksisti je antropološka totaliteta. Če priznajo marksistični filozofi etične kategorije, moralna načela in norme kot realiteto v človeku, kot so za krščanske teologe danes nekaj resnega mehanizmi socialno-ekonomskih struktur, potem je odprta pot za obsežen krščansko-marksističen dialog. Znanost o človeku ni na svoji najvišji stopnji niti samo v krščanstvu niti samo v marksizmu.

Pavlova družba predlaga, da razložimo v sodelovanju z biologi, kemiki in fiziki, kibernetiki, psihologi, etnologi in ekologi, zgodovinarji in sociologi razmerje med antropologijo posameznika in kulturno ter socialno antropologijo, ki temelji na »človeku kot bitju roda« in sociologiji, v kateri je človeška družba vidna kot fenomenalen sistem, ki je opremljen s samoproducirajočim in samoreproducirajočim generativnim sistemom.

Filozofi so svet interpretirali. Pomembno pa je, da ga spremenimo. Karl Marx ima prav. Težava je le, da se sveta ne da spremeniti brez spremembe človeka, človekove politike pa se ni moč zamisliti brez teorije človeka.

POLITIČNO UDEJSTVOVANJE IN ESHATOLOŠKI ZADRŽKI

Kristjan danes ne more stati na robu zgodovine. Etos krščanske humanosti zahteva odločno zavzemanje za socialno in humano družbo. Pri tem se kristjan sreča z alternativami polnimi nasprotij.

Na eni strani ne more optimistično verjeti, da se bodo njegove najvišje vrednote uresničile kar same, da bo božja previdnost ali logika zgodovine sama zmeraj vse stvari pravilno usmerjala. Molilni mlini niso nadomestilo politični odgovornosti, pridige o splošni človekoljubnosti nobeno nadomestilo socialnemu zavzemanju. Po drugi strani ne more žrtvovati realne sedanjosti za utopijo bodočnosti. Ne more si odvzeti svobode, da uresniči vrednote, v katere veruje, zdaj in tu. Ne more pridigati sovraštva in nepomirljivosti. Ne pozna absolutnega sovražnika. Tudi smrtni sovražnik ostane človek. Kristjan se ne bori za politično in socialno ideologijo: stoji zoper vsako ideologijo na strani tlačenih proti tlačiteljem.

Eshatološki pridržek vsakega kristjana pred vsako politično in socialno utopijo bodočnosti je tudi njegov DA in NE za sodelovanje s komunisti.

K dialogu med krščani in marksisti na XVI. svetovnem filozofskem kongresu

P. N. FEDOSEEV, stalni član Akademije znanosti ZSSR

Dialog med krščani in marksisti predpostavlja priznanje diferenc v ideoloških pozicijah in pripravljenost sodelujočih, da zoperstavljajo svoja prepričanja v vprašanjih vzajemnega interesa. Po mojem se mora diskusija ukvarjati ne samo s teorijami, z dogmami in verami, ki delijo različne ljudi v politične in verske organizacije, ampak tudi s fundamentalnimi problemi, ki zadevajo vse nas in s tem vitalne interese in usodo vsakega posameznika.

V teh mejah dialog med krščani in marksisti ni samo debata med ateisti in verniki. Je diskusija državljanov z različnimi ideološkimi prepričanji o nekaterih temeljnih vprašanjih civilnega, posvetnega življenja.

Precenjevanje pomena filozofskih in ideoloških vprašanj na škodo socialnih lahko samo ovira vzajemno razumevanje in sodelovanje ljudi, ki imajo dobro voljo in so različno usmerjeni v svetovnem nazoru.

Katera so vprašanja, ki bi lahko bila plodna za diskusijo med marksisti in krščani?

Po našem mnenju sta postala problem ohranitve mednarodnega miru in državna skrb za svetovno varnost dokončno skrajno pomembna. Od rešitve tega problema je odvisen ne samo socialni napredek, ampak tudi resnična ohranitev človeštva. Vojaške akcije so vedno potekale z destruktivnimi orožji. Glede na današnje razmere, bi uporaba sodobnih znanstvenih in tehničnih vojaških dosežkov v vojni ogrozila celotno civilizacijo in človeški obstoj sam. Globoko smo prepričani, da je danes svetovni mir med najvišjimi in najpomembnejšimi človeškimi in etičnimi vrednotami. Zato je današnja politična situacija v rokah državnikov in javnih osebnosti, znanstvenikov in umetnikov, ne glede na njihovo stališče do religije in vere; najtežja in največja odgovornost, ki jo je svet kdajkoli poznal je odgovornost za usodo človeštva, za življenje in srečo ljudi. Zavedamo se, da je orožje množične destrukcije smrtna grožnja za vsakogar in ne dela nikakršne razlike med verniki in ateisti.

Udeleženci sedanjega dialoga ne morejo pomagati, če upoštevajo, da so danes misli in aktivnosti stotih milijonov navadnih ljudi namenjene ohranitvi miru na Zemlji. In noben realistično misleč človek ne more zanemariti te močne sile sodobnega sveta, tj. miroljubnih prepričanj in socialnih teženj delovnih ljudi. Zato menimo, da je treba mednarodno politiko utemeljiti na željah ljudi in gibanj

v korist miru. Nikakršne razlike, kot filozofske, religiozne ali druge, ne bodo preprečile ljudem dobre volje, da bi se konsolidirali in vzajemno razumevali ter sodelovali v korist človeštva. V tem primeru leži glavna delitev ne med ateisti in verniki, marksisti in krščani, ampak med zagovorniki miru, vzajemnega koristnega sodelovanja med ljudmi na eni strani in nasprotniki mednarodnega popuščanja, hujskači oboroževalne tekme in vojne histerije na drugi strani.

Da bi človeštvo preživelo in se razvijalo — da ne bi zgorelo v ognju atomske vojne — nima nobene druge izbire kot popolno priznanje in osnovanje miroljubne koeksistence med državami z različnimi družbeno-političnimi sistemi.

Dosledna zunanja politika in dejavnosti Sovjetske zveze in drugih socialističnih dežel, vse miroljubne sile Zahoda in Vzhoda so prinesle popuščanje. Zagovorniki miru verjamejo, da je potrebna radikalna sprememba meddržavnih odnosov, osnovanih v letih »hladne vojne«, ko so agresivni krogi upoštevali vojaško silo kot edino sredstvo v reševanju mednarodnih odnosov.

Aktivnost, namenjena razvijanju in krepitvi procesa popuščanja, in doseženo vzajemno koristno sodelovanje med ljudmi je skrajno humana in visoko moralna. Vodi h konsolidaciji svetovnega miru, uteleša vedre želje in stremljenja ljudi.

Marksisti poudarjajo, da prava atmosfera pripravljanja na novo vojno, hujskanje vojne histerije, rast militarizma omejujejo ustvarjalno silo človeškega razuma, tlačijo humane elemente v človeku, povzročajo, da se obrača k slepemu orožju sile, ki je nasprotna napredku, in pri tem inhibirajo progresiven razvoj humanosti. Po drugi strani pa sodelovanje v boju za zmago principov miru in prijateljstva med ljudmi pospešuje razvoj osebnosti in vse, kar je humanega in plemenitega v človeku.

Za krepitev miru je primarno in odločilno, da se zaustavi oboroževalna tekma, posebej oboroževalna tekma jedrskih orožij. Prekletstvo jedrskih orožij in aplikacija krepitve v mednarodnih odnosih, boj za razorožitev so bili in so še poglavitne vzorčne linije krepitve miru.

Hkrati je nemogoče prezreti, da v sedanjosti še vedno obstajajo teorije, ki ne pospešujejo, ampak celo nasprotno, ogrožajo ohranitev miru. Vsakdo lahko najde zase duha v teh konceptih, razvrščenih od pridigarske vojne kot elementa domnevne obnove zdravja človeštva, priznavanja vojne kot večnega zakona človeške eksistence do pesimističnega fatalizma, ponižne pokorščine neizogibnemu zlu vojne. Antihuman, filozofsko inkonsistenten je koncept, v skladu s katerim vzroki vojne izvirajo iz narave človeka: njegova naravna bojevitost, »potlačena agresivnost«, »militaristični instinkti« itd. Zlasti nevarna je teorija, po kateri bi bilo povečevanje orožja koristno za svetovno »ravnotežje« in ohranitev miru. Evidentno demagoško napačen karakter imajo koncepti, ki ugotavljajo, da vojaška produkcija opogumlja ekonomsko rast in naraščanje zaposlovanja. Vzporedno s tem živi ideja samoodtujitve od udeležbe v reševanju mirovnega problema, ki se v sedanjih okoliščinah vedno izkaže kot sredstvo faktične podpore in opogumljanja sil agresije in vojne.

Resnični humanizem ne zahteva samo obsodbe vojne, ampak tudi realen boj proti vojni nevarnosti.

Plani razvoja in razvoj novega jedrskega orožja, t. i. nevtronske bombe, nevarno ogrožajo človeštvo; ti plani so razloženi glede na »vojaško ravnotežje«,

»varnost«, »boj proti sovjetskemu ogrožanju«, itd. V resnici pa je to nadaljevanje kriminalne politike hujskanja oboroževalne tekme, ki je daleč od tega, da bi bila v interesih delovnih ljudi, ampak je koristnejša za kompleks vojaške produkcije.

Mir je vedri ideal socializma. Prva socialistična država na svetu, sovjetska Rusija, je bila rojena s pozivom za mir, njen prvi državni akt je bil »dekret o miru«, podpisal ga je V. I. Lenin. Od tedaj naprej je sovjetska država dosegla trajno demokracijo in prav mir je politični smoter in aktivno bojevanje zanjo. Naša ustava je razglasila načelo miroljubnega sodelovanja med državami z različnimi družbenimi sistemi za vodilno nit naše zunanje politike.

Mnogo cerkvenih dostojanstvenikov, med njimi tudi papež Pavel VI., je znova in znova poudarjalo njihova prizadevanja za mir. Podčrtali so tudi nujno potrebo po pripravi določenih ukrepov, da bi rešili socialne, ekološke in druge probleme.

Zdi se povsem možno doseči neko sodelovanje med krščani in marksisti v korist celotnega človeštva. Spodbujanje tega sodelovanja je lahko v dialogu krščanov in marksistov, ki poteka že nekaj časa.

Za zdaj težko predlagamo popolnoma izdelan in detajlen program aktivnega sodelovanja med marksisti in krščani s ciljem zagotoviti mir in sodelovanje med ljudmi. Ukrepi za okrepitev svetovnega miru in varnosti so lahko različni, raznotero razvrščeni od radikalnega, kot je popolna razorožitev, urejena z efektivno mednarodno kontrolo, do nekaterih bistvenih korakov, čeprav zadevajo le del problema, kot je omejevanje strateškega orožja, prepoved jedrskih poskusov v vseh državah, nejedrske cone, zmanjšanje vojaških sil v srednji Evropi itd.

Države, ki so podpisale »helsinško listino«, ne bodo prve uporabile jedrskega orožja proti drugim državam; to je bila iniciativa Sovjetske zveze in drugih socialističnih držav varšavskega pakta. Vendar zahodne države zavračajo sprejetje tega predloga.

Še vedno bi bilo najbolj pomembno doseči soglasje v problemu, kot je preprečiti jedrsko katastrofo. Nadaljnji razvoj ekonomskih odnosov, ki bi postali plačilna kupčija za obe strani, je izredno pomemben, tako kot je, na primer, eliminacija vsakršne trgovinske diskriminacije, krepitev znanstvenega, tehnološkega in kulturnega sodelovanja, združitev naporov za rešitev nujnih svetovnih problemov itd.

Razvoj in izvrševanje dobro usklajenih prizadevanj za ohranitev miru po vsem svetu je v območju kompetenc mednarodnih organizacij in vlad. Zasedanje generalne skupščine Združenih narodov o razorožitvi je bilo nedavno tega. Smoter znanstvenikov in javno znanih osebnosti je pomagati sprejemati ukrepe, radikalne in neradikalne, prispevati k popuščanju mednarodne napetosti in h krepitvi miru po vsem svetu. Njihov boj proti razširjanju vsakršnih teorij ali idej, ki opravičujejo oboroževalno tekmo ali zagovarjajo vzajemne koristne trgovinske odnose, je posebej pomemben. Tako ne bi bilo več nezaupanja med ljudmi ali kakršnekoli dejavnosti, ki zagotavlja dobičkarsko sodelovanje med državami.

Za ohranitev človeštva bi morali biti problemi, s katerimi se spopadamo, kot so naravna sredstva in njihovo izkoriščanje, popolnoma rešeni in premišljeni. Hiter industrijski razvoj lahko, če ni zagotovljena zaščita narave, ustvari razmere, ki so nemogoče za človekovo življenje in preživetje; celo več, naravna sredstva bodo izkoriščena, in ne samo prihodnji rodovi, tudi naši sodobniki bodo postali

žrtve tega opustošenja. Tako se dandanašnji humanizem ukvarja z obema problemoma: s problemom odnosov med ljudmi in problemom človekovega odnosa do narave. Zelo se zavedamo dejstva, da zaščita narave in konsolidacija prizadevanj za zavarovanje njene kontaminacije in izčrpanja, ni preprost problem. Njegova rešitev vključuje velike stroške za odpadne sisteme in strogo ekonomijo izkoriščanja naravnih sredstev. To v usmeritvi nasprotuje interesom dobičkarjev. Tu je tudi vzgojni videz tega problema in udeleženci tega dialoga lahko veliko prispevajo k njegovi obdelavi. V mislih imam vzgojo ljudi v ljubezni in skrbi do narave v imenu človeka, zaradi njegove sedanje blaginje in bodoče sreče.

Socialni problemi, ali kot jih tudi imenujejo problemi socialne pravičnosti, so skupnega in velikega interesa. Dialog med marksisti in krščani lahko zajame široko vrsto teh problemov. Vendar naj bo tu poudarjeno, da ni lahka naloga najti v različnih družbenih in političnih sistemih skupno osnovo ali pa priti do določenega zaključka. Vendar so dialogi o teh problemih končno zelo koristni, ker bolj pomagajo odkriti in primerjati različna stališča, kot pa doseči neki ideološki ali socialni in politični kompromis. Nikakor nas ne zanimajo napačna mnenja o različnih družbenih in političnih sistemih. Tukaj nas vse zanima nepristranski odnos do realnih dejstev.

Med socialnimi problemi (ali problemi socialne pravičnosti) je eden skrajno pomemben. To je problem eliminacije pogojev, ki omogočajo eni socialni grupi eksploatirati delo večjega dela populacije. Naše trdno prepričanje je, da je eliminacija eksploatacije potreben pogoj za dosego svobode in zagotovitve človekovih pravic. Socialna enakost ima prioriteto. Marksizem jo je dokazal teoretično, medtem ko so izkušnje Sovjetske zveze in številnih drugih držav potrdile v praksi, da je socializem pot za doseganje te enakosti.

Zgodovina carske Rusije in nekaterih drugih držav nas uči, da je eksploatacija neizogibna tam, kjer vladajo zelo bogati, v rokah katerih je koncentrirana velika ekonomska moč. Zgodovina vseh generacij dokazuje, ne glede na politični sistem in državno organizacijo družbe, da je sila lastnikov najmočnejša.

V zadnjih desetletjih so se oblike kapitalistične lastnine substancialno spremenile. Individualne lastnike in podjetnike so zamenjale korporacije in državni monopoli. Mednarodne monopolne kompanije in korporacije so pozneje imele vse večjo vlogo. Vendar je razredna eksploatacija še vedno ostala in dobički so vedno večji. Spremenile so se samo oblike eksploatacije, namreč: sistem grupne eksploatacije je bil nadomeščen z individualnimi šefi; tako skrivajo in kamuflirajo dejansko izkoriščanje.

Kjer je interes kapitala pridobivanje, je maksimalni delež v vsakršnem dobičku prevladujoč. To v svoji usmeritvi neizogibno in ponovno prinaša krize in pretrese v državni ekonomiji, naraščanje nezaposlenosti, inflacijo in druge gospodarske nadloge, katerih breme nosijo delovni ljudje.

Skozi stalen in dolg boj ljudje različnih družbenih plasti prisiljujejo kapital k nekaterim koncesijam. To pojasnjuje, zakaj se širijo politične pravice in svoboda, zakaj se opaža določena rast življenjskega standarda ljudi.

Še vedno pa ni zagotovljena pravica do dela, ki je življenjsko pomembna, ker bi to bilo proti temeljnim interesom samega kapitala. Zagovorniki tega sistema verjamejo, da je 5-odstotna nezaposlenost povsem naravna. Toda, kaj je teh pet

odstotkov, če začnemo o njih premišljevati? V državi s približno 100 milijoni ljudi zaposlenih v tovarnah bi bilo nezaposlenih pet milijonov. Njihove družine s člani vred bi štele najmanj 15 milijonov. Težko je verjeti, da bi teh 15 milijonov ljudi gledalo na svoj katastrofalen položaj kot na naraven in legalen pogoj za ekonomsko vodilno grupo in neomejeno bogatenje.

Marksisti menijo, da sta odsotnost eksploatacije in pravica do dela dva temeljna in prva pogoja za svobodo človeka, njegov globok razvoj in družbeno dejavnost. Naše izkustvo je pokazalo, da je doseganje tega potreben pogoj, ki dovoljuje delovnim ljudem pridobivanje polne moči v državi. To bo končno rezultiralo v priložnosti uživanja političnih pravic in realne svobode. To je novi tip demokracije, novi tip človekovih pravic, ki ni vedno povsem jasno razumljen in ki je najbolj na splošno napadan v državah s tradicionalno demokracijo, v kapitalističnih državah. Mi smo zagotovo zainteresirani za širjenje korektnega razumevanja tega novega tipa demokracije v teh državah.

Nobenemu ne bomo poskušali vsiliti našega socialističnega demokratičnega načina življenja. Hkrati se ne moremo zadovoljiti s poskusi vsiljevanja buržoaznega načina življenja, buržoazne interpretacije, svobode in človekovih pravic. Priznanje teh načel, kar se nanaša na udeležence, zadeva enega izmed temeljnih pogojev za plodovit dialog.

Naša želja po sodelovanju s krščani ni omejena z omenjenimi problemi. Naš namen je doseči vzajemno razumevanje v obsodbi rasne segregacije in neokolonializma, pomagati ljudem v razvijajočih se državah, eliminirati lakoto in nepismenost ter reševati mnoge druge akutne, globalne probleme, ki kljubujejo našim sodobnikom.

V skladu z zelo previdnim izračunom 800 milijonov ljudi ne zna niti brati niti pisati, poldruga milijarda jih je prikrajšana za medicinsko pomoč. Ogromne množice ljudi (ducati milijonov) so nezaposlene.

Toda vojaški stroški so dosegli nezaslišano raven in še naraščajo, medtem ko se občutljiv proces popuščanja, ki lahko usmerja velike dosežke v miroljubne uporabe, težko upira njegovim antagonistom in nasprotnikom.

Sedanji mednarodni položaj kliče po združitvi prizadevanj vseh sodelujočih ljudi dobre volje, da bi uredili najvitalnejše in najnujnejše probleme sedanjosti.

Prepričani smo, da si združitev naporov za dosego miru, demokracije in družbenega napredka bolj in bolj pridobiva pomembnost.

Naši gostje

K teoriji Estetskih* komunikacijskih delovanj/dejanj**

SIEGFRIED J. SCHMIDT

1. PREDHODNE OPOMBE

Naslednji preudarki obnavljajo v najkrajši obliki argumentativno povezavo, ki sem jo izčrpno prikazal v knjigi, ki izide v kratkem (Schmidt, 1979)[1]. Cilj teh preudarkov je razviti komunikativno usmerjeni model estetičnosti, kontrastivno k tekstno usmerjenemu modelu poetičnosti W. A. Kocha.[2]

Da bi lahko vsaj v osnovah skiciral ta model, se ne morem komentirajoče ukvarjati še s Kochovim. Če razumem Kochov model, so med najinima sicer dokaj različnima nastavkoma tudi stičišča (cf. s. 18, 21, prip. 5). Nejasno pa mi je kljub vsemu ali si tudi Koch prizadeva »... za manj moteno razmerje do konkretnih problemov, do 'empirije' ...« (prip. 102), za isto kot naš[3] trud, da bi zgradili Empirično literarno vedo in razvili kolikor se da razviden, ne »pretirano-tehnološki« strokovni jezik.[4]

2. *TEŽAVE RAZMEJITVE*

Zame je osrednja težava, kako zadostno razmejiti in strukturalno kot tudi funkcionalno označiti celotno področje socialnega delovanja, imenovano »umet-

---

* Pojmi, ki so definirani kot termini v Schmidtu (1979), so pisani z veliko začetnico (npr. Estetski, Literaren, Empiričen, Komunikativen). — Nedefinirani pojmi so v »...«, od drugih avtorjev prevzeti v '...', (eni so v °...°, ni pojasnjeno, kaj to pomeni).

** Objavljena razprava predstavlja osnovo predavanja, ki ga je imel S. J. Schmidt, profesor na Univerzi v Bielefeldu (ZR Nemčija), na povabilo Estetske sekcije Slovenskega filozofskega društva dne 3. 11. 1978 na Filozofski fakulteti v Ljubljani. (Op. red.)

[1] Grundriss der Empirischen Literaturwissenschaft. 1. Hb.: Theorie Literarischen Kommunikativen Handelns (v pripravi).

[2] Cf. Koch, v tem zvezku s. 3: »Poetičnost temelji potemtakem (...) v tekstnih lastnostih ...«.

[3] °Naš° se veže na člane Bielefelder Arbeitsgemeinschaft Literaturwissenschaft. P. Finka, W. Kindta, S. J. Schmidta, J. Wirrerja in R. Zobela, ki od l. 1973 — deloma s podporo DFG — pripravlja celostno predstavitev Empirične literarne vede.

[4] Kakšna je videti takšna Empirična literarna veda, se le s težavo razbere iz predloženega fragmenta teorije Literarnega komunikacijskega dejanja/delovanja; glej izčrpno (Schmidt 1979). Če se še zmeraj čutim izpostavljenega glede razvijanja teorije in pri terminologiji Kochovi obsodbi, naj presodijo W. A. Koch in bralci.

nost«, v okviru družbe od drugih področij socialnega delovanja. V tem je razlika v primerjavi s Kochom in zastopniki t. i. lingvistične poetike, za katere je osrednja težava estetike in poetike predvsem kontrastivno določanje estetičnosti oz. poetičnosti »umetniških del« ali »tekstov« do drugačnih »objektov«. V nadaljevanju bo ta težava očrtana, a še ne dokončno rešena. Težišče sledečih preudarkov je v vprašanju, kako lahko pridobimo iz razmejitvenih težav nove ali vsaj plauzibilne aspekte, če jih (težave) opazujemo z empirično-pragmatičnih in komunikacijsko usmerjenih gledišč.

Cilj sledečih preudarkov je pokazati, da lahko govorimo o estetičnosti in poetičnosti le glede na celoten sistem delovanj/dejanj in njih kontekstov, ki zapolnjujejo sistem Estetske komunikacije.

3. *DRUŽBA KOT SISTEM KOMUNIKACIJSKIH SISTEMOV*

Z lingvističnimi, komunikacijsko teoretičnimi in sociološkimi deli zadnjih let (povezanimi z imeni kot U. Mass in D. Wunderlich, H. Reimann in G. Maletzke, N .Luhmann in J. Habermas) je postalo jasno, da lahko teoretično obnovimo pomembne aspekte konstelacij dejstvenih lastnosti /dejstev/ stvari (Schverhaltskonstellationen), kot jih označuje koncept 'družba', z aspektov, kot so »komunikativno delovanje« ali »komunikacija«. Pri teh preudarkih izhajam iz domneve, da si je smiselno predstavljati družbo kot zapleteno strukturo, ki jo sestavljajo »sistemi socialnih komunikacijskih delovanj/dejanj«, ki so v njih med seboj razločevani. Struktura in vloga takšnih »sistemov komunikacijskih delovanj/dejanj« sta zaradi historičnih razvojev v različnih družbah večinoma institucionalizirani in s »pravili« in »konvencijami« stilizirani na nacionalni in pogosto tudi internacionalni ravni.[5]

Govor o »sistemih« se opira na sistemsko-teoretično jezikovno rabo v sociologiji.

Po tej morajo *sistemi* izpolniti med drugim tele pogoje:

a) morajo biti strukturirani;

b) razvidna mora biti relativno stabilna meja pri zunanje-notranje-razločevanju, da lahko v njih delujoči prepoznajo sisteme in jih razmejijo od drugih;

c) družba jih mora sprejeti in imeti morajo vlogo v njej.

Takšne sisteme lahko na ravni hevrističnega predhodnega preudarjanja klasificiramo s pomočjo oznak, ki so se izoblikovale v zgodovini: na primer »politika«, »gospodarstvo«, »znanost«, »kultura« itd. Vsakega lahko še naprej razdelimo na »konstitutivna področja«, na primer *kulturo* v: »vzgoja in izobraževanje«, »religija«, »umetnost« itd.; ta »konstitutivna področja« lahko razdelimo še naprej na »elementne sisteme«, na primer *umetnost* na določene umetnostne oblike s tradicionalnimi oznakami, kot kiparstvo, slikarstvo, literatura, glasba, ples itd., pri čemer ene oblike v teku zgodovine izginjajo, druge se pojavijo in se lahko integrirajo v sistem (npr. fotografija). Po teh delitvenih gledišči imenovane in med

[5] Pojma °pravilo° in °konvencija° uporabljam kot J. R. Searle (1979) in St. R. Schiffer (1972).

seboj razločljive družbene »sisteme komunikacijskih delovanj/dejanj« ali, na kratko, »komunikacijske sisteme« bomo ponazorili z diagramom 1.

Pri teh hevrističnih preudarkih izhajamo iz medsebojne korelacije »sistemov komunikacijskih delovanj/dejanj« kakor tudi vzpostavitvenih področij, in sicer enkrat v smislu, da (lahko) vsebujejo skupne »faktorje«[6], drugič v smislu, da (lahko) učinkujejo delovanja/dejanja v enem sistemu oz. področju na delovanja/dejanja v vsakokratnem (vseh) drugem sistemu oz. področju.[7]

Skupni faktorji so lahko, na primer, »konvencije«, ki jim pri delovanju/dejanju v določenem sistemu sledimo; to so lahko cilji delovanja, posebna sredstva delovanja itd.

4. EKSKURZ: K TEMELJNIM POJMOM KOMUNIKACIJSKEGA MODELA

V tem odlomku poskušam intuitivno opisati, katere faktorje naj upoštevamo pri modelni predstavitvi »komunikativnih delovanj/dejanj« (oz. »komunikacijskih delovanj/dejanj«).[8] *Komunikacijsko delovanje/dejanje* obstaja v tem, da usmerja organizem drug organizem na določen del njegovega interakcijskega področja s tem, da mu v smislu kognitivne bologije H. Maturana (1974) ponuja določene 'reprezentacije usmerjajočih interakcij' in pričakuje, da jim drugi organizem priredi v svojem kognitivnem področju 'opise'.

V nadaljevanju imenujemo takšne »reprezentacije usmerjajočih interakcij« *komunikatne baze/osnove*. Komunikatne osnove so 'predmeti' (v smislu Maturana), ki jih producira organizem A in ki jih spozna organizem B na osnovi strukture svojega zaznavnega aparata, kot tudi z uporabo »pravil« in »konvencij« (ki jih je B ponotranjil (internaliziral) v 'konsenznih usmerjajočih interakcijah') kot takšne predmete, katerim se je naučil prirejati kognitivne reprezentacije. Kot komunikatna osnova prepoznan predmet izpolnjuje vlogo, da usmerja B znotraj njegovega kognitivnega področja. Opišimo to vlogo: če kot komunikatna osnova zaznan predmet usmerja B znotraj njegovega kognitivnega področja, potem učinkuje ta komunikatna osnova za organizem kot komunikat.

Samo če so razvili organizmi vsaj delno analogno konvencionaliziran sistem 'komunikativnih opisovanj' (v smislu Maturana), to pomeni, če uporabljajo vsaj deloma ista »pomenska pravila« za komunikatne osnove, bodo pri B-ju tudi dejansko zaznane usmerjajoče interakcije, ki jih intendira A. Pri tem moramo računati, da sicer A ... »samoumevno predpostavlja, da je poslušalec z njim istoveten in torej poseduje ista kognitivna področja kot on (kar se nikdar ne zgodi) ...« (Maturana: 51), da pa lahko A le upa na temelju zaključenosti organizmov A in B, da bo primahnil B z izdelavo komunikativnih osnov k usmerjajočim interakcijam, ki jih intendira.

Komunikacijska delovanja/dejanja predpostavljajo torej, da obstajajo živi sistemi, ki med seboj interagirajo. Takšne žive sisteme imenujemo *»komunikacijski partnerji«* oz. *»komunikacijski udeleženci«*.[9] Komunikacijskim udeležencem moramo prirediti na osnovi njihove socializacijske zgodovine »sisteme predpostavljenosti«, to pomeni, da razpolagajo z različnimi jezikovnimi in »resničnostnimi znanji«, *igrajo* različne vloge, jih omejujejo določeni politični, ekonomski, kulturni, biografski pogoji zasledujejo pri svojih komunikacijskih delovanjih/dejanjih bolj ali manj jasne *»sporočilne«* in *»učinkovalne intencije«* itd. Komunikacijska delovanja/dejanja se dogajajo v *»komunikacijskih situacijah«*, s čimer označujemo časovno in

---

[6] Npr. finančni in etični faktorji na področju politike, gospodarstva, znanosti, kulture itd.

[7] Npr. politični vplivi na znanost, kulturo in gospodarstvo itd., ali religiozni vplivi na znanost, kulturo, politiko itd.

[8] Izčrpna analiza z definicijo vseh rabljenih pojmov je v Schmidtu (1979, pogl. 2).

[9] O °komunikacijskih *partnerjih*° je govor, če kontaktirajo udeleženci-posamezniki komunikativnih dejanj/dogajanj neposredno (npr. face-to-face-communication). Če sta obe strani med seboj nepoznani ali anonimni, je v nadaljevanju govor o °komunikacijskih udeležencih°.

krajevno določen zaznavni prostor (skupaj z delujočimi osebami, soprisotnimi objekti in sočasno ob komunikacijskem delovanju/dogajanju potekajočimi drugimi delovanji), kjer se komunikacijsko dejanje/delovanje dogaja.

Komunikacijska delovanja/dejanja niso osamljeni poteki, temveč sestavine obsežnejših družbenih povezav. Imajo predpostavke, vodijo k rezultatom, imajo konsekvence, so vezane ali jih vežejo z drugimi komunikativnimi in ne-komunikativnimi delovanji/dejanji. Uvodoma omenjene sporočilne in učinkovite intencije moramo jasno razločevati od »*komunikacijske strategije*«, ki dejansko krmari »realizacijo« in »recepcijo« komunikatov v »komunikacijski situaciji«. Z začrtom oz. uporabo »komunikacijske strategije« odloča komunicirajoči akant o obliki realizacije sporočilne in resničnostne intencije v komunikat. Pri tem moramo upoštevati, da se lahko »strategija spremeni v poteku produkcije komunikatne osnove, npr. s povratnim sporočilom komunikacijskih partnerjev, s spremembami v »komunikacijski situaciji« in še v čem.

»Komunikacijske strategije« ne nastajajo brez povezave in pogojev, temveč v okviru zapletene sopostavljenosti, v kateri je A v trenutku produkcije »komunikata«. To sopostavitev, ki jo kujejo družbeni in biografski razvoji kot tudi aktualna stanja, smo vpeljali zgoraj kot *sistem predpostavljenosti* in ga v tem smislu uporabljamo. »Realizacijo« komunikatne osnove razložimo intuitivno tako, da A iz njemu razpoložljivih sporedov elementov komunikatne osnove, pravil členjenja za takšne elemente in sporedov tematskih elementov izbere določene (»selekcija«) oz. najde nove elemente in pravila povezovanja in jih združi v kompleks (kombinacija«). Rezultat je komunikatna osnova, pri čemer predpostavljamo, da A pričakuje in misli/namerja, da lahko B-jeva raba komunikatne osnove kot »komunikata« izpolni njegove sporočilne in učinkovalne intencije.

5. *VPELJAVA POJMA 'ESTETSKO KOMUNIKACIJSKO DELOVANJE/DEJANJE'*

Za te preudarke izbrano komunikacijsko usmerjeno raziskovalno gledišče priporoča za določitev 'Estetskega komunikacijskega dejanja/delovanja' naslednjo temeljno hevristično predpostavko: komunikacijska dejanja/delovanja v družbenem vzpostavitvenem področju »umetnosti« se morajo ločevati od komunikacijskih dejanj/delovanj v drugih vzpostavitvenih področjih, tako po posebnostih komunikacijske izpeljave kot tudi po posebnostih tematskih komunikatov, če je »umetnost« res razlikovan družbeni komunikacijski sistem. Empirično-pragmatična usmeritev raziskave priporoča postavko, da upoštevamo pri določitvi tega, po čem so komunikacijski procesi in njihovi tematski objekti »estetski« procesi in objekti, nastavljenost in vrednotenje udeležencev komunikacije kot tudi časovno vezanost teh nastavitev in vrednotenj. Za definiranje pojma 'umetnost' ali, kot bomo rekli odslej, 'Estetska komunikacija' moramo zato vpeljati oz. uporabljati tip *pragmatične definicije,* s katerim lahko izrazimo, *da* predstavljajo, sprejemajo, ocenjujejo itd. komunikatorji z določenimi nameni in na temelju ponotranjenih Estetskih norm nekaj »kot estetsko«; kajti za razmejitev »Estetske komunikacije« od drugih komunikacijskih sistemov je, prvič, odločilno, *da* je za komunikatorje v določenih situacijah nekaj »estetsko« in »obravnavano kot estetski objekt«, ne pa to, *kaj* je v posameznem iz kakršnih že razlogov »estetsko«. Pragmatična definicija komunikativnih dejanj/delovanj na področju »Estetske komunikacije«, ki upošteva te preudarke, bi se lahko glasila takole:

D1 Estetsko komunikacijsko dejanje

Komunikacijsko dejanje/delovanje KD je za instance X, ki so udeleženci pri komunikacijskem dogajanju, Estetsko v komunikacijski situaciji, z drugimi besedami: KD je komunikacijsko dejanje, ki je usmerjeno na tematsko primarne komunikate,[10] *pri čemer so za X primarni komunikati ali drugi elementi komunikacijskega dejanja/delovanja ali celotno komunikacijsko dejanje/dogajanje Estetski na osnovi Estetskih norm, ki jih zastopajo.*

Na osnovi *D1* in sklicujoč se na pojem °komunikacijsko dejanje° (odsek 4) lahko pojasnimo Estetsko komunikacijo kot strukturirano množico dejanj/dogajanj z namenom, da se *producirajo, posredujejo, recipirajo* in *obdelajo* takšni komunikati oz. sama komunikacijska dogajanja, ki jih štejemo za estetska.

POJASNILA:

To pragmatično definicijo lahko empirično opremo na vrsto opazovanja, ki jih lahko brez težav ipeljemo in preverimo:

(1) V naši družbi (oz. v družbah, ki so naši podobne ali dostopne) obstajajo ljudje oz. skupine ljudi, ki producirajo objekte oz. izpeljujejo akcije ali vsaj vpeljujejo (skratka: predstavljajo družbeno aznavne reultate delovnih procesov), ki jih označujejo z imeni, ki sodijo po družbeni konvenciji v t. i. umetnostno področje (po tukaj rabljeni terminologiji: v področje Estetske komunikacije) (npr. »roman«, »komedija«, »simfonija«, »happening«, »plastika«, pas de deux« etc.). Te ljudi imenujemo *producenti Estetskih komunikatov.*

(2) V imenovanih družbah so ljudje oz. skupine ljudi, ki ocenjujejo zaznavne objekte, akcije, načrte dejanj/dogajanj in podobno, kar jim je ponudeno kot Estetski komunikat v najširšem smislu, prav tako kot Estetske komunikate in jih na najrazličnejše načine razmnožujejo in širijo oz. sami objekte in podobno zaznačijo kot Estetske komunikate in jih širijo kot take. Imenujmo te ljudi *posredniki Estetskih komunikatov.*

(3) V teh družbah so ljudje oz. skupine ljudi, ki komunikate, ki jim jih prezentirajo pod (1) in (2) označene instance kot Estetske, recipirajo kot Estetske komunikate (jih gledajo, slišijo, otipavajo itd.) oz. so zanje komunikati Estetski in jih temu ustrezno recipirajo. Te ljudi imenujemo *recipiente Estetskih komunikatov.*

(4) V teh družbah so ljudje oz. skupine ljudi, ki recipirane komunikate eksplicitno zaznačijo kot Estetske s pomočjo komunikatov, ki jih sami producirajo (to je, pišejo o njih »kritike«, jih »interpretirajo«, jih »prenašajo« v druge medije itd.). Imenujmo te ljudi *obdelovalci Estetskih komunikatov.*

Celotna množica dejanj, objektov, dogodkov itd., ki jih producirajo osebe imenovane v točkah (1)—(4) oz. skupine oseb, je vpeljana tukaj kot korelat termina 'Estetska komunikacija' in oblikuje raziskovalno področje teorije Estetskih komunikacijskih dejanj/dogajanj.

Celoten sistem Estetske komunikacije ugledamo kot socialen sistem delnih konvencij za producente, posrednike, recipiente in obdelovalce Estetskih komunikatov; zapletene konvencije te vrste vplivajo z njih širjenjem v socialnih institucijah na socializacijsko zgodbo/zgodovino vsakega posameznika in usmerjajo njegova pričakovanja glede njegovih primernih in uspešnih udeležb v procesu Estetske komunikacije.

Ponudena pragmatična rešitev definicije 'Estetskega' izpušča zavestno vsebinsko stran pojma ki jo lahko (in jo naj) empirično zapolnimo samo z raziskavami konkretnih potekov. Ta empirična polnitev se izvrši na osnovi sodb, v katerih komunikacijski partnerji zaznačijo (ali menijo) kot Estetski v vsakokratnem raziskovanem Estetskem komunikacijskem de-

[10] »Tematski primarni komunikati« so tisti komunikati, ki leže v 'fokusu' (v smislu Kocha) komunikacijskih udeležencev in jih ti ocenjujejo kot Estetske.

janju/dogajanju kak objekt ali dejstvo. Pri tem bi morali natančno preveriti, če obstajajo — če že ni nobene povezujoče »niti« — vsaj »družinske podobnosti« v Wittgensteinovem smislu, ki povezujejo v historično-sistematično povezavo v Estetski komunikaciji izrečene sodbe o »Estetičnosti«.

Tukaj te historične analize ni moč opraviti. Kot rezultat dosedanjih analiz se zastavlja vprašanje, ali ne obstajajo kljub vsem normativnim in ideološkim razlikam in ob vseh modifikacijah v utemeljitvah in izražanjih pojma — kot Estetičnost historično se ohranjujoči kriteriji, ki zadostno razločujejo Estetsko komunikacijo od vseh drugih družbenih komunikacijskih sistemov.

Ti kriteriji morajo označiti — če naj bo zadostno upoštevan izbran komunikacijski aspekt — tako *vrsto in način* komunikacije v imenovanih štirih področjih Estetske komunikacije kot tudi *specifičnost tematičnega predmeta komunikacije* (primarnega komunikata).

Če izhajamo — kot je predlagano v prejšnjih odsekih — iz izbora socialno komunikacijskih dejanj/dogajanj (skupaj z njimi povezanimi objekti in dejstvi) na področju družbenega sistema »Estetska komunikacija« kot raziskovalnega področja estetske teorije, potlej je priporočljivo pričeti z iskanjem razmejitvenih kriterijev dejanja vodečih aspektov: torej pri »konvencijah«.

6. *PRVI RAZMEJITVENI KRITERIJ ESTETSKE KOMUNIKACIJE: »E-KONVENCIJA«*

V odseku 3 smo priporočili sprva začasno razlikovanje komunikacijskih sistemov na temelju historičnih oznak. Ta postopek je seveda dokaj površen in nikakor zadovoljiv, saj prepušča razlikovanje med komunikacijskimi sistemi historičnemu naključju, če so za dejansko obstoječ komunikacijski sistem nastala lastna imena oz. če dana imena označujejo npr. dejansko še obstoječe komunikacijske sisteme.

Zadovoljiva rešitev težav razmejitve bo možna, če razlikujemo komunikacijske sisteme na osnovi relevantnih dejanja vodečih *»konvencij«* in jih ne identificiramo (le) na temelju njihovih imen.[11]

D2 Konvencija

V socialni skupini G obstaja konvencija, da se izvede v situaciji α dejanje vrste D, z drugimi besdami: medsebojno podpostavljeno vêdenje med člani G je, da:

(1) obstaja precendenčni primer G, da se stori D, ali postavitev ali odločba, da se stvori H v situaciji α;

(2) na osnovi (1) skoraj vsak član G pričakuje od člana G, da stori D v α;

(3) na osnovi (2) skoraj vsakdo v G stori H v α.

Ta pojem konvencije bomo odslej uporabljali, da bi razvili prvi razmejitveni kriterij Estetske komunikacije do vseh drugih družbenih komunikacijskih sistemov: t. i. »E-konvencije«.

V ta namen privzemam, da velja v vseh drugih komunikacijskih sistemih (torej: razen v Estetski komunikaciji) koncepcija, da se morajo reference zmožni primarni komunikati in sestavine komunikatov moči nanašati na model resnič-

[11] Tukaj uporabljen pojem konvencije se veže na diskusijo D. Lewisa (1969), St. R. Schifferja (1972), D. Wunderlicha (1972), W. Kummerja (1975) do F. Coulmasa (1977, pogl. 3,2).

nosti, ki ga postavlja socialna skupina kot veljavnega, ker naj bi v teh komunikacijskih sistemih tematični komunikati dobili praktično relevantnost za dejanja aktantov v komunikacijski situaciji.

Ta konvencija zadovolji tu kot-obstoječo-postulirano potrebo članov teh socialnih skupin, da lahko odločajo glede tematskih komunikatov,

— če so s temi komunikati postavljene domneve o tem, kaj imajo v vsakokratnem sprejetem modelu resničnosti skupine za objekt ali dejstvo (v najširšem smislu);

— če so postavljene domneve pravilne ali ne; oz. pri jezikovnih komunikatih: če so domneve v referenčno-semantičnem smislu resnične ali napačne;

— kakšno dejavno praktično relevanco ima ukvarjanje s takšnimi komunikati na temelju dejavno-praktičnih konvencij v komunikacijski situaciji za komunikacijske partnerje.

To konvencijo imenujemo tukaj D-konvencijo (dejstveno-vezana konvencija). Po moji domnevi velja v vseh komunikacijskih sistemih razen v Estetski komunikaciji,[12] vendar na različne načine, glede na različne tematske komunikate; in sicer odvisno od referenčne primernosti tematskih komunikatov za udeležence komunikacije.

Glede na *D 2* lahko definiramo 'D-konvencijo'.

D3 D-konvencija

Za vse člane naše družbe G je medsebojno podpostavljeno vêdenje, da morajo reference zmožni komunikati oz. sestavine komunikatov biti ustrezne za povezavo na v G veljaven podpostavljen model resničnosti R, da lahko ugotovimo, če so s komunikatom napravljene domneve R-resnične oz. katere dejavno-praktične relevantnost lahko imajo v G.

Pojasnila:

Z izrazom 'R-resničen' je izključno mišljen aspekt referenčno-semantičnih domnev obstoja[13]; to pomeni, da je R-resnična izjava p takrat, če je domnevano v p, da v R obstaja oz. je obstajal objekt, dejstvo, posameznik itd., in če je ta objekt etc. dejansko obstajal/obstaja v R.

Kot pri vseh konvencijah velja tudi tu, da se njih veljave zavemo (šele), ko pride do sankcij pri kršenju. V zvezi s tu postuliranimi konvencijami lahko v naši družbi opazujemo, da obstojajo v vseh komunikacijskih sistemih razen v Estetski komunikaciji družbene sankcije zoper komunikacijske udeležence, ki zavedno ali nezavedno postavljajo domneve o modelu resničnosti kake skupine, ki jih razkrijejo kot napačne (cf. socialno izobčenost laži in zavajanja), ali producirajo komunikate, ki v komunikacijski situaciji nimajo nobene prepoznavne dejavno-praktične vrednosti (cf. socialno izobčenost nekoristnih komunikatov).

Iz teh preudarkov sklepam, da velja na področju Estetske komunikacije *za izdelovanje in uporabo primarnih komunikatov kot tudi za presojanje domnev, ki so postavljene v teh in s temi komunikati,* da jih ne — oz. vsaj ne primarno

---

[12] Vendarle lahko začasno z določenimi pripravami izključimo veljavnost tega; tako npr., če nekdo najavi v znanstveni diskusiji, da bo prevzel za določen čas konvencionalizirano vlogo — kakršna je ADVOCATUS DIABOLI, ali pri izvedbi miselnega eksperimenta itd; ali če otroci — z eksplicitno najavo ali brez nje — povzamejo vlogo kot 'igro' na način, ki je prepoznanljiv za druge komunikacijske partnerje.

[13] Ta pojem resnice se veže na koncepcijo izraza-resnice (do sem je tekst obnovljen, neavtoriziran) A. Tarskega, kot jo predstavlja H. Fricke (1977: 187 ff.).

— obravnavamo po D-konvenciji, temveč po drugi, ki smo jo vpeljali kot E-konvencijo.

E-konvencija pravi: kdor se hoče udeležiti Estetske komunikacije, mora biti pripravljen in zmožen, da se spoprime z drugačnimi vrednotami, normami, pričakovanji in pomenskimi konvencijami, kot so vsebovane v D-konvenciji, namreč s tistimi vrednotami, normami, pričakovanji in »pomenskimi pravili«, ki *veljajo* kot Estetsko relevantni v sistemu estetike, ki jo v določenem trenutku objavijo oz. implicitno podpostavijo udeleženci komunikacije (npr. »zanimivo«, »genialno«, »inovativno«, »vzvišeno«, »presunljivo« itd.).

Kar ne sledi D-konvenciji, se ravna v Estetski komunikaciji po meri referenčne primernosti/zmožnosti, ki jo prepoznajo udeleženci komunikacije, kot tudi prepoznanljive dejavno-praktične koristi tematskih komunikatov. Pri tem lahko privzamemo lestvico postopnega izpadanja D-konvencije oz. prevlado E-konvencije nad njo — od jezikovnih k glasbenim komunikatom, saj bi za večino glasbenih komunikatov le težko definirali nekaj kot referenčno dimenzijo, ki bi bila ekvivalent jezikovni referenci. Podobno velja za določeno področje arhitekture, za abstraktno, konkretno in dekorativno slikarstvo in za posebna področja literature, kot je vizualna poezija.

V teh primerih se ustrezno poveča vloga preseganja druge sestavne z D-konvencijo krmiljene dejavno-praktične relevantnosti. Simfonijo produciramo, recipiramo in obdelujemo po drugačnih pričakovanjih, normah in ocenjevalnih merilih kot znak lovskega roga ali glas vojne trobente, ki imajo konvencijsko krmiljeno dejavno-praktično relevantnost; abstraktno sliko presojamo po drugačnih dejavno-praktičnih merilih kot barvni sistem vodil v stolpnici itd.

Z uporabo *D2* in *D3* lahko definiramo °E-konvencijo° takole:

D4 E-konvencija

Za udeležence Estetske komunikacije v okviru naše družbe G je medsebojno podpostavljeno vêdenje, da so udeleženci Estetske komunikacije pripravljeni in zmožni delovati predvsem primerno vrednotam, normam in pomenskim pravilom — z zanemarjanjem D-konvencije —, ki veljajo kot Estetsko relevantna po estetiki, ki jo podpostavljajo udeleženci Estetske komunikacije v situaciji udeleženosti.

Pojasnila:

1. S 'pomenskimi pravili' razumemo takšne konvencionalne mehanizme, ki jih ponotranjijo aktanti v poteku jezikovne socializacije zgodbe/zgodovine, in ta krmilijo, katere »mentalne reprezentacije« (lahko) priredimo sestavinam komunikatne baze na osnovi uspešnih konsenzualnih 'usmerjajočih interakcij' (v smislu H. Maturana).

2. Najvažnejša konsekvenca dejanja/delovanja izven konvencionalnih možnosti in s tem povezano — povišanje nezanesljivosti (in ustrezno presenečenje) glede pričakovanih dejanj/delovanj drugih udeležencev v tem komunikacijskem sistemu kot tudi v nezanesljivosti glede uspeha dejanj/delovanj v tem komunikacijskem sistemu zaradi razširjenih igrišč dejanj/delovanj pri upoštevanju E-konvencije. Historično se to medsebojno učinkovanje izraža v povečani potrebi po razlagi in tolmačenju del »umetnosti«, kar je posledica vse manjše splošne veljavnosti norm, po katerih se ravnajo udeleženci v sistemu Estetske komunikacije, saj postajajo

individualni miti in idiosinkrazije, ki jih postavi moderna kot estetsko normo, in veljajo v izjemnih primerih samo še za njihovega iznajditelja.[14]

3. Producenti in posredniki ki hočejo predstavljati določene komunikate kot Estetske komunikate in hočejo takšno ravnanje z njimi, signalizirajo to pravilom s konvencionaliziranimi sredstvi, kot npr. zvrstna oznaka (»roman«), konvencionaliziranimi uvodi (»Nekoč je bil . . .«), posebno rabo časa, kako v pripovednih tekstih, itd.

7. *DRUGI RAZMEJITVENI KRITERIJ ESTETSKE KOMUNIKACIJE: »POLIVALENTNOST«*

V dosedanjih preudarkih smo opozarjali, da je E-konvencija le *en* razmejitveni kriterij; da zamenjajo z veljavo E-konvencije Estetske norme, vrednote itd. tiste po D-konvenciji; da specificira E-konvencija modus komunikacije, da pa moramo ob tem računati še na specifikacijo *komunikatov* v Estetski komunikaciji.

Pri tem se pojavi *splošna težava:* tako »objektivistične« smeri v estetiki, ki hočejo najti vse značilnosti »umetniškega dela« neposredno na komunikacijski bazi, kot tudi smeri semiotičnega opazovanja umetnosti (npr. W. A. Koch in G. Wienold), za katere je vsakršno strukturiranje komunikata samo recipientov dosežek, so nezadostne, ker so enostranske. Že zaradi zaznavno-psiholoških razlogov ne obstajajo komunikatove lastnosti neodvisno od dejstva, da jih zaznavajo na oz. jih pripisujejo recipienti komunikatni bazi. Kar pa recipienti zaznavajo na komunikatni bazi (ali menijo, da zaznavajo) oz. ji pripisujejo — in sicer zmeraj odvisno od njihovega sistema predpostavljenosti in v okviru vsakokratne komunikacijske situacije — velja *za* recipiente kot *komunikatova lastnost,* ne kot lastnost njihoveega sistema predpostavljenosti. O komunikatovih lastnostih bo odslej govor v tem smislu, pri čemer moramo razločevati dvoje:

(a) recipienti zaznavajo lastnosti na komunikatnih bazah v odvisnosti od svoje implicitno uporabljene »komunikativne slovnice« oz. prirejajo zaznanim komunikativnim bazam intuitivne variante branja (v smislu čustveno zapolnjenih »mentalnih reprezentacij« komunikata) z implicitno rabo pomenskih konvencij;

(b) določeni recipienti — npr. obdelovalci komunikatov — prirejajo komunikatni bazi lastnosti na osnovi eksplicitne rabe »komunikatne slovnice oz. prirejajo zaznanim komunikatnim bazam neintuitivne (»kalkuliran«) vrste branj, ki so znova realizirana kot komunikatne baze, z rabo eksplicitnih 'pomenskih krmil'.

Izhajajoč iz teh določil lahko — analogno postuliranju D-konvencije za vse ne-estetske komunikacijske sisteme — postuliramo nadaljnjo konvencijo, ki velja v vseh ne-estetskih konvencijskih sistemih: »M-konvencija« (konvencija monovalentnosti).

Ta konvencija pravi, da velja v naši družbi običajno kot od vseh komunikacijskih partnerjev medsebojno podpostavljeno vêdenje o implicitno sledenemu pričakovanju pričakovanega, da producira producent komunikatov komunikate in njih sestavine tako, da jih lahko recipiramo *kolikor se da enoumno,* in da poskuša recipient komunikate primarno s takšnim enoumnim pripisom bralne variante /določiti/. To pomeni, da lahko idealiter izrečemo za takšne komunikate in njih sestavine, da imajo lastnost (v poprej navedenem smislu izraza) monovalentnosti.[15]

Podpostavljena veljava te konvencije je znova prepričljivejša, ko jo kršimo: komunikati političnih, ekonomskih in znanstvenih komunikacijskih sistemov, ki so »nejasni«, »večpo-

[14] Cf. k temu P. U. Hohendahl (1974).

[15] Nevprašljivo je tukaj, da je želena monovalenca v konkretnih komunikacijah *dejansko* redko ali nikoli dosežena; gotovo pa je, da smejo podpostavljati oz. pričakovati vsi udeleženci postulirano monovalenco v »normalnih« komunikacijskih dejanjih/dogajanjih.

menski«, nedoločeni« itd. so socialno izobraženi če jim lahko (in ker jim lahko) priredimo različne recepcijske rezultate oz. če ne morejo (ker ne morejo) recipienti sploh prepoznati, katere recepcijske rezultate jim naj priredijo. Recipienti in obdelovalci komunikatov cenijo komunikate, katerih pomen in komunikacjska vloga sta nejasna, praviloma kot *neprimerne*, da bi bili kot primarni komunikati osnova ne-Estetskih komunikacijskih sistemov, pri čemer prevladuje idealiter v rigoroznosti podpostavljanja in (poskušanega) sledenja M-konvencije znanstvena komunikacija.

Če predpostavimo *D 2*, lahko izraz 'M-konvencija' definiramo takole:

D 5 'M-konvencija'

Za vse člane naše družbe G je medsebojno podpostavljeno vêdenje:

(a) da pričakujejo producenti komunikatov, da se lahko priredi komunikatnim bazam, ki jih proizvajajo, kar se da enoumen recepcijski rezultat;

(b) da se pričakuje od recipientov komunikatov, da dejansko poskušajo prirediti takšnim komunikatnim bazam kar se da enoumne recepcijske rezultate.

Torej postavi E-konvencija v področju Estetske komunikacije lasten sistem norm in pričakovanj, ki velja tako glede specifičnosti komunikacijskega procesa kot tudi glede *primernosti* komunikatov, da so kot primarni komunikati osnova Estetske komunikacije. Glede *primernosti* velja zdaj, taka je moja domneva, da prevlada M-konvencijo v Estetski komunikaciji povsem ali deloma druga konvencija, »P-konvencija« (konvencija polivalentnosti), če so usmerjena komunikacijska dejanja/delovanja k Estetskim primarnim komunikatom.

Z vrnitvijo k *D2* lahko definiramo °P-konvencijo° kot:

D6 P-konvencija

Za vse udeležence Estetske komunikacije v G je medsebojno podpostavljeno vêdenje:

(a) da producenti pri produciranju Estetskih komunikatov niso vezani na M-konvencijo;

(b) da so recipienti, posredniki in obdelovalci svobodni pri ustvarjanju z Estetskimi komunikati — jim prirejajo (na različni stopnji) polivalentne (cf. D7) bralne variante.

Pojasnila:

(1) »Licenca« polivalentnosti pravi, da smejo udeleženci Estetske komunikacije legitimno (to je, ne da bi se morali bati socialnih sankcij) prirediti komunikatu, ki je zanje Estetski, različne in v posamičnem primeru tudi nejasne in ostajajoče večpomenske recepcijske rezultate. (Ali so recipienti spoznali to licenco v procesu socializacije, lahko določimo le empirično.)

(2) Kot E-konvencija se izkaže tudi P-konvencija kot razširitev možnosti dejanj/delovanj v okviru Estetske komunikacije in s tem kot povečanje nezanesljivosti in presenečenja pri dejanjih/delovanjih v okviru Estetske komunikacije. Tudi tu lahko ugotovimo, da sta v zgodovini postajala poznavanje in zavezujočnost tehnik in norm komunikacijske organizacije vedno bolj skupinsko posebna in da se te tehnike in norme vedno hitreje in izjemneje menjavajo, kar je povzročilo povečano potrebo po »tolmačih« (kot so kritiki, interpreti itd.) ob stalnem širjenju sloja recipientov.

'Polivalentnost' je tu vpeljana, da bi označili *pričakovan* recepcijski rezultat, ki ga producenti komunikatov intendirajo, oz. se ga vsaj ne ogibajo, in ga recipienti, posredniki in *ob*delovalci Estetske komunikacije, kot z E-konvencijo odlikovanega komunikacijskega sistem, pričakujejo. »Polivalentnosti« ne opazujemo kot bolj ali manj naključen stranski produkt produkcije komunikatov, njih recepcije in obdelave v Estetski komunikaciji, temveč kot pričakovan označujoč *konstitutiv*, ki se pojavi/nastavi (z vsaj nekoliko ponovljivo pravilnostjo) pri ukvarjanju s primarnimi komunikati Estetske komunikacije. Glede recipientov npr. lahko ločimo naslednje primere:

(a) recipient je zmožen prirediti s svojimi doslej prakticiranimi postopki recepcije komunikatnim bazam pričakovane »polivalentne« bralne variante;

(b) recipient mora spremeniti svoj recepcijski postopek in s tem svoj sistem predpostavljenosti, da bi lahkko priredil komunikatnim bazam »polivalentne« bralne variante;

(c) recipient priredi — z navajenimi ali novorazvitimi recepcijskimi postopki — komunikatni bazi »polivalentne strukture«, ki jih na osnovi dotedanjih izkušenj ni pričakoval;

(d) recipient ne more prirediti komunikatni bazi niti z že znanimi niti s spremenjenimi postopki »polivalentnih« bralnih variant (npr. pri K. Malevitschevem *Schwarzem Quadrat* ali pri M. Duchampovem *Schneeschaufel, Flaschentrockner* itd.). V tem primeru lahko izključi vprašljiv komunikat iz razreda Estetskih komunikatov ali pa mora svoj pojem Estetskega komunikata tako razširiti, da se usmerjajo komunikati, kot bolj ali manj poljubni dokumenti zapletenega »konceptualnega« umetnikovega procesa, na ta proces in oblikujejo z njim enoto, in niso tematičen objekt Estetske komunikacije kot materialna komunikatna baza, ločena od onega procesa (cf. k temu S. J. Schmidt, 1974).

V toliko razlikujemo »polivalentnost« od polisemije, ko lahko poliseme elemente komunikatnih baz v vezavi na 'ko- in kon-tekste' (v smislu J. S. Petöfi) načeloma monosemiramo; »polivalentnih« bralnih variant oz. njih elementov pa ne; da se nadalje pojavlja polisemija kot izogiben in kolikor se da izogiban deficit pri rabi naravnih jezikov in je tako — kot deficit — sprejeta; 'polivalentnost' pa se pričakuje kot označujoča vrednost Estetskih komunikatov ali se vsaj dovoljuje. (Nadaljevana/ohranjena »polivalentnost« ne povzroči »povzročiteljem« nikakršnih socialnih sankcij; medtem ko so pri nadaljevani/ohranjeni polisemiji možne.)

Poskusimo po teh predpreudarkih definirati pojem 'polivalentnosti'.

D7 Polivalentnost

Komunikat K_i je polivalenten s stopnjo n relativno do konvencij specifičnega sistema komunikatov, z drugimi besedami: K_i priredimo lastnosti, na osnovi katerih priredimo komunikatu n različne recepcijske rezultate.

Pojasnila:

(1) Estetska komunikacijska delovanja/dejanja, so takšna dejanja/delovanja v katerih ne veljata D- in M-konvenciji zmeraj takrat oz. ju prevladata E- in P-konvenciji, če so ta komunikacijska dejanja/delovanja usmerjena na Estetske primarne komunikate. Zadnji dve konvenciji postavljata sistem norm in pričakovanj, ustrezno katerim so producenti v komunikacijskem procesu Estetske komunikacije na poseben način *pripravljeni* producirati komunikate, ki jih lahko recipirajo recipienti polivalentno, in so temu ustrezno recipienti in obdelovalci komunikatov posebej pripravlejni sprejeti primarne komunikate te vrste kot Estetske in poskusiti realizacijo podpostavljenih polivalenc.

(2) V Estetski komunikaciji so označeni kot Estetsko relevantni takšni primarni komunikati, ki so — relativno do sistema predpostavljenosti recipientov in v recepcijski situaciji — polivalentno realizirajoči. Pri tem privzamemo stopnje polivalentnosti, ki določajo — pač glede na veljavne Estetske norme — *primernost* primarnega komunikata za Estetsko komunikacijo. Ta določitev je pomembna zato, ker z izjemo komunikatov v formalnih jezikih z enoumno definiranimi termini ne obstaja komunikat, ki bi bil za vse recipiente monosemičen. Razlika med primarnimi komunikati, ki jih sprejmejo kot primerne primarne komunikate v Estetski in ne-Estetski komunikaciji, je lahko le stopnjevita.

(3) Polivalentnost velja v Estetski komunikaciji za *vrednost*, ki konstitutivno pripada »Estetičnosti« primarnega komunikata, s čimer se razlikuje od na osnovi M-konvencije produciraiih in recipiranih primarnih komunikatov. Višina te vrednosti se določa s stopnjo polivalentnosti, ki jo pričakuje recipient glede na svoje Estetske norme kot optimalno in ki jo lahko realizira (in realizira) v recepcijski situaciji na osnovi svojega sistema predpostavljenosti.

8. K DEFINICIJI 'ESTETSKEGA KOMUNIKACIJSKEGA SISTEMA'

Dosedanje preudarke lahko povzamemo v sledečo definicijo termina 'Estetski komunikacijski sistem' (kot ekvivalenta pogovorno jezikovnega izraza 'umetnost'):

D8 Estetski komunikacijski sistem

S je sistem Estetske komunikacije v družbi G, z drugimi besedami: S je komunikacijski sistem, v katerem sledijo E- in P-konvenciji tisti, ki so komunikativno dejavni/dogajalni aktanti v produkciji, posredovanju, recepciji in obdelavi primarnih komunikatov.

Pojasnila:

Po pripombah iz odseka 3 o pojmu sistema lahko ponudimo naslednja pojasnila pojma 'Estetski komunikacijski sistem':

(a) *Strukturo* tega sistema lahko prikažemo z »makro-elementi« in njih povezavami kot urejen kvadrupel ⟨EP, EPO, ER, EOB⟩ (z EP = produkcija, EPO = posredovanje, ER = recepcija in EOB = obdelava Estetskih komunikatov). Elementa EP in ER sta obligatorična, EPO in EOB pa fakultativna.

Elementi so (medsebojno) temporalno in kavzalno tako povezani, da se dogodi normalno EP pred EPO, EPO pred ER, ER pred EOB in da predpostavlajjo EPO EP, ER EPO in EOB ER.

(b) *Zunanje-notranje-razločevanje* je za sistem Estetske komunikacije doseženo z E- in P-konvencijama, ki zagotavljata relativno stabilno razmejitev od drugih sistemov in vodita k izgradnji ustreznih pričakovanj pri vseh v tem sistemu delujočih/dogajanih.

(c) Da je Estetska komunikacija v naši družbi sprejeta kot sistem in ima v njem neko *vlogo*, kažejo po eni strani družbene institucije, ki so namenjene izključno skrbi in širjenju »umetnosti« (kot muzeji, galerije, teater, orkester itd.), po drugi pa dejstvo, da ima »umetnost« v družbeno vzgojnih institucijah stalno mesto.

9. K VLOGI SISTEMA LITERARNE KOMUNIKACIJE

V odseku 8 je bila le kratko omenjena vloga sistema Estetske komunikacije — ob določitvi njegove strukture in njegovega zunanje-notranje-razločevanja. Kot je izpeljano v Schmidtu (1979) — 3. poglavje —, lahko izpeljemo določitev vloge Estetske komunikacije teoretično iz treh temeljnih vlog in njih kombinacij: iz kognitivno-refleksivne, moralno-socialne in hedonistično-posamezne vloge. Da bi prenesli doslej očrtani model Estetskega komunikacijskega dejanja/dogajanja vsaj v eni točki na elementni sistem »literaturo« konstitutivnega področja »Estetske komunikacije«, naj bodo preudarki o vlogi pojasnjeni za sistem Literarnih komunikacijskih dejanj/dogajanj, in še posebej raziskana njih vloga za recipienta Literarnih komunikatov. Izhajajoč iz teh treh temeljnih vlog Estetske komunikacije

domnevam, da lahko podstavimo »učinke« recepcije Literarnih komunikatov kognitivnemu, normativnemu in čustvenemu področju »sistema recipient«. Da bi te učinke natančneje določili, vpeljimo najprej razločevanje med pojmoma 'smisel' in 'relevantnost'.

Če upošteva recipient E- in P-konvenciji, ki veljata v Estetskem komunikacijskem sistemu in vseh njegovih elementnih področjih, torej tudi v Literarni komunikaciji, predpostavlja implicite ali explicite, da je tekst, ki ga namerava realizirati kot Literarni komunikat, smiseln glede na neko gramatiko in leksikon (oz. na pomenska pravila, ki jih on uporablja). Če realizira tekst kot komunikat in ugotovi, da je zanj res »smiseln«, s tem še ni odločeno vprašanje, ali je komunikat v vsakokratni recepcijski situaciji tudi »relevanten«, to pomeni, ali vodi k spremembi v tistih kognitivnih, normativnih ali čustvenih področjih, ki jih recipient pozitivno ocenjuje.

Ker običajno nihče ni prisiljen k aktivnemu sodelovanju v Literarni komunikaciji, lahko domnevamo, da je nekdo pripravljen recipirati Literarno predstavljene komunikate le, če so ti zanj v tem smislu »relevantni« in ga motivirajo k prevzemanju za Literarno komunikacijo potrebnega recepcijskega truda (cf. Schmidt 1979: pogl. 5. 3). Avtor Literarnih komunikatov bo uspel pri recepientih — tako lahko privzamemo obraten sklep — samo če mu uspe producirati tekste, katerih realizacija kot komunikat je za recipienta »relevantna«.

(a) *vloga na kognitivni ravni*

Z W. Koeckom (1978) lahko soglašamo, da imajo ljudje biološko utemeljeno potrebo po »virtualnosti«, »možnosti«, »inovaciji«, »spremembi« itd., da bi ohranili spremenljivost in prilagodljivost kot 'kognitivne sisteme' in jih obvarovali normiranja in konvencij, ki jih morajo izvajati v družbenem vedénju in znanstveni »realitetni obvezi«. (To potrebo je imenoval R. Musil »smisel za možnost«.)

To potrebo zadovolji Estetska komunikacija (in s tem tudi Literarna) vtoliko, ker dovoljuje vzpostavljajoča E-konvencija udeležencem komunikacije komunikacijska dejanja/dogajanja in omogoča občevanje z Literarnimi bralnimi variantami, ki so prepoznanljivo različne od recipientovega modela resničnosti. Mnoge izjave recipientov v dnevnem življenju in izdelki profesionalnih obdelovalcev komunikatov dejansko opozarjajo, da se okrepijo z recepcijo Literarnih komunikatov dejanja vodeče predstave, usmeritve, norme in vrednostne sodbe v sistemu predpostavljenosti, postanejo vprašljive, se spremene ali izločijo, in da zaradi veljave E-konvencije takšni procesi (a) ne potekajo v neposrednem pritisku dejanj/dogajanj in (b) imajo lahko dolgoročne učinke, ko se pokažejo učinki naknadno. Po eni strani vodi to občevanje v proces spoznave, ko omogoči spoznana razlika med socialnim modelom resničnosti in Literarno bralno varianto spoznanje tega, 'v kar smo ujeti' in kje leže meje in primanjkljaji naših 'sistemov smislov' (W. Iser, 1975); po drugi strani lahko vodi tudi v oblike »eskapizma«, kjer spoznanje razlike ne vodi k novemu spoznanju in morebitnemu preoblikovanju modelov resničnosti, temveč k begu iz »izkušene resničnosti«, kar ugotavljajo kritiki pri recipientih trivialne literature.

(b) *vloga na čustveni ravni*

Iz izpeljave v Schmidtu (1979) — poglavje 3 — izhaja, da imajo čustveni faktorji pomembno vlogo pri ukvarjanju recipientov z Literarnim komunikatom

za recipienta ne samo na kognitivni ravni, temveč tudi — tako domnevamo — na čustveni ravni, če se naj svobodno in ponovljeno udeleži Literarne komunikacije. Vsak nakljućen pogled v recenzije nam pokaže, kako pomembna vloga pripade pri tem področju posameznega hedonističnega zadovoljstva.

(»zanosno napisano, smešno do konca, svet kot velika burleska nekega šaljivca, volkodlak, zgodbar, rafiniran kot Henry Miller naiven kot »Cica v metroju« — tako Darmstädter Echo o knjigi J. Cremerja *Ich Jan Cremer*. In k temu zapiše Züricher Woche: »Niti za trenutek dolgočasno. Razkošno delo polno presenećenj . . .«)

Precejšnjo čustveno zapolnjenost recepcijskih dejanj/dogajanj v Literarni komunikaciji lahko domnevamo tudi zato, ker so recipienti v Literarni komunikaciji običajno svobodni pri /izbiri/ tekstov in jih recipirajo po svojih nagnjenostih ter jih lahko vedno znova recipirajo, pri čemer lahko najdejo zadovoljstvo tako v prikazanem kot v načinu prikazovanja. Pomemben učinek ukvarjanja z Literarno komunikacijo je na tej ravni gotovo tudi v obnavljanju (in hkratnem možnem prepoznavanju) »vzdušij«, »občutij«, »strasti« itd., kar razširja »širino pasu« recipientovih čustvenih možnosti, in šele tako se lahko razvije, kar se je lahko označevalo s starim izrazom »kultura občutja«, »kultura« v smislu, da se ne samo poveča razločevalnost in spekter možnih občutij, temveč tudi razjasni, da so v čustvenem področju prav tako možna nejasna in plavajoča »občutja«, kot so v kognitivnem področju nejasne in prepletene kognicije in refleksije.

(c) *vloga na normativni ravni*

Če raziskujemo zgodovino evropske literature glede moralno-socialnih oz. v ožjem smislu normativnih vlog Literarne komunikacije, potem lahko z mnogimi dokazi postavimo naslednja empirično preverljiva predvidevanja: Literarna komunikacija je tisti družbeni sistem komunikativnih dejanj/dogajanj, v katerem

(a) norme načeloma niso *obvarovane* pred vprašljivostjo (učinki E-konvencije);

(b) so normna nasprotja (naj si bo kot obramba ali prediranje norm) tematizirana javno, kar je značilno, v *povezavi z vzorčnimi posamezniki* (oz. kot posameznost razumljenimi skupinami), njih intencijami in motivacijami v dejanju/dogajanju kot tudi izkušnjami in doživljaji rezultatov in konsekvenc rezultatov dejanj/dogajanj.

Iz tega predvidevanja izhaja naslednje empirično še preverljivo predvidevanje, da je namreč Literarna komunikacija edini družbeni komunikacijski sistem, kjer so tematizirani normni konflikti z gledišča vzorčnega posameznika oz. nanj projicirani; za takšno zastavljanje tem kot tudi za njih literarno specifično obravnavo ne obstaja v družbi noben funkcionalni ekvivalent. Podajmo k temu predvidevanju nekaj pojasnil:

(1) Norme pojmujemo kot pričakovana pričakovanja pri delovanju aktantov, ki je povezano s sankcijami. Z R. Dahrendorfom lahko pri tem razločujemo — glede pričakovanih družbenih sankcij — nujna pričakovanja, željena in morebitna pričakovanja (Muss-, Soll- und Kann-Erwartungen).[16]

Tako razumljene norme se vežejo na kognitivno in čustveno kot tudi — v ožjem smislu — normativno področje. V Literarni komunikaciji se pridružijo še norme, ki so vezane na organizacijo teksta (t. i. Estetske norme).

(2) V poteku posameznikove družbene socializacije so norme tematizirane izključno s splošnega vidika (kot zahteve, prepovedi, grožnje s kaznijo itd.), brez aspekta učinkovanja norm in normnih nasprotij na posameznika.

Edini izjemi sta po mojem psihoterapevtov pogovor z njegovim pacientom in morda spovednikov pogovor s spovedujočim, značilno pa je, da ti pogovori *niso javni*.

(3) Predvidevanje, da ima Literarna komunikacija v naši družbi — na socialni ravni — primarno vlogo, da javno tematizira posamezne aspekte normnih konfliktov, je podprto z opazovanjem, da imajo Literarni komunikati »junaka«, ki prenaša (izvrši svoje) projicirane normne konflikte: od Parsivala prek Meierja Heimbrechta do Don Kihota; od Simplicissima prek Robinzona do Wertherja; od Princa Homburškega prek Agnes Bernauer do Matere korajže in Katharine Blum.[17]

(4) Predvidevanje, da se zanimajo avtorji Literarnih komunikatov tudi za intencije, motivacije dejanj/dogajanj in za reakcije na rezultate in konsekvence dejanj/dogajanj, je empirično potrjeno najprej z zanimanjem psihoanalitikov, ki navajajo mnogokrat Literarne komunikate kot predhodnike svojega dela oz. kot dokazila (cf. posebej primere kot Shakespeare ali Dostojevski).

(5) Možnost, da se v Literarni komunikaciji »odigra« kršenje norme, se razlikuje glede na družbeno strukturo in stanje.

(6) Recipient se spoprime zmeraj takrat svobodno z Literarnim komunikatom, ko se mu zdi (erscheint) z enega ali več gledišč »relevanten«, ko se na kakršenkoli način počuti »prizadet« s tematizacijo norme. Vtoliko je »identifikacija« v smislu osebne prizadetosti sicer nujna komponenta recepcije (na kar vedno znova opozarja H. R. Jauss); a ne zadostuje, da bi realizirali recepcijska dogajanja/dejanja kot specifično Literarna, tj. kot takšna, ki so zavestno usmerjena k Literarnemu primarnemu komunikatu. To pomeni, da mora recipient ob ali po »fazah identifikacije« razviti obliko odmika od Literarnega komunikata, da bi ga lahko oz. slednjič presojal kot *Literaren* pojav.

(7) Ta pojasnila veljajo tudi za takšne Literarne komunikate, ki obravnavajo na videz le privatno: ljubezenska pesem, ljubezenski roman itd.; po eni strani je pojav — kot je ljubezen — usmerjen izključno k nekomu drugemu, izključujoč družbo (torej asocialen pojav), hkrati pa od nekdaj predmet socialnega normiranja; po drugi strani oblikujejo od nekdaj Literarni vzori oblike dejanj in govorjenj, ki so povezane z ljubezenskimi razmerji.

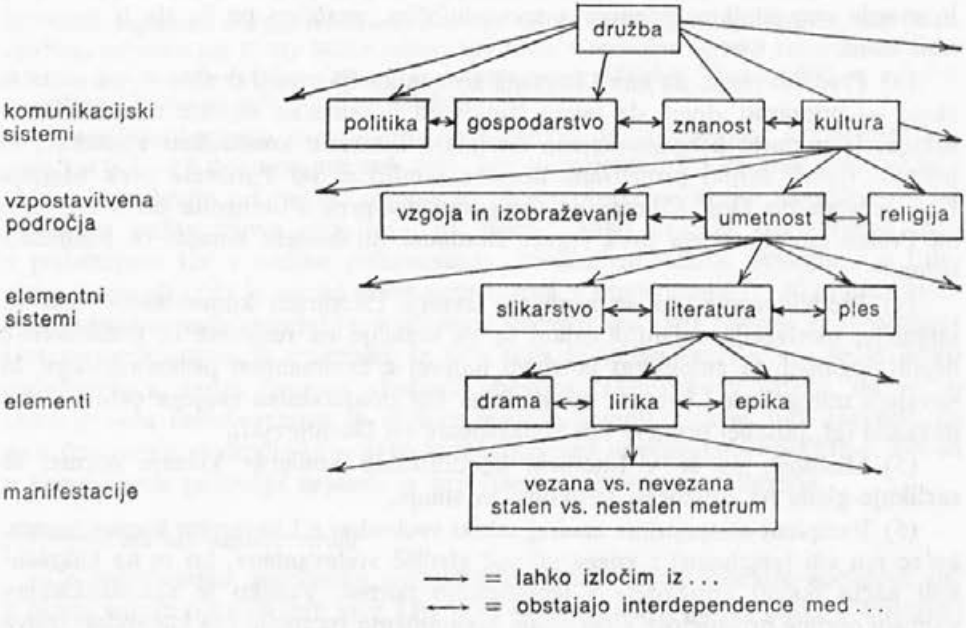
(8) Slednjič zadevajo dana pojasnila tudi takšne Literarne komunikate, ki se spoprijemajo — kot konkretna poezija, vizualna poezija in konceptualno pesništvo — primarno s težavami pogojev in meja možnosti spoznanja, izkušnje in doživljaja. Tudi tu se odigrajo normne težave in mehanizmi, in sicer — kar je značilno — relativno glede na izkušnje vsakokratnega producirajočega posameznika s temi

---

[16] Npr. *mora* oče hraniti sina; posveča mu *naj* čas in ljubezen; *lahko* posveti temu več prostega časa kot drugi očetje: v tem se sankcija preobrne v pohvalo (»Poglejte, kako zgleden oče je!«).

[17] Pri »lirski« komunikaciji, ki je običajno brez *v* tekstu navedenega junaka, podpostavljajo že dlje časa literarni znanstveniki »lirski jaz«, na katerega so — kot govorečega junaka — vez*ljive* tekstne izjave.

normnimi mehanizmi in normnimi težavam, in ne — kot v lingvistiki, filozofiji jezika ali psihologiji — s splošnega vidika znanstvenosti, ki reklamira — značilno — inter-subjektivnost.



SEZNAM LITERATURE:

Coulmas, Florian, 1977. Rezeptives Sprachverhalten. Eine theoretische Studie über Faktoren des sprachlichen Verstehensprozesses. Hamburg: Buske.

Fricke, Harald, 1977. Die Sprache der Literaturwissenschaft. München: Beck.

Hohendahl, Peter Uwe, 1974. Literaturkritik und Öffentlichkeit. München: Piper.

Iser, Wolfgang, 1975. »Die Wirklichkeit der Fiktion«. V: R. Warning, izd.: Rezeptionsästhetik. München: Fink. S. 277—324.

Köck, Wolfram, K., 1978. »Experimentelle Ästhetik-Kunst als Experiment: Wofür?« V: S. J. Schmidt, izd. Das Experiment in Literatur und Kunst. München: Fink. (Grundfragen der Literaturwissenschaft, N. F. Bd. 3) S. 38—61.

Kummer, Werner, 1975. Grundlagen der Texttheorie. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt. (rororo Studium 51).

Lewis, David K., 1969. Convention: A Philosophical Study. Harvard: University Press.

Maturana, Humberto R., 1974/75. Biologie der Kognition (angl. Biology of Cognition. Prev. W. K. Köck, P. M. Hejl in G. Roth). Paderborn: FEoLL.

Searl, John R., 1969. Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press.

Schiffer, Stephen R., 1972. Meaning. Oxford: University Press.

Schmidt, Siegfried J., 1974. Elemente einer Textpoetik. München: Fink. (Grundfragen der Literaturwissenschaft, N. F. Bd. 10).

Wunderlich, Dieter, 1972. »Zur Konventionalität von Sprechakten«. V: D. Wunderlich, izd.: Linguistische Pragmatik. Frankfurt/M: Athenaeum. (Schwerpunkte Linguistik und Kommunikationswissenschaft, Bd. 12). S. 11—58.

Prevedel I. K. Tekst v /. . ./ je prevajalčev.

Predavanja iz strukturalne poetike*

J. M. LOTMAN

1. poglavje

NEKATERA VPRAŠANJA SPLOŠNE TEORIJE UMETNOSTI

Sovjetska estetska veda je nastala v boju z idealističnimi teorijami. To je določilo celo vrsto njenih najpomembnejših strani, hkrati pa je vplivalo tudi na to, da se v delih sovjetskih umetnostnih teoretikov vedno redkeje čuti težnja po razmejitvi z mehanicističnim vulgarnim materializmom. Zaradi tega ne trpijo le objektivne potrebe znanosti, temveč tudi sama naloga polemike z idealisti, ki vedoma ne delajo nobene razlike med metafizičnim in dialektičnim materializmom. Ker pa je strukturno razumevanje umetnosti dialektično, dobiva ravno kritika vulgarno-materialističnih pojmovanj umetnosti za nas poseben pomen.

1. SPECIFIKA UMETNOSTI
(Zastavitev vprašanja)

Velika pomanjkljivost sodobnih humanističnih ved je, da opisujejo preučevane pojave s termini, ki so povsem neuporabni ne le v sistemu splošnega znanstvenega spoznavanja, temveč tudi v sosednjih vedah humanističnega kroga. Termini vede o glasbi ali teorije slikarstva so uporabni v literarni znanosti le kot metafore, ne pa kot znanstvene opredelitve. To je povezano z dejstvom, da v vsaki posamezni panogi humanističnih ved termini praviloma ne ustvarjajo enega samega, strogega

---

* Knjiga Jurija Mihajloviča Lotmana *Predavanja iz strukturalne poetike* (s podnaslovom *Uvod, teorija verza*) je izšla leta 1964 v Tartuju. Bila je 1. zvezek v novi knjižni seriji Dela o znakovnih sistemih; vse knjige v tej seriji so bile rezultat poletnih seminarjev iz semiotike, ki jih je vrsto let pripravljala tartujska univerza prav pod vodstvom Jurija Lotmana. Knjiga je izšla v zelo majhni nakladi (manj kot 1000 izvodov), zato so jo leta 1968 v ruščini ponatisnili Američani (Brown University Slavic Reprints V, Providence, Rhode Island). Po tem ameriškem prenatisu je narejen tudi slovenski prevod I. poglavja *Predavanj*. Poglavje ni prevedeno v celoti, temveč nekoliko skrajšano; izpuščene so zlasti ponazoritve teoretičnih tez o umetnosti. Drugi dve poglavji Lotmanove knjige imata naslove: *Problem verzne strukture* in *Tekstovne in zunajtekstovne strukture*. (Op. prev.)

sistema z enoznačnimi in izmerljivimi medsebojnimi odnosi, se pravi, da v bistvu niso termini. Sklicevanje na to, da je terminološka osamosvojenost humanističnih ved rezultat posebnosti njihovega predmeta (v našem primeru umetnosti) in da bi terminološka izenačitev negirala specifiko vede o umetnosti, vulgarizacijo raziskovalnih postopkov — ni prepričljivo.

Pokazali bomo, da teče v zadnjih desetletjih proces zbliževanja znanstvenih metod različnih, včasih zelo oddaljenih znanstvenih disciplin, kar je že pripeljalo do nastanka posebnega področja teoretskega spoznavanja — do teorije znanosti, do discipline, ki združuje metodologije konkretnih znanosti in filozofsko gnoseologijo. Ta proces, ki se zasnavlja na materialni enotnosti sveta in njegovem spoznavanju, je ena značilnih črt sodobnega znanstvenega mišljenja.

Treba pa je opozoriti še na nekaj drugega: uvajanje umetniških pojavov v splošni sistem objektov znanstvenega spoznavanja ne negira njihove specifičnosti. Narobe: ravno natančno odkrivanje *splošnega* med umetnostjo in različnimi oblikami neumetnosti dovoljuje izločiti in čim natančneje opredeliti *specifiko* umetnosti. Potemtakem je prvi korak k opredelitvi svojevrstnosti umetnosti odgovor na vprašanje, v kakšnih nizih splošnejših procesov spoznavanja si bo našlo svoj prostor preučevanje človekovega umetniškega ustvarjanja.

Ko preučujemo umetniško delo, lahko na osnovi pojmovanj, ki so se uveljavila v materialistični estetiki, izločimo dve njegovi strani:

1. Umetnost spoznava življenje s pomočjo posnemanja.

2. Spoznavanje v umetnosti je vedno povezano s komunikacijo, s posredovanjem sporočil. Umetnik vedno računa na določen avditorij. Ta trditev se ne spremeni niti v tistem, sorazmerno redkem primeru, ko umetnik zaradi kakršnihkoli biografskih ali idejnih pobud piše »zase«.

Obe trditvi sta tako jasni in splošno uveljavljeni, da se nam lahko zazdita trivialni. Lahko se vprašamo: ali bo ponavljanje teh splošno znanih resnic pomagalo dodati karkoli novega k našemu razumevanju umetnosti?

Ko pa preučimo omenjene lastnosti umetnosti v luči idej sodobne teorije znanosti, lahko opazimo naslednje. V zvezi s prvo posebnostjo se pojavi vprašanje ali je zakonito preučevati umetniško delo kot poseben model stvarnosti. V. A. Štoff je povzel že uveljavljena gledišča sodobne znanosti in opredelil pojem modela na naslednji način: osnovna lastnost modela — »je navzočnost nekakšne strukture (. . .), ki je zares podobna ali pa se vsaj raziskuje tako, kot da je podobna strukturi drugega sistema. Če razumemo táko podobnost struktur kot posnetek, odsev, lahko rečemo, da je pojem modela vedno nekakšen način odsevanja ali reprodukcije stvarnosti, četudi se posamezni modeli še tako razlikujejo med seboj.«[1]

Če se nam bo posrečilo dokazati, da je gledanje na umetniško delo kot na model stvarnosti zakonito, potem bo umestno uporabiti pri preučevanju narave umetnosti sodobne znanstvene pojme o bistvu modelov in določiti, kaj umetnost zbližuje z drugimi tipi modelov, kaj pa je le posebnost določene oblike modeliranja. Pojavilo se bo vprašanje o raziskovanju umetnosti v nizu drugih sistemov modeliranja.

---

[1] V. A. Štoff, O vlogi modelov v spoznavanju, Leningrad, Izd. LGU, 1963, str. 8.

Druga od omenjenih posebnosti umetnosti pa nam dovoljuje, da uporabimo pri njenem preučevanju sodobna razumevanja specifike posameznih oblik posredovanja sporočil, informacij.

V tej luči se bo umetniško delo pokazalo kot znak in se bo vključilo v verigo takih znanstvenih pojmov, kot so odnosi znaka in označenca, znaka in koda — »jezika« določenega sistema, s katerim posredujemo informacije itd. Ko bomo ugotovili, kaj ima umetnost skupnega z drugimi znakovnimi sistemi, bomo lahko zastavili vprašanje o njeni posebnosti v nizu podobnih pojavov. In takrat bomo lahko končno tudi zasnovali temelj za strogo določitev specifike umetnosti kot takega pojava, ki je istočasno sposoben modeliranja in semiotičen. Specifičnost, ki se bo pokazala v vsakem od teh nizov, in njuna specifična povezanost nam bosta omogočili določiti tudi posebnost umetniškega pojava.

Umetnost se loči od nekaterih drugih oblik spoznavanja po tem, da ne uporablja analize in sklepanja, temveč s sredstvi, ki so ji dostopna, *ponovno ustvarja* stvarnost, ki obkroža človeka. Dejstvo, da se do umetniškega spoznanja pride s pomočjo procesa poustvaritve stvarnosti — je nadvse pomembno. Kot bomo videli, je s tem povezana vrsta temeljnih določil umetnosti.

Do prepričanosti v resničnost spoznanja pridemo s primerjanjem poustvarjenega in poustvarjajočega. Predstava o medsebojni podobnosti, analogiji ali celo istosti bo hkrati izraz prepričanosti v resničnost našega razumevanja stvarnosti. S to trditvijo je tesno povezana še neka druga.

V obstoječi literaturi o estetiki se kar naprej podčrtuje, da je umetnost — ena od oblik družbene zavesti. Danes je komajda potrebno dokazovati to splošno znano resnico marksistične estetike. Če pa se zadovoljimo le z njo, ne moremo doumeti specifike umetnosti med drugimi oblikami ideologije. Umetnost ni le teorija. Ker se podoba stvarnosti v njej rekonstruira, se neizogibno zastavlja vprašanje: »Iz česa?« V umetnosti dobi posebno pomembnost gradivo — ta problem pa se ne pojavlja le v čisto teoretičnih sferah človekove dejavnosti.

Umetniška stvaritev je po svoji naravi dvojna: je idealna, zakaj kot dejstvo družbene zavesti jo je mogoče razložiti iz vrste teoretičnih človekovih pojmov; je pa tudi materialna, kajti poustvaritev stvarnosti se lahko realizira le v določeni materialni strukturi, ki reproducira strukturo prikazanega pojava. Kot posebno spoznavanje življenja spada k nizu umskih, intelektualnih aktov, kot spoznavanje, ki se godi s pomočjo poustvarjanja, pa zahteva fizično delo, brez katerega ni mogoče dati materialni gmoti želene strukture. Če razlagamo umetnost le v idejnem nizu, le kot teoretičen pojav, le kot dejstvo družbene zavesti — potem ignoriramo splošno znane besede marksističnih klasikov o povezanosti umetnosti z delom in gradivom. F. Engels, ki je v »Dialektiki narave« govoril o tem, da roka »ni le delovno orodje, marveč tudi produkt dela«, je podčrtal: »Le po zaslugi tega je človekova roka dosegla tisto visoko stopnjo popolnosti, na kateri je lahko, kot po čudežni moči, priklicala v življenje Rafaelove slike, Thorvaldsenove kipe, Paganinijevo glasbo.«[2] K. Marx pa je podčrtoval, da »fizikalne lastnosti barv in marmorja prav tako spadajo na področje slikarstva in kiparstva.«[3]

---

[2] *K. Marx* in *F. Engels*, Zbr. dela XIV, str. 454.

[3] *K. Marx*, Ekonomski rokopisi 1857—58, Arhiv IV., str. 123.

Iz tega pa sledi še neka pomembna posledica: umetniško delo, ki je odsev stvarnosti, hkrati pripada tudi materialni kulturi. Takoj ko nastane, že neha biti zgolj odsev in postane stvaren pojav. Ko umetniško delo preide s področja umetniške zamisli na področje materialnega utelešenja, postane stvaren pojav, pri tem pa ohrani svoje idealne lastnosti (je odsev stvarnosti). Kot dejavnik, ki spreminja življenje, ima dvojno aktivnost — idealno in materialno.

2. *PROBLEM PODOBNOSTI UMETNOSTI IN ŽIVLJENJA V LUČI STRUKTURNE METODE*

Umetnost je način spoznavanja življenja. Vendar pa specifičen način. Umetnost spoznava življenje tako, da ga poustvarja. Umetnik poustvari iz določenega gradiva podobo življenja v skladu s strukturo, ki je po njegovem prepričanju lastna tistemu stvarnemu pojavu. Pojavi, ki umetnika obkrožajo, niso le brezoblična gmota, temveč so materialna struktura, sistem odnosov, ki ga umetnik s svojim delom ponovno konstruira. Umetnikova stvaritev ima svojo spoznavno vlogo, če njena struktura ustrezno razkriva strukturo stvarnosti po možnosti najbolj naprednega mišljenja določene dobe. Potemtakem sam pojem umetnosti vsebuje problem adekvatnosti, sopostavljanje upodabljanega in upodobitve — tisto, čemur navadno rečemo podobnost: podobnost človeka in njegovega portreta, dogodka in njegovega opisa ali prikaza itd.

Naraven, naiven kriterij za ocenjevanje umetniških vrednosti dela — je podobnost dela z življenjem .»To je podobno temu, takó je, takó ni, to ni ničemur podobno« — takšne so običajne formule odobravanja ali neodobravanja umetniških del. Ker se umetnost obrača predvsem na neposrednega, »naivnega« gledalca in bralca, ker nastaja prav zanj, ne pa za znanstvenika, esteta, je tako vprašanje čisto umestno. Še več: v laični obliki izraža eno od osnovnih lastnosti umetnosti: premagovanje omejitev, ki jih umetnikovim tehničnim sposobnostim nalaga gradivo, vedno večja podobnost umetniških del in življenjskih pojavov — tak je splošni razvojni zakon človekove umetniške dejavnosti. Vzporedno je šel proces premagovanja omejitev, ki jih nalagajo estetske teorije. Širjenje umetniških področij, vedno večje zbliževanje umetnosti in življenja — to je večna tendenca estetskega gibanja. V sodobni umetnosti (na primer v nekaterih tokovih italijanskega filmskega neorealizma) je to pripeljalo k demonstrativnemu zavračanju konvencij,[4] k pojmovanju, da je umetniška resnica dosegljiva le, če se odrečemo »umetnosti umetnosti«. Prišlo je do težnje, da se je treba odreči poklicnim igralcem, snemanju v studiu, zavrgli so umetnost kompozicije kadrov, da niti ne govorimo o pogojenosti značajev, sižeja itd. Nastala so dela, kot na primer »Tatovi koles« — resnične umetniške mojstrovine in hkrati dela, ki so, vsaj tako se zdi, dosegla popolno podobnost, istost umetnosti in življenja.

Vendar pa to vprašanje nikakor ni tako preprosto, kakor se lahko zazdi na prvi pogled. Popolnoma jasno je, da se gledalec (in to ustvarjalec filma prav

[4] Postavljanje »naravnosti« nasproti estetskim konvencijam — je zakonitost vsake nove umetniške etape. Poznali so jo tako renesansa kot klasicizem, tako presvetljenjska umetnost kot romantika in različni tokovi realistične umetnosti 19. stoletja.

dobro ve) ne bo pognal pomagat junaku, četudi bo njegovo trpljenje prikazano še tako življenjsko. Medtem ko gledalec doživlja *estetske* emocije, še vedno čuti, da pred njim — ni življenje, marveč umetnost, podobna življenju, poustvaritev, ne pa tisto, kar je poustvarjeno. Znana anekdota o ameriškem vojaku, ki je ustrelil v Othella, da bi zaščitil belko, ne ilustrira zmagoslavja umetnosti, marveč njeno zničenje s pomočjo primitivne zavesti, ki ni sposobna estetskega dojemanja.

Zbliževanje umetnosti in žvljenja torej ne zbriše zavesti o različnosti med njima. Še več: čim bolj sta si različna pojava podobna, tem bolj je očitna tudi razlika med njima; že samo približevanje umetnosti življenju podčrtuje njuno *različnost. Različnost je dialektično povezana s podobnostjo in brez nje ni mogoča.* Čim bolj so si neenaki členi med seboj podobni, tem bolj brezpogojno se razkriva njihova različnost. »Postavljanje nasproti (opozicija) ne predpostavlja le lastnosti, po katerih se opozicije ločijo druga od druge, marveč tudi lastnosti, ki so skupne obema členoma opozicije. Take lastnosti imamo lahko za 'primerjalno osnovo'. Dve stvari, ki nimata osnove za primerjanje, z drugimi besedami, ki nimata niti ene same skupne lastnosti (na primer črnilnik in svobodna volja) nikakor ne moreta biti postavljeni druga proti drugi.«[5]

Potemtakem se nam že ponuja sklep, ki ne bo presenetil dialektično mislečega bralca: večanje podobnosti med umetnostjo in življenjem poglablja zavest o njuni različnosti. Antična tradicija je ohranila legendo o ptičih, ki so kljuvali platno, na katerem je bilo naslikano grozdje. Komaj kateri od sodobnih kritikov bo videl zmagoslavje umetnosti v gledalčevem poskusu, da bi pojedel tihožitje. Iz povedanega pa sledi, da je sama ugotovitev podobnosti istočasno tudi določitev različnosti. Življenjski pojav in njegova upodobitev v umetnosti tvorita medsebojno povezan korelativen par; določeni aspekti tega para se dojemajo kot istovetni in ustvarjajo osnovo za umetniško spoznavanje. Sama istost pa je zelo zapleten pojav. Poistimo prostorski obris jabolka in črto, ki jo zarišemo na papirju (risbo »jabolka«). Istost teh dveh pojavov, ki nam dovoljuje poistiti tudi celoto (resnično jabolko in njegovo upodobitev na najbolj preprosti risbi), nikakor ni tako brezpogojna. V resnici imamo za istost analogijo, to pa nam dovoljuje gledati na tako zelo različna pojava, kakor sta strukturni načrt risbe in prostorska oblika jabolka, kot na istovetna. Vendar smo risbo naredili sami (ali pa vemo, da jo je naredil drug človek). Ko jo poistimo s stvarnim pojavom, postane njegova razlaga. Strukturni načrt risbe se prenese na objekt spoznavanja — na strukturno naravo prostorske oblike jabolka.

Sicer pa aktivne vloge v umetniškem spoznavanju ne igra le tisto, kar je v življenjskem pojavu in njegovi upodobitvi istovetno. Poustvaritev ni nikoli popolna (risba na primer ne more poustvariti jabolkovega vonja). Toda ti posebni aspekti upodabljanega in upodobitve stopajo v dve analogni celoti (jabolko in njegova slika); so dopolnitev aspekta, ki ga dojemamo kot istovetnega. To jih ne dela le različne, temveč tudi nasprotne.

Negativna lastnost igra vlogo tudi pri spoznavanju. Je razlikovalni, se pravi strukturni element, in nastopa skupaj z ujemljivimi lastnostmi. Človek in stroj za

[5] *N. S. Trubeckoj,* Osnove fonologije, Moskva, Izd. inostrannoj literatury, 1960, str. 75. Podrobneje: *N. Trubetzkoy,* Essai d'une theorie des oppositions phonologiques, Journal de psychologie XXXIII, str. 5—18.

mletje mesa sta različna. Podobnost med njima je tako splošna in brezvsebinska, da tudi kvantitativno večje število razlik ne more imeti razlikovalne vloge. Človek in robot pa se zaradi večjega števila podobnih elementov razlikujeta na kvalitativno drugačen način. *Razlika postane nasprotnost,* dobi razlikovalen pomen, postane strukturni element. Isto se zgodi tudi ob primerjavi upodabljanega in upodobitve. Čim več podobnih elementov imamo in čim bolj so ti elementi vsebinsko pomembni, tem večji pomen, tem večjo strukturno tehtnost dobe razlikovalni elementi.

V luči povedanega se sam pojem podobnosti umetnosti in življenja ne razkriva kot linearen, temveč kot dialektično zapleten.

(. . .)

Te ugotovitve o najbolj elementarnem umetniškem delu nam dovoljujejo narediti nekatere splošne sklepe:

Upodobitev v umetnosti — nikakor ni le tisto, kar je neposredno upodobljeno. Umetniški učinek je vedno *odnos.* Medsebojni odnos umetnosti in stvarnosti je zapleteno vprašanje, ki ga ni mogoče zajeti v nesporno, vendar malo presplošno formulo »umetnost — je zrcalo življenja«. (. . .)

Umetnost je vedno funkcionalna, je vedno odnos. Tisto, kar je poustvarjeno (upodobitev), dojemamo v zvezi s tistim, kar se poustvarja (upodablja), s tistim, kar ni poustvarjeno, in v številnih drugih zvezah. Nepoustvaritev nekaterih strani predmeta ni nič manj važna, kakor poustvaritev drugih.

Zato je znanstvena maketa, ki je predmet, stvar, indiferentna do ideoloških zvez ustvarjalca in sprejemalca; umetniška stvaritev, ki je prav tako stvar, pa je vključena tudi v mnogoštevilne idejne odnose. Lastnosti stvari v maketi so absolutne, razumljive iz same makete; lastnosti stvari v umetnosti pa so relativne, svoj pomen dobivajo iz mnogoštevilnih ideoloških kontekstov. Ko bomo znali matematično natančno opredeliti te temeljne kontekste, se bomo približali znanstvenemu razumevanju narave sugestivne umetniške moči.

Podobnosti umetnosti in življenja nikakor ne moremo pojasniti iz sopostavitve dveh linearnih veličin. Zapleteno večfaktornost stvarnosti lahko primerjamo z delom, ki je v mnogoštevilnih zvezah. Sama primerjava pa ni enkraten akt. Tisto, kar je umetnik ustvaril, ne postane gledalcu jasno iz imanentne analize umetniškega dela, temveč iz sopostavitve tega dela z objektom poustvarjanja — z življenjem. Sam objekt poustvarjanja — življenje — pa se nam kaže drugače pred nastankom in po nastanku dela, ki ga poustvarja. Zato moramo delo, razumljeno iz sopostavitve s stvarnostjo, nanovo sopostaviti z nanovo razumljeno stvarnostjo. Logični proces spoznavanja podobnosti med umetnostjo in življenjem ne more biti prikazan v obliki premice, temveč v obliki spirale; število zavojev te spirale je odvisno od globine umetniške stvaritve in od zapletenosti poustvarjanega življenja. V realnosti je to gibljiva korelacija, medsebojna odvisnost.

Z vprašanjem o podobnosti med umetnostjo in življenjem je povezana še ena stran vprašanja, ki jo v začetku laže preučimo na gradivu likovnih umetnosti.

Pojem podobnosti v umetnosti je, kot smo videli, dialektično zapleten, sestavljen iz podobnosti in nepodobnosti; posnemanje vključuje tudi nasprotovanje. V zvezi s tem je sam pojem podobnosti zgodovinsko in socialno pogojen. Glede na ta vidik je zgodovina likovnih umetnosti značilen primer: najprej (. . .) se z

največjo natančnostjo slika posamično, deli (telesa, kompozicije, scene). Naloge, da se upodobi splošno, še ni. Zatem se formira višja zahteva: umetnost hoče zajeti celotne pojave, zapletene dogodke. Vendar se splošna zvestoba resnici razume kot vsota posameznih detajlov, v katerih takoj in z lahkoto prepoznamo dele prikazanega življenjskega pojava. Potem nastopi novo obdobje: splošno, v katerem gledalec prepozna določen življenjski pojav, nastaja iz posamičnosti, ki nimajo značaja natančnega reproduciranja kakšnega slikanega dela in ki dobivajo svoj pomen le iz splošnega umetniškega konteksta. Če primerjamo renesančne umetnike in umetnike iz 2. polovice 19. stoletja, se lahko prepričamo, da je odnos med deli in celoto na njihovih slikah načelno drugačen. Splošni filozofski pomen tega je lahko pojasniti z dialektičnim mišljenjem, ki globoko prežema zavest ljudi 19. stoletja.

Neprestano naraščajoča težnja po abstrahiranju podobnosti, ki je značilna za zgodovino likovne umetnosti, *ne vodi k manjši, temveč k vedno večji splošni podobnosti.* Kvantitativni pojem »večja podobnost« pomeni, da se v proces sopostavljanja umetnosti in življenja pritegujejo vedno bolj bistveni aspekti prikazovanja, pri čemer se uresničuje prehod od sopostavljanja poustvarjene podobe z zunanjostjo poustvarjanega pojava do razkritja notranje podobnosti pojavov s pomočjo sopostavitve zunanjosti.

Znano je na primer, da je zgodnje antično kiparstvo bilo polikromno. To pomeni, da je moral gledalec tistega časa videti pred seboj antropomorfno in antropokromno figuro, da bi lahko predmetu iz mormorja rekel: »Človek«. Temu je vzrok pojmovanje: človek = človekova zunanjost. Sam pojem »zunanjost« je difuzen in vključuje še nerazvita pojma »barva« in »oblika«. Obarvanost kipa (potemtakem nerazločevanje med kiparstvom in slikarstvom) pomeni, da samostojnega pojma barve kot sredstva poustvarjanja (se pravi spoznavanja) življenja še ni bilo.

Prehod k nebarvanemu kipu pomeni cel preobrat v zavesti: pojem »oblike« postane samostojna spoznavna vrednost. Če rečemo, da na nebarvanem kipu ni barve, ne zadenemo bistva stvari: na njem je *odrekanje barvi,* ki jasno potrjuje, da določa prikazano človekovo bistvo oblika, ne pa barva. Potemtakem sta oblika in barva v tistem času razumljeni kot soodnosna antipoda, antonima, pojma, ki obstajata le drug nasproti drugemu; obstoj enega od njiju se določa z obstojem drugega — kakor se pojem »zahod« določa s pomočjo pojma »vzhod«. Še več: kakor se obseg pojma »črn« določa s pojmom »nečrn« in ni mogoč izven njega, se obseg teh dveh pojmov pokaže le ob upoštevanju njune medsebojne pogojenosti — postavljenosti drugega proti drugemu v istem času. To se pravi, da opredelitev pojma »oblike« kot sredstva, ki poustvarja človekov lik, to je odrekanje od barvanja kipa, pomeni hkrati nastanek pojma »barva«. To pa je idejnopsihološka domneva za nastanek slikarstva kot samostojne umetnosti — za poustvarjanje življenja s pomočjo barve, v katerem je plastična poustvaritev odrekanje, ima torej znak »minus«.

(. . .)

3. GRADIVO UMETNOSTI

Natančno rečeno je gradivo umetnosti lahko kakršnokoli materialno okolje, ki se da strukturirati, se pravi tako, ki ga lahko uporabimo zato, da mu damo strukturo, ki poustvarja strukturo prikazanih življenjskih pojavov. Na prvi pogled se lahko zazdi, da je materialno, stvarno le gradivo tako imenovanih likovnih umetnosti. Vendar ni tako: glas — gradivo glasbe, jezik — gradivo književnosti, človekovo telo — gradivo kiparstva — tudi ti imajo svojo snovno določenost, so lahko predmet čisto fizikalnih merjenj in raziskav. Pojem umetniškega gradiva že po svoji etimologiji pomeni materialnost. Vendar ne smemo tega razlagati preprosto tako, da poistimo materialnost in snovnost. Sistem odnosov je nesnoven pojem; če pa govorimo o odnosih v realnem, materialnem svetu, se lahko ti odnosi v vsej svoji celotnosti pokažejo kot materialno načelo umetnosti — kot gradivo, iz katerega nastaja struktura dela — sistem odnosov na višji ravni. Navedimo primer: geometrijski pojmi — soodnosi med ploskvami in njihovimi preseki, njihova ukrivljenost, simetrija ipd. — po svoji naravi niso materialni. To so čisti odnosi, indiferentni do fizikalne narave tega ali onega materiala, ki ima te oblike v realnosti. Vendar pa je v arhitekturi ta sistem geometrijskih odnosov gradivo, iz katerega umetnik konstruira višjo celoto. Seveda je tudi v tem primeru treba upoštevati možnost, da razložimo sam pojem »gradiva« z gledišča različnih ravni. Na najbolj abstraktni ravnini bo gradivo v arhitekturi sistem geometrijskih sorazmerij, na najbolj konkretnem pa določeni fizikalni materiali, ki imajo lastno fakturo in iz katerih nastajajo gmote in ustvarjajo določene geometrijske oblike.

Možnosti umetnosti so neomejene; njena zgodovina nam kaže, da je vedno in vedno več načinov za poustvarjanje življenja in vedno več gradiv, ki se pri tem uporabljajo. Vendar je treba ob tem opozoriti na neko posebnost: ni nujno, da je gradivo umetnosti že samo po sebi, po svojem naravnem stanju v taki meri podobno prikazanemu predmetu, da bi bila odveč vsaka nadaljna obdelava. Zakaj se nam, ki smo vzgojeni ob tradicionalnem slikarstvu, zde aplikacije neumetniške? Ker je že v naravi umetnosti akt poustvaritve življenjske podobe, je spreminjanje nepodobnega v podobo neoddeljiva črta samega ustvarjalnega procesa. Umetnost — je sistem modeliranja. Sam akt, ki daje gradivu, ki ni podobno prikazanemu pojavu, take črte, ki nas silijo, da skušamo najti v upodobitvi upodobljeno, je že spoznavanje življenja s pomočjo umetnosti. Ko vmontiramo v kip elemente, ki smo si jih sposodili iz stvarnega sveta (ko ga na primer oblečemo v pravo obleko), gledalcu ne dajemo poustvaritve življenjskega pojava, temveč ta pojav sam. Poustvaritev bi mu pokazala strukturo upodabljanega, kakršne v navadnem gledanju ni — preprost prenos pa je dodal k tisočem vsakodnevnih videnj življenjskih pojavov še eno. Odnos med gradivom in umetniškim delom, ki smo ga že formulirali, očitno velja za likovne umetnosti. Tam se vzameta barva ali kamen, obema pa se da podoba prikazanega pojava. Podobno je v glasbi. Kljub drugačnim pojmovanjem nekaterih glasbenih teoretikov igra glasovno posnemanje (na primer posnemanje govornih intonacij v romanci in recitativu) povsem drugorazredno vlogo. V večini primerov nastaja podoba stvarnosti v glasbi drugače: iz glasov, ki sami po sebi nimajo pomenov, se ustvari emocio-

nalni prikaz sveta, slika notranjega doživljanja. Tudi tu izraznost ni lastnost, ki bi bila lastna samemu gradivu: nastaja v procesu ustvarjanja zapletene izrazne celote iz glasovnega gradiva.

Vendar pa obstajajo načini poustvaritve življenjskih pojavov, ki imajo opraviti z gradivom, bolj ali manj podobnim ali celo istovetnim z upodobljenim. Taka je na primer fotografija: slika življenja, ki nastane na fotografskem papirju, ni umetniško delo, temveč gradivo. Da bi fotografija postala umetniško delo, mora doživeti dopolnilne operacije. Značilno je, da prav podobnost samega gradiva in prikazane stvarnosti otežkoča, da bi fotografija postala umetnost. (. . .)

Poseben značaj pa ima gradivo umetniške literature — jezik. Jezik, ki je zapleten sistem, usposobljen za posredovanje katerekoli informacije, ima možnost, da poimenuje vse pojave in odnose v stvarnosti. Med označevalcem in označencem so v jeziku stalni medsebojni odnosi. Govorec je prepričan, da je jezik sam po sebi »druga stvarnost«, življenje, ustvarjeno s pomočjo dogovorjenih jezikovnih signalov. Iz tega izvirajo specifične težave pri uporabi jezika kot umetniškega gradiva — težave, ki jih bomo preučili v posebnem poglavju.

4. UMETNOST IN PROBLEM MODELA

Vse, kar smo povedali, nam dovoljuje preučevati umetniško delo kot poseben model, umetniško ustvarjanje pa kot eno od oblik modeliranja stvarnosti.

Če vemo, da lahko »kot model objekta preučujemo kakršenkoli drug objekt, ki prvega posnema in je njegov svojevrstni namestnik v raziskovalnem procesu«,[6] se nam pokaže možnost, da interpretiramo eno od osnovnih lastnosti umetnosti — spoznavanje s pomočjo prikazovanja, poustvarjanja — kot modeliranje. V tej zvezi postane razvidnejše tisti bistveni moment v medsebojnem odnosu umetnosti in življenja, o katerem smo že govorili: odnos analogije, podobnosti, vendar nikdar istosti. Model nikoli ne poustvari celotnega objekta, temveč samo določene njegove strani, funkcije in stanja; pri tem je sam akt izbiranja bistven člen spoznavanja. Popolna, vsestranska poustvaritev — ni več model in ne more biti način spoznavanja, kajti zgubi tisti element abstrakcije (»tipičnega«, kot navadno pravijo, kadar govore o umetnosti), brez katerega spoznavanje ni mogoče. »Modeli so v vseh primerih analogoni. To pomeni, da sta model in objekt, ki je s pomočjo modela posnet, med seboj podobna, ne pa istovetna. Ali drugače povedano: model je v določenem odnosu podoben modeliranemu sistemu, v drugem pa je različen, celo mora biti različen od tega sistema. Še več: obstoj kakršnihkoli določenih razlik med modelom in izvirnikom je nujen pogoj za tiste spoznavne funkcije, ki jih model opravlja.«[7]

To takoj uvaja v umetnost, kakor tudi v vsak drug sistem modeliranja pojem ravni abstrakcije. Jasno je, da ne moremo umetniških zvrsti, pa tudi umetniških smeri znotraj posamičnih zvrsti klasificirati le po načinu modeliranja stvarnosti,

---

[6] *A. A. Zinovjev, I. I. Revzin,* Logični model kot sredstvo znanstvenega raziskovanja, Voprosy filosofii, 1960, št. 1, str. 83.

[7] *V. A. Štoff,* nav. delo, str. 49.

ne samo po gradivu, marveč tudi po značaju izvzetih aspektov in po izbiri modeliranih strani objekta. Pri tem je dobro, če si zapomnimo tisto splošno pravilo, po katerem tako prevelika »natančnost« kot tudi preveliko oddaljevanje od objekta, subjektivizem pri izbiranju modeliranih aspektov, zmanjšujeta spoznavno vrednost modela. V. A. Štoff piše: »Kadar model postane preveč 'natančen', izgubi svoj smisel, neha biti model; kadar pa je nepopoln, je vir napak.«[8] Kot bomo še videli, se to vprašanje v umetnosti ne rešuje tako, da preprosto apliciramo splošna pravila modeliranja na to ali ono delo; vprašanje se kaže v zelo zapleteni obliki. Kljub temu pa se je treba zavedati, da bolj abstraktna upodobitev objekta, na primer v glasbi — če jo primerjamo s slikarstvom, ki ustvarja homomorfen model z visokim nivojem abstrakcije — še ne pomeni zmanjšanja njegove spoznavne vrednosti.

(. . .)

Zmožnost umetnosti, da modelira najbolj zapletene objekte in odnose, ki še niso na noben drug način dostopni spoznavanju, daje pečat sami naravi modela v umetnosti. (. . .) Tu bo umestno podčrtati naslednje momente, ki določajo specifičnost umetnosti kot modela.

Prvič:

Znanstveni model se praviloma naredi takrat, ko je s pomočjo analize že izdelana določena predstava o strukturi objekta ali o elementih, ki ga sestavljajo. V prvem primeru je struktura objekta načrt za izdelavo modela, namen modeliranja pa je, da se ugotovi vedênje objekta v pogojih, v kakršne ga v naravnih okolnostih iz tega ali onega vzroka težko postavimo. Pri izdelavi modela takega tipa se pogosto pokaže, da je bolje graditi analogon le na osnovi strukture, se pravi, da je treba izdelati istovetno strukturo, ne pa istovetnih elementov.

V drugem primeru je struktura objekta nekaj nepoznanega, nekaj, kar je šele treba opredeliti. Pri tem se vzamejo za temelj določeni podatki o elementih te strukture, ki jih dobimo na predhodni znanstveni etapi. Hipotetična predstava o strukturi je pri tem načrt za model, analogija med funkcionalnim vedenjem modela in objekta pa način za preverjanje resničnosti predstave o strukturi objekta.

Potemtakem je analitični akt predpogoj za izdelavo znanstvenega modela.

Umetniški model pa nastaja drugače: umetnik ima sintetično predstavo o celovitosti objekta, ki ga hoče poustvariti, in prav to celovitost potem modelira.

Drugič:

Poustvaritev celovitosti umetniškega objekta neizogibno vodi k temu, da se sam objekt, katerega strukturna preučitev s pomočjo znanosti morda še ni mogoča, pokaže tako, kot da ima določeno strukturo. Ko umetnik ustvarja svoje delo, ga dela po določenem strukturnem načrtu, ki je zaradi analogije med celovitostjo objekta in poustvaritve razumljen kot struktura objekta.

V času umetniškega ustvarjanja modela se torej objektu pripisuje določena struktura, kar predstavlja eno od strani umetniškega spoznavanja življenja.

Tretjič:

---

[8] Prav tam, str. 49—50. Gl. tudi: *R. A. Hinde*, Models and concept of »drive«, Brit. j. phil. sci., vol. VI, št. 24, str. 323.

Pri poustvarjanju objekta v umetniškem modelu imamo očitno opraviti z neidentičnima strukturama. Že v najbolj elementarnem umetniškem aktu — prikazu mamuta ali bizona na skali votline — se nepopolna analogija jemlje za popolno: podoba je očitno neživa, nesposobna za gibanje, je analogon in model živega in gibajočega se objekta. Narava te »nepopolnosti« je načelno drugačna od tiste, ki je lastna vsem modelom nasploh in ki smo jo preučili v oddelku, posvečenem podobnosti med umetnostjo in življenjem. Tam je šlo za opustitev nebistvenih aspektov objekta ali tistih njegovih modeliranih funkcij, ki nimajo pomena kvalitativnih določil. Tu pa gre za najbolj bistveni, osnovni objekt spoznavanja. Tega pa ni mogoče poustvariti, zato gre umetnost po drugi poti: ustvari drugo strukturo, ki naj bi bila analogni model preučevane strukture. Tako imamo negibljivo, neživo upodobitev za model gibljivega, živega objekta, še celo več: za model gibljivosti, življenja. (. . .)

Četrtič:

Struktura modela, ki jo imamo za istovetno strukturi objekta, je hkrati tudi posnetek strukture avtorjeve zavesti, njegovega pogleda na svet. Ko preučujemo umetniško delo, dobivamo predstavo o strukturi objekta. Hkrati pa se pred nami odkriva tudi struktura avtorjeve zavesti, pa tudi struktura sveta, ki jo ta zavest ustvarja — določen socialno-zgodovinski pogled na svet. Če je navaden znanstveni model nekaj samozadostnega, posamičnega, nekaj, kar je samo po analogiji zvezano z objektom, potem je umetniški model (umetniško delo) samo element bolj zapletene strukture, ki obstaja zgolj glede na take strukturne pojme, kot sta »model sveta« in »model avtorjeve osebnosti« — svetovni nazor v najširšem pomenu besede.

Petič:

Iz predhodnih ugotovitev sledi: ko avtor poustvarja objekt v modelu (umetniškem delu), neizogibno dela ta model po strukturiranosti lastnega svetovnega nazora in lastnega dojemanja sveta (po svojem socialno determiniranem »jazu«); zato je umetniško delo istočasno model dveh objektov: stvarnosti in avtorjeve osebnosti.

Šestič:

Med modelom (umetniškim delom) in avtorjevo osebnostjo je obojestranska povratna zveza. Avtor formira model po strukturi svoje lastne zavesti, vendar pa tudi model, ki je povezan z objektom stvarnosti, vsiljuje svojo strukturo avtorjevi samozavesti (»stvarnost vpliva na umetnika«).

Sedmič:

Ker ima umetnost znakovno-komunikativno naravo, umetnik vceplja svoj sistem modeliranja v zavest avditorija. Iz tega sledi, da umetnik ne pojasnjuje le stvarnosti kot določene strukture (spoznavna vloga umetnosti), temveč tudi sporoča, vsiljuje avditoriju (če se mu seveda posreči, da ga »prepriča«) svojo strukturo zavesti, dela strukturo svojega »jaza« za strukturo bralčevega »jaza«. Na tem temelji socialna, agitacijska narava umetnosti.

Osmič:

Model ni ideja, temveč struktura — utelešena ideja. V. A. Štoff smatra, da je model »enotnost nasprotujočih si strani — abstraktnega in konkretnega, logičnega in čutnega, nerazvidnega in razvidnega. Medtem ko pri teoretičnem mišljenju

izstopa predvsem ena stran, v čutnih zaznavah in percepciji pa druga, sta v modelu obe povezani v eno, in ta povezanost — je posebnost modela in ena od njegovih najvažnejših gnoseoloških funkcij.«[9] Če govorimo o modelih, kakršne srečujemo v umetnosti, je to trditev vsekakor treba priznati za pravilno. Iz nje pa izhaja tudi misel o umetniški stvaritvi kot o celoviti povezanosti človekovega umskega in fizičnega dela, pa tudi o tem, da izdelava umetniškega modela vključuje pojem obrtništva. Tudi zunaj umetnosti obstaja cela vrsta modelov, katerih izdelava zahteva določeno obrtništvo, določene delovne navade. Vendar je med znanstvenim in umetniškim modelom v tem smislu velika razlika, ki izvira iz »izključenosti« znanstvenega in vključenosti umetniškega modela v določeno ideološko strukturo. Nespretno, slabo izdelan znanstveni model ne bo opravljal svoje naloge — ne bo analogon objektu. Slabo narejen umetniški model, ki uhaja iz idejne strukture, kakršno si je zamislil avtor, *pa neizogibno* nosi drugačno predstavo o strukturiranosti avtorjevega »jaza«, zakaj umetnost vedno modelira avtorjevo podobo, njegov pogled na svet. Zato je trditev, da lahko obstajajo dela, ki so idejno pomembna in pravilna, obrtniško pa imajo nizke kvalitete, očitno neprepričljiva. Nespretno, neustrezno modeliranje bo neizogibno naredilo strukturo za nosilko *svojih lastnih* idej (na umetniškem področju ni modelov izven idej), pa naj avtor še tako zagotavlja, da to ni res.

Devetič:

Znanstveni in tehnični model se bistveno ločita od umetniških del, če gledamo te kot modele nekega določenega objekta (stvarnosti, notranjega pesnikovega sveta ipd.). Še malo pa ni potrebno, da sta znanstveni in tehnični model homologna modeliranim objektom, pa bosta tudi v tem primeru v primerjavi s temi objekti določena materialno utelešena abstrakcija svoje vrste. Tak značaj imajo na primer anatomske makete za učenje. Umetniško delo, ki je model določenega objekta, pa je vedno reprodukcija posamičnega, ki se v naši zavesti ne vključuje v niz konkretno-individualnih, temveč splošno-abstraktnih pojmov. *Sama konkretnost dobi značaj splošnosti.* (. . .)

Desetič:

Iz povedanega je jasno, da je za umetniški model značilna brezpogojna nazornost (sicer pa ima to lastnost zelo veliko modelov). Specifičnost umetnosti ni le velik pomen te nazornosti, temveč tudi njen poseben značaj. Tu se moramo pomuditi ob tem, kakšen pomen dobi v umetniških modelih tista oblika spoznavanja, ki ne temelji na logičnem sklepanju, marveč na očitosti resnice.

Danes že lahko smatramo za uveljavljeno mnenje, ki se je izoblikovalo v marksistični filozofski literaturi: vsakega priznavanja vloge intuicije v spoznavnem procesu še malo ni treba poistiti z intuitivizmom. Intuitivizem je vrstna oznaka za celo vrsto idealističnih filozofskih naukov antiintelektualne usmerjenosti, naukov, ki smatrajo intuitivno spoznanje za višje, resničnejše, kakor pa je znanstveno — logično in z izkustvom pridobljeno spoznanje. Podobno filozofsko obrambo intuicije je treba ločiti od priznavanja tistega realnega in v teoriji znanstvenega spoznavanja dobro znanega dejstva, da se znanstveniki v celi vrsti konkretnih znanosti ne zatekajo le k izkustvu in logičnemu dokazovanju, temveč tudi

[9] *V. A. Štoff*, nav. delo, str. 65.

k znanstveni intuiciji. V zvezi s tem je treba zastaviti vprašanje o vlogi intuicije v obči gnoseologiji. V. F. Asmus, ki je preučeval problem intuicije v sodobni filozofiji in matematiki, podčrtuje obstoj »zmotnega mnenja, da je nesprejemljiv in idealističen vsak nauk in vsak pojem o intuiciji.«[10] Mnenju V. F. Asmusa se pridružuje I. P. Čujeva, ki piše: »Vsaka teorija intuicije ni teorija 'intuitivizma' in vsak filozof, ki priznava intuicijo — ni 'intuitivist'.«[11] Posebno bistvena za nas pa je tale trditev V. F. Asmusa: »Pojem 'intuicije' kot pojem o neposrednem spoznavanju, o neposrednem zrenju razuma sam po sebi še prav nič ne govori, da filozofija (ali znanost), v kateri se uporablja, spada k idealizmu ali materializmu (v filozofskem pomenu besede). Prav tako pojem slabo označuje naravnanost med drugimi filozofskimi smermi; tudi za pojma »izkustvo« ali »ideja«, vzeta sama zase, ne moremo reči, da sta značilnost idealistične ali materialistične naravnanosti tistih teorij, v katerih ju srečujemo.«[12]

Lažni strah pred tem, da bomo obtoženi »intuitivizma«, pa nas pogosto odvrača od preučevanja tega vprašanja, kar neredko, še posebej pri preučevanju estetskih vprašanj, vodi h gnoseološkemu mehanicizmu in logicizmu. Kot vsaka gnoseološka kategorija tudi intuicija dopušča tako materialistično kot idealistično razlago.

S pojmom intuitivno spoznanje je treba v materialističnem pomenu besede razumeti tako spoznanje, ki ni rezultat logičnih konstrukcij, temveč nastaja na osnovi neposrednega videnja (čutna intuicija) ali neposrednega zrenja razuma (intelektualna intuicija). Tako na primer sodobna matematika izhaja iz tega, da take fundamentalne postavke, kot je načelo splošne indukcije, ni mogoče logično dokazati. Ta je dana v neposrednem spoznanju kot izhodišče za vse nadaljnje logično sklepanje. »Intuicija je neposredno, logično neutemeljeno zrenje razuma, izhodni akt spoznavanja, ki vodi k obvladanju matematične resnice.«[13] Materialistični pojem intuicije se razlikuje od idealističnega; prvič, priznava izhodno in omejeno, podrejeno vlogo intuitivnega spoznanja (to, da je neka barva rdeča, ne more biti predmet dokazovanja — to je neposredna danost; vendar pa je glede na sodobna dognanja optike to le izhodna, začetna stopnja spoznavanja). Treba pa je tudi upoštevati, da se v nizu gnoseološkega gibanja lahko vidi tudi obratna zveza — na znanstveni osnovi nastajajo zelo zapletene čutne in intelektualne intuitivne ideje.

Druga črta materialističnega razumevanja intuicije izhaja iz jasne predstave o njeni povezanosti s prakso. »Intuicija kot funkcija človekovega spoznavanja ima svojo zgodovino. Korenine te zgodovine so globoko v tleh prakse. Po prepričljivi razlagi italijanskega matematika Enriquesa je prvotna matematična intuicija, na primer v geometriji, nastala na osnovi idealiziranega izkustva, ki se je večkrat ponovilo na intelektualni stopnji pred popolnim razvojem zavesti.«[14]

Iz povedanega izhaja posebna vloga intuitivnega spoznanja v tistih primerih, ko gnoseološki inštrument ni sklepanje, temveč konstruiranje, se pravi pri izde-

---

[10] *V. F. Asmus,* Problem intuicije v filozofiji in matematiki, Socekgiz, 1963, str. 242—243.

[11] *I. P. Čujeva,* Kritika intuitivističnih idej v Rusiji, Moskva-Leningrad, Izd. AN SSSR, 1963, str. 8.

[12] *V. F. Asmus,* nav. delo, str. 278.

[13] Prav tam.

[14] Prav tam, str. 285.

lavi nazornih modelov. Posebej vidno je to v primerih, ko je objekt modeliranja »zelo velik« sistem (v kibernetskem pomenu tega termina), se pravi tak sistem, katerega zapletenost prehaja spoznavne možnosti spoznavajočega aparata (subjekta). V tem primeru je izdelava modela možna le na ravni ustvaritve analogne konstrukcije. Akt analogije pa je izredno tesno povezan z intuitivnim spoznavanjem, čeprav ga z njim ne moremo poistiti.

V enem od romanov Agathe Christie bistri detektiv takole opisuje način, kako si zgradi hipotezo: »Mi le preudarjamo možnosti. — Kakor v trgovini z oblačili, ko pomerjamo obleke. Bo tale ustrezala? Ne! Kaj pa tale? Tudi ne! In tako vse dotlej, da pridemo do tistega, kar iščemo . . . to je — do resnice.« Ne bomo razpravljali o tem, v kakšni meri ta opis ustreza porajanju znanstvene hipoteze; vendar umetniška struktura nastaja principialno drugače. Umetnik ne izbira možnosti. Na osnovi predhodnih spoznanj, izkušenj, premišljanj intuitivno gradi model stvarnosti, ki ga potem vzporeja z objektom. Lahko razumemo, kakšen pomen dobe v tem primeru akti sopostavljanja, analogije in kontrasta.

Iz tega izvira posebna vloga intuitivnega spoznanja pri tistih modelih stvarnosti, ki jih ustvarja umetnik. Tega ne potrjuje le splošno znano dejstvo, da se na področju umetnosti resnica pogosto razkriva kot neposreden vpogled, temveč tudi tista posebna vloga analogije, paralelizma pri izdelovanju umetniških modelov, katere mesto v umetniški specifiki bomo skušali pokazati v vsem nadaljnjem razpravljanju. Pri tem je treba upoštevati, da intuitivno spoznanje analogije med dvema različnima objektoma ne temelji zgolj na izkustvu, praksi, temveč tudi na takih, čisto logičnih konstrukcijah, kakor sta dokaz istovetnosti in dokaz neistovetnosti (različnosti). Potemtakem intuicija ni povezana le z izkustvom, *temveč tudi logiki ne nasprotuje.* Še več: določene intuitivne resnice v znatni meri vključujejo tudi logično konstruiranje. Če to upoštevamo, bomo lahko v nadaljnjem razpravljanju, s hevurističnimi nameni, »logicirali« določene strani umetniškega spoznavanja, ki obstajajo v umetnosti realno, v obliki neposrednega spoznanja. Zadnjo trditev pojasnimo ob primeru: v aktu govornega sporazumevanja so fonemi dani kot izhodne neposredne danosti. Razlika med fonemoma »a« in »o« se ne pokaže v procesu logičnega sklepanja, temveč je intuitivno spoznanje. Če pa zapišemo fonološko karakteristiko tega ali onega fonema, fonemskega para ali skupine, lahko ugotovimo elemente podobnosti ali različnosti, njihov medsebojni odnos v sistemu in logično razkrijemo temelj intuitivne različnosti. Potemtakem se intuitivno spoznanje po eni strani opira na izkustvo in logiko: ko se prepleta z njima, postane njuna osnova. Po drugi strani pa lahko določene primere intuitivnega spoznanja razložimo s pomočjo umetnega logiciranja.

Bralec pri tem ne sme pozabiti tega, da intuicije nismo razlagali kot specifičnosti individualne ustvarjalčeve poti do realizacije ustvarjalnega akta, temveč kot določeno *obliko spoznavanja.* Intuicija nas ne zanima kot kategorija psihologije ustvarjanja, temveč kot gnoseološko vprašanje.

Razumljivo je, da je razumevanje umetniškega dela kot modela posebne vrste bistveno za razlago takega temeljnega umetniškega pojma, kot je umetniška podoba. Vendar pa se pri tem našem delu ne bomo ustavljali ob tem vprašanju, ker upamo, da bomo nanj podrobneje odgovorili na drugem mestu.

V zvezi s tem se tudi ne bomo ustavljali ob taki bistveni strani umetnosti, kot je odnos med umetnostjo in človekovimi emocijami, zakaj to bi nas odpeljalo v nekoliko drugačno raziskovalno sfero.

Treba je le opozoriti na to, da so umetniške emocije neposredno povezane s problemom »umetnost — model«. Ko sedimo v kinematografski dvorani, doživljamo grozo, strah, navdušenje. Vendar pa se ne vmešavamo v dogajanje, čeprav bi v življenju že dosti manj intenzivna čustva neizogibno spodbudila impulze volje in rezultat le-teh — akcijo. To se dogaja zato, ker se ves čas zavedamo, da pred nami ni realnost, marveč njen analogon, model, ta zavest pa učinkuje na docela drugačne emocije; te se ne realizirajo v aktu akcije, temveč v aktu spoznanja, ki pozneje, samo po sebi, vključi impulze volje in aktivnosti.

Povedano še malo ne izčrpava vprašanja »umetnost in model«; prej je le zastavitev vprašanja, kakor pa odgovor nanj. Vendar je že na tej — začetni — stopnji problema videti, da ima gledanje na umetniško delo kot na model perspektive, da bi razložili take, posebej »humanistične« pojme, kot so »umetniška metoda« (»romantika«, »realizem«, »estetika folklore«), »življenjska resnica«, »podoba«, s termini in kategorijami splošnega znanstvenega mišljenja.

5. UMETNOST KOT SEMIOTIČNI SISTEM

Posebna narava umetnosti kot sistema, ki služi hkrati za spoznavanje in informiranje, določa dvojno bistvo umetniškega dela — da je model in znak. Problem znaka je v umetnosti prav tako temeljen kakor problem modela. Z vidika umetniško delo-stvarnost preučujemo umetnost kot način spoznavanja življenja, z vidika umetniško delo-bralec pa kot sredstvo posredovanja informacij. Spoznavna in komunikativna funkcija umetnosti sta tesno povezani, četudi sta to dve različni vprašanji. Njuno mešanje le otežkoča, da bi pojasnili naravo umetnosti. Če je, grobo rečeno, osnova prvega aspekta vprašanje »resnice« in laži v umetnosti«, je v središču drugega vprašanja »razumljivost in nerazumljivost«. V naslednjem poglavju nas bo zanimal drugi problem.

Umetnost kot sredstvo za posredovanje informacij se podreja zakonom semiotičnih sistemov, delo, ki ga gledamo iz tega zornega kota, pa lahko preučujemo v zvezi s takimi pojmi, kot sta znak in signal.[15]

---

[15] O problemu znaka imamo danes obsežno literaturo. Navedimo vsaj knjigo v 2 delih Zeichen und System der Sprache. Veröffentlichung des I. internationaler Symposiums »Zeichen und System der Sprache«, Berlin, Akademie Verlag, d. I—II, 1961—62 (Schriften zur Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung, št. 3—4); vrsto del v zb.: Simpozij o strukturnem raziskovanju znakovnih sistemov. Teze poročil, Moskva, izd. AN SSSR, 1962; v zb.: Strukturno-tipološka preučevanja, Moskva, izd. AN SSSR, 1962; *A. Schaff*, Uvod v semantiko, prev. iz poljščine, Moskva, Izd. inostrannoj literatury, 1963; *E. Benveniste*, Nature du signe linguistique, Acta Linguistica, 1939, vol. 1, fasc. 1; *C. J. Ducasse*, Symbols, Signs and Signals, The Journal of Symbolic Logic, junij 1939, vol. 4, št. 2; *J. Kotarbinska*, Pojęcie znaku, Studia Logica, 1957, 6. del; *E. Lerch*, Vom Wessen sprachlichen Zeichens; Zeichen oder Symbol?, Acta Linguistica, 1939, vol. 1, fasc. 3; *V. A. Zvegincev*, Problem znakovnosti jezika, Moskva, izd. MGU, 1956; *C. W. Morris*, Foundations od the Theorie of Signs, International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, 1938; *isti*, Signs, Language and Behavior, New York, 1946; *G. Klaus*, Semiotik und Erkenntnistheorie, Berlin, 1963 — in druga.

Ko govorimo o specifiki pojma signal v umetnosti, bo koristno, če se bomo ustavili ob nekaterih načelih klasifikacije tega pojava.

Signal so lahko taka sredstva, ki so posebej narejena za posredovanje informacije, kot tudi tista, ki imajo svoj izvenkomunikativni namen (kot signali nastopajo tudi pojavi objektivnega sveta, ki jih ni naredil človek in ki sploh nimajo namena: če se pojavi dim nad mestom — je to signal za gasilce). Navedimo dva primera: »po izvesku vem, da je v tej stavbi pekarna«; »po tovarniškem dimniku vem, da je to tovarna«. V prvem primeru je signal izvesek — predmet, ki nima nobene druge funkcije razen komunikativne; v drugem pa dimnik, za katerega je funkcija posredovanja informacije stranska in je nastala šele potem, ko je bil dimnik že narejen. Gradbeniki so upoštevali druge, praktične namene.

Druga koristna razdelitev znakov je razdelitev na ideografske in simbolne znake. Ideografski znak poustvarja zunanji videz upodobljene stvari, simbolni pa jo le pogojno, dogovorno označuje. Iz tega sledi, da so med vsebinskim in izraznim planom pri teh dveh tipih znakov različni odnosi. Ideografski znaki so upodabljajoči. To pomeni, da je v določenem primeru med vsebinskim in izraznim planom neposredna zveza, še bolje: da še ni prišlo do ločitve obeh planov. Na splošno v začetku še ni znaka, temveč se kot signal uporabi predmet iz realne stvarnosti. Namesto napisa nad vhodom gostilne visi gnjat, v izložbi obrtnika, ki izdeluje krste, je razstavljena krsta. To so predmeti realnega sveta, ki jih lahko tudi uporabimo v skladu z njihovim praktičnim namenom; tu pa so uporabljeni kot signali za posredovanje informacije: »Tu se lahko jé«, »Tu se lahko kupi krsta«.

(. . .)

Če gledamo na umetnost kot na semantični sistem, pa se takoj pojavi vprašanje o posebnosti celega niza temeljnih pojmov. Najprej vprašanje o samem pojmu »znak«.

Kljub različnim razumevanjem tega pojma (mnoge od teh razlik so za nas nebistvene) lahko v celoti sprejmemo naslednjo opredelitev jezikovnega znaka, ki jo najdemo v izrednem delu N. I. Žinkina »Znaki in jezikovni sistem«. Če izpustimo nekatere podrobnosti, ki so za nas nebistvene, dobimo sledečo karakteristiko narave znaka: »Znak in označevalec — sta komplementarna pojma, kakor pojma: desno — levo. Vsak znak je znak nečesa. Vsaka drugačna raba tega termina je nesmiselna. Če je neki znak, je tudi neki označenec.

Znak in označenec se poljubno povezujeta. Kakršenkoli znak se lahko poveže s kakršnimkoli označencem in kakršenkoli označenec s kakršnimkoli znakom (. . .) Znak spada k tistim materialnim stvaritvam, ki se ločijo od ozadja. Znak je lahko na primer črna črka na belem papirju ali glas, ki presega stopnjo šuma.

Nekaj znakov funkcionira samih in samó v tistem primeru, če se ločijo med seboj po parih. Vsak znak se lahko večkrat reproducira.«[16]

Ko pa preidemo k znaku v umetnosti, takoj naletimo na nepričakovane stvari. V vsakem semiotičnem sistemu znak (celota označevalca in označenca), ki se po zakonih sintagmatike povezuje z drugimi znaki, ustvarja tekst. Nasprotno pa v umetnosti označenec (vsebino) izraža *celotna* modelirana srtuktura dela, se

[16] Zeichen und System der Sprache, I. del, str. 159—160.

pravi, da tekst postane znak, enote, ki tekst sestavljajo — besede, ki nastopajo v jeziku kot samostojni znaki — pa v poeziji (in v književnosti sploh) postanejo elementi znaka. To ne velja le za književnost, temveč se zelo jasno vidi tudi ob primerjavi ideografske pisave in slikarstva.

Hierarhija znakovnih ravni ima v poeziji precej bolj zapleteno obliko. Kakor se bomo prepričali, lahko beseda nastopa v poeziji kot znakovni element, glas pa — kot samostojen nosilec pomena, ki je enakovreden besedi. Nič manj ni pomembno drugo: v vsakem znakovnem sistemu je odnos znaka in neznaka (ozadja) enoznačen in določen. Razločnost meje, ki loči znak od ozadja, je poroštvo za natančnost informacije, nerazločnost meje (zbližanje moči šuma in moči glasu, barve ozadja in barve znaka) pa je vir napak. V umetnosti dobi to vprašanje dosti bolj zapleteno obliko: znak ali element, ki diferencira znakovni pomen, se lahko istočasno projicira na nekaj (ali celo vrsto) ozadij, pri tem pa v vsakem posamičnem primeru postane nosilec različne semantike. V nekaterih primerih se lahko povsem zlije z ozadjem in preneha biti oznaka za kakršnokoli vsebino. Znak in ozadje tvorita relevanten par.

Za ilustracijo bomo navedli neki element umetniške strukture, na primer odsotnost rime v Puškinovi pesmi »Spet obiskal sem . . .«. Normalna estetska zavest ruskega bralca leta 1830 je bila vzgojena ob pesniški tradiciji Žukovskega, Batjuškova in mladega Puškina. Ta tradicija je vključevala predstavo o rimi kot o enem osnovnih verznih pojmov (neriman verz je bil izjemen in dovoljen le v natančno določenem krogu zvrsti). Na ozadju estetskega pričakovanja rime je odsotnost rime v Puškinovi pesmi postala močno semantično nabita; izkazala se je za poudarjeni element strukture, ki je pomenila preprostost, objektivnost, »neliterarnost«. Na ozadju uveljavljenih estetskih norm se je odsotnost dojemala kot »nestilnost«. Vendar pa je bralec, odvisen od Puškinovih norm estetskega mišljenja, ki so se izrazile v tej pesmi, dojemal kot naravne (»ozadje«) čisto druge predstave, in odsotnost rime je postala zanj stilni element, izgubila je semantiko nepričakovanosti, celo presenečenja in dobila nove, dopolnilne pomene, ki so izvirali iz tedanjega Puškinovega pogleda na svet in ga je bralec priznaval — med drugim nazora o umetniški enostavnosti, ki ni bila nekaj umetniško neverjetnega, eksotičnega, temveč norma umetniške zavesti. V prvem primeru je bila tradicija Žukovskega in mladega Puškina ozadje (norma), v drugem pa je bila zanikana in je postala v primerih, ko se je pokazala (na primer v elegiji Lenskega), znak z negativno, parodično vsebino.

Bralec Puškina pa je verjetno projiciral to pesem tudi na cel niz drugih estetskih tradicij (kakor mi hočeš nočeš danes projiciramo Puškina na »ozadja« Nekrasova, Bloka in drugih). In vsakokrat je ta element umetniškega znaka spremenil tako značaj kot obseg svoje distinktivno-semantične naravnanosti. Za bralca, ki ne bi vedel, da obstaja rima (na primer za takega, ki je bil vzgojen le ob antični poeziji), bi se njena odsotnost v Puškinovi pesmi zlila z ozadjem in ne bi pomenila prav ničesar.

Potemtakem je pojem znaka v umetnosti strogo funkcionalen in se ne da opredeliti kot nekakšna materialna danost, temveč kot snop funkcij.

Končno je zelo pomembno tudi to, da običajni jezikovni odnos označevalca in označenca kot poljubno nastalo ujemanje v umetnosti nima sporednice. Če

je ideografski znak v semiotičnih sistemih tako redek pojav, da ga pri konstruiranju jezikovnih teorij praviloma sploh zanemarjajo (to dela tudi N. I. Žinkin), potem je položaj v umetnosti načeloma drugačen. To, da je znak v umetnosti istočasno tudi model, analogon objekta (objektivne stvarnosti, prikazanega predmeta), pa naj bo ta model še tako abstrakten, ukinja vprašanje o poljubnem odnosu med označevalcem in označencem.

Iz tega sledi tudi izredno pomemben sklep: za razliko od znakovnih sistemov jezikovnega tipa v umetnosti ne moremo preučevati vsebinskega in izraznega plana ločeno. To metodološko onemogoča tako formalizem kot tak pristop, ki ima umetnost le za spomenik družbene misli in ki ne upošteva estetsko-umetniških vrednosti. Kakor bomo še videli,[17] so v tem vprašanju skrite konkretne težave, ob katerih se v tej zvezi še nima pomena ustavljati.

Prevedel Drago Bajt

[17] Gl. poglavje o načelni možnosti izdelave generativnih modelov v vedi o umetnosti.

Hegel in teza o »Izgubi središča«

DIETER JÄHNIG

1.

Med avtorji, ki so za razumevanje umetnosti izrecno ali neizrecno usposobili Heglovo védenje, so umetnostni zgodovinarji izjema. Adorno, Gehlen ali Bense niso specialisti. V eni točki pa se vendarle razlikujejo od umetnostne zgodovine, prav tako kot od Hegla: v preziranju zgodovine. Relevantno je, kar je moderno. In moderno je, kar je drugačno od starega. Preteklost ima le še pomen urejene predhodnice. Sodobnost po njihovem mnenju določa prelom s preteklostjo, tako da izpeljava današnjega iz predhodnega zgreši prav posebnost današnjega, in ukvarjanje s »pra-obdobji« lahko v najboljšem primeru služi dokazu o nasprotjih in protipolih.

Če smo za primerjavo s Heglom izbrali umetnostnega zgodovinarja, tega nismo storili zato, ker bi imel, kot imenovani avtorji, kaj skupnega z vsesplošno renesanso Hegla v današnji filozofiji in sociologiji, ampak zato, ker se je približal kritiki moderne umetnosti prav v tistem, kar ga določa kot zgodovinarja. Predstave iz »Izgube središča« bomo primerjali s Heglom glede na njihov zgodovinski nastavek.

S tem mislimo na eni strani na Sedlmayrjev poskus utemeljene izpeljave moderne umetnosti (namesto golega ugotavljanja začetka »modernih«, na samovoljno izbranih stilnih presekih med Daumierom in Cézannom, na drugi pa na njegov namen, da bi iz položaja umetnosti sklepal na razmere, v katerih je nastala.

Zgodovinskost izvedbe je v tem, da postavlja Sedlmayr korenine »moderne umetnosti« v prelomni čas ob koncu 18. stol., v čas francoske revolucije torej, in poskuša z umetnostno zgodovinsko analizo tega obrata določiti posebnost tega, kar imenujemo »moderna umetnost«. Če pride zdaj Sedlmayr do negativne sodbe o moderni umetnosti v celoti, kakor se kaže v naslovu njegove knjige (in se v poznejših delih »Revolucija moderne umetnosti« kot tudi v zbirki razprav »Smrt luči« ponovijo in še zaostrijo), potem smemo vse to primerjati s stavkom iz Heglove Estetike, ki je zaslovel sočasno s temi spisi in po katerem je »umetnost po svoji najvišji določenosti za nas preteklost«. Kolikor vem, je postala Heglova misel o koncu absolutnega pomena umetnosti predmet vsesplošnega razpravljanja po-

tem ko je bila navedena v spremni besedi razprave M. Heideggerja »Izvir umetniškega dela« v letu 1949 izišlih »Gozdnih poteh«.

V obeh tezah, Sedlmayrjevi in Heglovi, ne gre za vprašanje o bolj al manj novih in poučnih potezah sodobne umetnosti, ampak za vprašanje, ali umetnost (ne glede na množico umetniških del in teorij) sploh še obstaja v pravem pomenu te besede.

Zgodovinski pa je Sedlmayrjev nastavek še v drugem oziru. Teza o »izgubi središča« ni mišljena imanentno umetnostno zgodovinsko, ampak kot vsesplošna časovno-kritična sodba. Za moderno umetnost značilna »izguba središča« je hkrati znak za izgubljeno središče stoletja v celoti — tedaj modernega človeka. Glavna predpostavka in temeljna misel je torej pri Sedlmayrju — ne glede na vse konkretne navedbe in ocene — prepričanje o skladju zgodovine umetnosti in svetovne zgodovine, duha umetnosti in duha časa, in to na način, da je posebno umetnosti simptomatično za celoto razdobja. Tako se glasi podnaslov v »Izgubi središča«: »Upodabljajoča umetnost 19. in 20. stol. kot simptom in simbol časa.«

S tem razumevanjem razmerja umetnosti do celote zgodovine, umetnosti kot časovnega simptoma in simbola, pa se Sedlmayr znova dotika Hegla. Njegov pojem umetnosti kot simptom in simbol je mogoče primerjati s Heglovo določitvijo umetnosti kot »čutnega svetenja ideje«.

Ta, v svoji idealistični formulaciji pogosto preozko, preveč spiritualno razumljena določitev pove le to, da umetnost razkriva gibalne moči oziroma nosilna nasprotja svojega časa, ki jih »objektivira« vsakokratni gibalni temelj, zgodovinski »subjekt«. Dejstvo, o katerem govori Hegel, v nobenem primeru ni vezano na idealistično filozofijo, ampak odvisno od tega, kje vidimo vsakič odločilne, tudi sociološko, psihološko ali teološko relevantne motive. Da bi ugledali njen konkretni pomen, moramo misliti na praktične poteze besede »ideja« kot pogosto skrite želje po delovanju, in prav s tem skupinotvorne v neki delujoči skupnosti, v »skupini« ali »narodu« nekega razdobja (Hegel pogosto govori o »ljudstvu«).

Most med Heglom in novimi umetnostnimi znanostmi (v dejanskem in zgodovinskem pogledu) tvori Rieglov pojem »umetnostnega hotenja«, s čimer je mišljena pri posameznikih pogosto nezavedna, karakteristična zakonitost splošnih nagnjenj in obnašanj nekega razdobja, izraženih v ustreznem umetnostnem stilu. Sorodnost je še večja, če namesto o »idejah« govorimo o »interesih«. Pri Heglu samem je »najvišja naloga umetnosti« predstavitve »najglobljih človeških interesov«. In Sedlmayr programatično pojasnjuje: »Da bi spoznali pomen moderne umetnosti, bi morali pokazati njene predpostavke, vendar tudi po tem še ne bi vedeli, zakaj izhajajo moderni umetniki prav iz teh predpostavk, kaj jim pomenijo.« In nadaljuje: »Stvar bi postala razumljiva šele ob vprašanju, katerim 'najvišjim interesom' (Hegel) modernega človeka je primerna 'moderna umetnost'.«

Toliko zaradi jasnosti te raziskave. V resnici naj bi ne šlo za oživljanje že splahnelega prepira Sedlmayrjevi interpretaciji moderne umetnosti. Nasprotno, prav zato, ker so se vetrovi polegli, je mogoče mirno raziskati nekatere domneve. Najdemo jih pri marsikaterem Sedlmayrjevem kritiku in veljajo tudi za področja, ki nimajo posebej opraviti z moderno umetnostjo. To je treba poudariti v zgoščeni oznaki teme.

Z naslovom knjige in s Sedlmayrjevo tezo je označen samo primer, na osnovi katerega naj bi bilo obravnavano obče vprašanje: kako je na splošno z razmerjem med umetnostjo in zgodovino. Sedlmayerjeva knjiga je vzeta kot primer iz dveh razlogov: zavoljo konkretne teze (usmerjene na določeno zgodovinsko in umetnostno razdobje) in določene, v tej tezi skrite načelne predpostavke.

V formuli o »izgubi središča« zajeta teza sega v strukturo današnje umetnosti in današnjega sveta. Izraziti bi jo bilo mogoče v stavku: moderna umetnost (in sicer natančno vzeto upodabljajoča umetnost od konca 18. stol.) je simptom našega nihilističnega časa. Tu skrite načelne predpostavke zadevajo razmerje umetnosti in zgodovine nasploh. Zajamemo jih lahko v stavku: »Vsakokratna umetnost je simptom in simbol vsakokratnega časa.«

Ti dve osnovni misli Sedlmayrjeve kritike časa je mogoče primerjati z osnovnima mislima Heglove Estetike: trditev o »izgubi središča« znotraj umetnosti s trditvijo, da je umetnost po svoji najvišji določenosti za nas preteklost; predpostavko o simptomatičnem (ali simbolnem) odnosu med umetnostjo in časom s Heglovim pojmom umetnosti kot čutnim svetenjem ideje.

2.

Če v celoti združimo oba aspekta, položaj umetnosti in njegov odnos do časa, potem zadenemo takoj na razliko med estetiko filozofa zgodovine in kritiko časa umetnostnega zgodovinarja: edina sta si glede izgube najvišjih določil in s tem središča umetnosti. O neljubeznivi obsodbi sodobnega časa pa pri Heglu ne moremo govoriti. Umetnost je po svoji najvišji določenosti preteklost, svetovni duh, načelo zgodovine, pa lahko v istem času izpolni najvišja določila. Hegel je prepričan, da se ne samo »filozofija« (kot specialno področje), ampak tudi to, kar imenuje pot svetovnega duha, dopolnjuje prav v modernem času.

To pa zdaj pomeni, da je med Heglom in avtorjem »izgube središča« kljub podobnim pogledom na položaj umetnosti popolna različnost glede na položaja časa. Zato je tudi primerjava v drugi točki, glede razmerja sveta in umetnosti, vprašljiva. Kjer obstaja za Sedlmayrja vzporednica med umetnostjo in svetom, je za Hegla pravo nasprotje: sestopu umetnosti ustreza dvig duha.

Če si stvar bliže ogledamo, postane vprašljivo tudi prvo primerjalno stališče, obsodba umetnosti same. Domneva o propadu umetnosti ima torej tu in tam popolnoma različen pomen. Če je izginotje središča umetnosti istoznačno z izginotjem središča v človeku, potem moramo resnično govoriti o izgubi: o odsotnosti nečesa, kar bi moralo biti tu. Propad umetnosti = nihilizem. Če pa minevanje najvišjih določil umetnosti ni v nasprotju z nastajanjem najvišjih določil »duha«, potem v tem ni nikakršne »izgube središča«, ampak v vsakem primeru padec odvečnega zagrinjala, morda celo osvoboditev pred balastom.

Ob Heglovem primeru obrnimo pogled na vprašljivost Sedlmayrjeve teze, ki je ni prediskutiral ne sam ne njegovi kritiki, na vprašanje namreč, če se morata nasploh, ne glede na izid posamezne sodbe, skladati obsodba duha in obsodba umetnosti nekega časa. V tem primeru gre seveda za nekaj drugega kot za vprašanje o »stilu« ali »kulturni enotnosti«. Tega vprašanja se Hegel sploh ni dotaknil.

Da so — če ostanem v Heglovem času — znotraj romantike med tako različnimi področji, kot so filozofija, literatura, glasba, država, pravo in naravoslovne znanosti, obstajale enake »stilne oznake«, je druga stvar; Hegel je pravilno ugledal ta problem, medtem ko je Sedlmayr spregledal fenomen spreminjajočih se zgodovinskih temeljnic posameznih življenjskih področij.

Pri primerjavi oznak gre za »oblike« ali »vsebine« obstoječih pojavov, v omenjenem primeru pa za vprašanje o vsakokratnem smislu njihovega obstoja. In to je vprašanje, ki presega pristojnost zadevajočih strokovnih področij in zato pač, ker strokovno znanje ni odvečno, postane brezdomovinsko in komaj resno vprašanje.

Doslej smo govorili o glavnih trditvah obeh tez. Če bi hoteli primerjati obojestranske temelje, bi morali najprej pomisliti na to, da je vmes več kot eno stoletje razvoja literarnih znanosti in umetnosti, tako da so lahko, kljub podobno zvenečim rezultatom, pojavi in merila obsodb popolnoma različni.

Pri takem, na vsakokratne temelje ozirajočem se primerjanju obeh trditev o preteklosti umetnosti in o izgubi središča se sedaj vsekakor pokaže razlika, in sicer razlika v celotnem načinu argumentiranja. Sedlmayr doseže in utemelji svojo tezo iz analize tedanjega dejanskega stanja umetnosti. Z izgubo središča je mišljena predvsem pomanjkljiva berljivost predočenih del, umetniških »spomenikov«: stilni kaos v arhitekturi 19. stol. v primerjavi z vsemi prejšnjimi stilnimi razdobji; nasproti prevladujoči enotnosti in povezanosti umetnostnih načinov v templju, katedrali in dvornih palačah, razpada zdaj umetnost v svoje posamezne elemente (čista risba, čisti kolorizem, čista plastika); v nasprotju s skladjem človeka in sveta, ki se kaže še pri Claudu Lorrainu ali Poussinu, se v nemškem romantičnem krajinskem slikarstvu C. D. Friedricha npr. pojavlja občutje brezmejnosti in zapuščenosti. Zgodovina umetnosti kaže po Sedlmayrju s temi pojavi izgubo duhovno-duševne substance.

Zdi se, da je za razliko od tega gledanja Hegel osnoval svoj stavek, da je umetnost po svoji najvišji določenosti za nas preteklost, na popolnoma drugačnem izhodišču. Njegova utemeljitev se glasi: da »poseben način umetnostne produkcije in njenih del« *kot tak* (ne pa nekega določenega časa) »ne izpolnjuje več naših najvišjih potreb.« Poudarek je tu na »nas« (kot opazovalcih umetnosti). »Daleč smo od tega, da bi umetniška dela (povsem vseeno, iz katerega časa) po božje častili in molili k njim.«

Medtem ko Sedlmayr sam uvidi preobrat iz kakovostne umetnosti, kar označuje kot propad, izhaja torej iz zgodovine umetnosti — pa je za Hegla odločilna sprememba v vsesplošnem duhu časa. Izginila in prešla je prvotna »absolutna potreba« po umetnosti, ki je po Heglovem mnenju odlikovala prejšnje čase. »Zdaj je,« pravi Hegel, »primer, ko umetnost ne nudi več tiste zadovoljitve duhovnih potreb, ki so jih prejšnji časi in ljudstva v njej iskali in tudi našli, zadovoljitve, ki je bila (tu je bistvo) vsaj z religiozne plati najbolj notranje povezana z umetnostjo.« In nato pride znameniti stavek: »Lepi dnevi grške umetnosti in zlati časi srednjega veka so minili.« Da je pri tem v bistvu naš odnos do umetnosti nasploh, torej tudi do stare umetnosti, za Hegla odločilen, potrjuje naslednji, isti misli posvečen stavek iz poznejšega mesta v Estetiki: »Umetnost za nas ni več najvišji način, kjer si resnica priskrbi eksistenco. Njena oblika (se pravi: pojavitev ideje

v umetniški obliki) je prenehala biti najvišja potreba duha. Naj se nam zdé grški bogovi še tako izvrstni in bog oče, Kristus in Marija še tako vzvišeno in popolno upodobljeni: nič ne pomaga, kolena ne upognemo več!«

Razlika v načinu opazovanja — umetniško delo pri umetnostnem zgodovinarju, potreba po umetnosti pri filozofu — je v svoji konkretni pomenljivosti seveda manjša, kot se zdi na prvi pogled.

Za Hegla je izginjajoča najvišja potreba neposredno tudi temelj (o čemer je prepričan) za izginotje najvišje umetnostne produkcije. To v posameznem kaže razlika v udeležbi in soglasju, če primerjamo njegove opise grške plastike ali staronemsškega in italijanskega slikarstva. Rafaela npr., z njegovimi izjavami o sodobnih delih.

Navedimo primer, in sicer namenoma iz tiste umetnostne zvrsti, kjer je moderna umetnost dosegla po Heglu svoje relativno najvišje mesto, iz poezije namreč. O pesnikih, ki se mu zdijo v času pisanja Estetike (v 20. letih) najpomembnejši v razvojno vodilni umetnostni stopnji, in jo označuje s subjektivnim humorjem, sodi takole: »Tako je pri nas npr. Jean Paul, priljubljen humorist, saj se od vseh drugih odlikuje po nenavadnem baročnem zbiranju objektivno odtujenega (»barok« je zaničevalna kvalitetna sodba, ki je bila Heglu na voljo) in s pisanim medsebojnim prepletanjem predmetov, katerih odnos je nekaj vseskozi subjektivnega. Zgodovina, vsebina in potek dogodkov so v njegovih romanih najmanj zanimivi. Glavna stvar pri njem je in ostane vsestransko prepletanje humorja, ki sleherno vsebino porabi le, da bi v njej uveljavil svojo šalo... Takšen način vpadanja se seveda kmalu utrudi, posebej če se moramo vživljati v pogosto komaj uganljive kombinacije, ki so pesniku po naključju prišle na um. Pri Jeanu Paulu metafora ubija metaforo; tako je tudi s šalami, duhovičenji in primerami; iz vsega tega nič ne nastane, ampak se vse le izgublja...«

Heglova obsodba sočasne umetnosti je v bistvu izražena s tem, da jo dviga iz pretekle umetnostne produkcije. Za opravičilo nove, samostojne umetnosti sicer sprejema pojem »romantične« umetnosti, toda »romantično« obdrži zanj ravno negativni prizvok »ne-klasičnega«. Minula »klasična« razdobja umetnosti zanj niso samo časi najvišjih umetniških potreb, ampak tudi najvišje umetnostne produkcije, kjer je bistvo umetnosti najčisteje utelešeno. Pojasnitev tega notranjega soglasja med duhom časa in umetnostno ustvarjalnostjo je izraženo zelo jasno v koncu romantične umetnosti:

»Kot je torej sleherni človek v sleherni dejavnosti, bodisi politični, religiozni, umetniški, znanstveni, otrok svojega časa in ima za nalogo ustvariti iz tega bistvene nove vsebine in s tem njihove nujne oblike, tako je tudi z določitvijo umetnosti, da najde za narodovega duha umetniško primeren izraz.«

To je temeljni stavek, ki po Heglu velja za vse čase; navedimo zdaj uporabnost za njegov lastni čas:

»Kolikor časa je umetnik v neposredni identiteti prepreden s trdno vero, z določenostjo takšnega svetovnega nazora in religije, tako dolgo ravna resno z vsebino in njeno predstavitvijo. Če pa želimo danes temu nasproti upodobiti v skulpturi ali sliki grškega boga ali kot današnji protestantje Mater božjo, ob teh snoveh v nas ni več prave resnobe; manjka nam notranja vera...« (in s tem »nujnost predstavitvenega načina«).

Hegel se opre na načelno, za vse čase veljavno tezo: umetnost mora najti duhu naroda umetniško primeren izraz. Od tod sklepa za svoj lastni čas: če razdobje, duh naroda danes nima več najvišje potrebe po umetnosti, potem mora tudi umetnostni produkciji manjkati »resnost« in z njo »substanca«. Drugače povedano: umetnost danes ne more več izpolniti svoje bistvene naloge zavoljo spremenjenega načina dojemanja. Duh časa ne dovoljuje več, da bi se izražali na umetniški način. Čas sam je umetnosti spodnesel tla.

To je za Hegla občezgodovinski temelj za tiste pojave, v katerih je ugledal dejansko stanje zgodovine umetnosti. To se mu je pokazalo v skopi formuli kot »Zerfallen der Kunst«.

Ta razpad (po svojem bistvu razkroj, torej izguba absolutne »substance« umetnosti) obstaja po Heglu v dveh ekstremnih rešitvah. Celotno umetnost svojega časa vidi razcepljeno v dveh med seboj nasprotnih, v njuni izolaciji pa enakomerno ničevih možnostih. Ali gre za zunanje (se pravi temeljito) posnemanje minulih vzorov; smer, ki mu je v upodabljajoči umetnosti klasicizma nudila dovolj primerov (mislimo na Goethejeve weimarske nagradne naloge, na Thorwaldsna in na nazarence); na drugi strani pa radikalno netradicionalen in zato nezavezujoč subjektivizem, kot ga je Hegel videl očito predstavljenega v »romantičnem humorju«.

Narobe pa bi lahko rekli o Sedlmayrju, da njegovo — od Hegla različno — izhodišče, ki nima nastavka v duhu časa, ampak v dejanskem položaju umetnosti, implicira vsesplošno potrebo po umetnosti. To je vidno že iz pomenov, ki jih pripisuje »nalogam«.

»Od konca 18. stol (tako se začenja prvo poglavje) so nastopile nove vodilne naloge, ki se niso še nikdar pojavile in zahtevale vodstva zase. Doslej vodilni nalogi umetnosti — cerkev in palača — vse bolj pojemajoče tekmujeta med seboj, za vodilno mesto: od 1760 do danes lahko razločimo šest do sedem takšnih vodilnih nalog, ki so vsakič veljavne za celotno Evropo: angleški vrt, arhitektonski spomeniki, muzej, teater, razstava, tovarna.« (Izguba središča, str. 13.)

In potem beremo: »Sleherna od njih je simptom.« Moto tega poglavja je stavek: »Naloga ni nič drugega kot po obliki hrepeneče življenje«. Treba je le vstaviti za »obliko umetniški izdelek«, in za »po obliki hrepeneče življenje« — »potrebo po umetnosti«, da bi ugledali taisto zvezo kot pri Heglu.

Ob prenosu te zveze na moderno razdobje ugotavlja Sedlmayr razvoj, za katerega bi smeli reči, da je bil Hegel do določene mere njegov prerok. To velja tako za smer nalog samih kot tudi za vloge, ki jo sploh še imajo za celoto umetnosti.

V zapovrstnosti imenovanih nalog vidi Sedlmayr neko razločno pomensko smer. Ta temeljiti in morda najprepričljivejši del knjige bomo strnili v nekaj besedah:

— Za razliko od baročnega parka izvira angleški vrt iz že sredi 18. stol. nastale potrebe po čuteči poglobitvi individualne duše v panteistično doživeto naravo. In to lahko razumemo kot izraz bivanjsko utemeljene družbe, ki se ji prilega izguba arhitektonskega hotenja, ki je do konca baroka vklepalo celotno življenje.

— Geometrijski spomeniki (piramide in obeliski iz časa revolucije, Sedlmayrjev paradni primer je Ledouxov projekt okrogle hiše) izhajajo iz potrebe po avtarkiji razuma nasproti kaotičnemu čutnemu svetu. Medtem ko je v angleškem vrtu izpričana molitev narave kot elementarne, nenehno spreminjajoče se, minevajoče in pomlajujoče se živosti, v katero se zanesenjaško vživlja, je arhitektonski spomenik prav tako izraz molitve k naravi, vendar tu v svoji vedno tihi, vztrajni zakonitosti, ki jo je mogoče znanstveno preračunati.

— V muzeju in gledališkem kultu zamenja obožcvanje narave nič manj patetično obožcvanje umetnosti (Wagner, Ludwig II). To navidezno vrednostno poudarjanje umetnosti je v resnici introvertiran esteticizem, v katerem se izraža izguba realne povezanosti umetnosti, beg iz sedanjosti; v muzeju — hladen, antikvaričen beg, v teatru opojno iluzionističen.

— In končno, razstavne zgradbe (kakor so se pojavile hkrati z velikimi razstavami od druge polovice stoletja sem) in tovarniške zgradbe, odslikujejo naraščajoče gospostvo industrijske sfere, najprej samo v samomalikovanju človeka samega v njegovih tehničnih sposobnostih, potem pa še v kultu stroja, stvora te iznajditeljske moči. Sedlmayr ugotavlja:

»Ne smemo spregledati, kaj lahko temu še sledi. Sled gre navzgor. Niže stoječi idol, kot je stroj, si je komaj še mogoče predstavljati.«

Simptomatična pa zdaj ni le smer zaporedja nalog, njihova pojemajoča vloga, ampak tudi potreba časa po umetnosti nasploh. »Od tod so razumljivi le še arhitekti in veliki, pomembni vrtnarji. ... Od velikega slikarstva pa le še majhen del. Njegove najpomembnejše naloge nastajajo proč od teh nalog in mnogokrat sploh ne z nekim določenim namenom, ampak kot »svobodna« umetnost, za sebe, brez javnih naročil.«

Ta negativen pojav, pomanjkanje povezanosti z naročili in s tem z javnostjo na vseh področjih umetnosti, ne le v slikarstvu, razume Sedlmayr kot pripadajoč in merodajen faktor umetnosti. Naraščajoči izgubi duhovnega temelja v slikarstvu 19. stol. ustreza emancipacija slikarstva glede na globoke človekove potrebe. Zadostuje, da za primer pokažemo Sedlmayrjevo pojmovanje največjih slikarjev prve polovice stoletja. »Delacroix sodi še v krog umetnosti z nalogami, na področje gledališča (po Baudelairovi in Nietzschejevi sodbi ga postavlja ob Wagnerja). Cézanne (ki ga označi kot »ključ za razumevanje modernega« slikarstva) je zanj najekstremnejše utelešenje puristično-vizualnega senzualizma, radikalno ravnodušen, osvobojen mešanice vsakršne duhovne in čustvene optike, mejni primer, ki je, kot pravi Sedlmayr, z Novotnyjem v umetnosti pripravil izbruh nečloveškega«. V mislih ima predvsem to, da je umetnost ustvarjena v stanju duševne ravnodušnosti, vredna le še čisto esteticistično usmerjene publike, ki ji je sleherna globoka in duhovna potreba, sleherni humani interes tuj. Prav to odrekanje udeleženosti v celoti in najvišjega duha in duše pri umetniški potrebi, kot tudi pri umetniškem izdelku, ima v mislih tudi Hegel, ko govori o preteklosti najvišje določenosti umetnosti.

Vprašanje je zdaj, kako se med seboj sklada sorodnost v opazovalnem načelu: prepričanje bistvene sorodnosti med potrebo časa in pomenom umetnosti, z na začetku imenovanim razlikovanjem v ocenah obeh trdečih o propadu umetnosti v moderni dobi. Pri Sedlmayrju mračna podoba razpada umetnosti kot simptom

nihilistične usmeritve celotne epohe, pri Heglu nezaskrbljena postavitev o koncu umetnosti ob sočasni dopolnitvi duha.

Da pa pri Heglu kljub temu lahko obstaja neka notranja skladnost med umetnostjo in duhom, zgodovino umetnosti in občo zgodovino, postane jasno, če pomislimo, da ni nujno, da ima tak odnos obliko vzporednice, ampak da lahko tudi še potem govorimo o nekem bistvenem skladju, čeprav je med obema stranema neki antinomični odnos. In to je prav pri Heglu. Umetnost (v svoji nekdanji visoki podobi) izginja iz središča, ker se »duh« pojavlja v svoji resnični podobi.

Razlog za ta antinomični odnos med umetnostjo in duhom časa v moderni je po Heglu v tem, da umetnosti po njenem bistvu pripada moment čutnosti, se pravi neposrednosti: umetnost je sicer za razliko od narave — svetenje ideje, vendar za razliko od »znanosti« zgolj »čutno«, kar za Hegla pomeni, ne-čisto, ne-resnično svetenje ideje. Bistvu »ideje« ali »duha« (in s tem celotnemu telosu zgodovine) pripada po Heglu popolna ukinitev neposrednega premagovanja čutnega, kot nasploh duhu nasprotnega. »Duh« pomeni za Hegla (v smislu zanj merodajne tradicije) samozavedanje in samoodločitev. Če naj bo ta bistvena oblika duha realizirana v resničnosti, potem se mora »celota« resničnosti poduhoviti. Se pravi, dvigniti v položaj znanosti. To duhu najbližje (v prejšnjih epohah), še zunanje se mora ponotranjiti.

S tem pa je že povedano, da pri Heglu pojem »duha« ni nikakršen svetu izogibajoč se misticizem in spiritualizem. Z njim dá Hegel le precizen izraz za sleherno potezo celotnega novega veka, za težnjo k univerzalnemu gospostvu znanosti, ki se začne z Descartesom in Newtonom in se nadaljuje v fizikalnih in zgdovinskih znanostih po Kantu in Heglu.

Vemo, da je Hegel razdelil svetovno zgodovino na tri razdobja in postavil najprej »umetnost«, potem »religijo« in na koncu »filozofijo« kot najbolj dominirajočo; pri tem pa je treba daleč najgloblje doumeti le okrožje zadnje, »sodobne« stopnje, kot celovit, od starega in srednjega veka ločen prostor, in pri izrazu »filozofija ne misliti na specialno disciplino, ampak v tedanjem pomenu besede — na celoto teoretičnih raziskovalnih področij, da bi uvideli, da je prav »realizem« 19. stol. uresničil Heglov pojem duha in s tem temeljno potezo novoveškosti kot »voljo do znanja«.

Če imamo pred očmi ta dejstva, potem se pokaže zgodovinska zakonitost, ki tiči v Heglovem stavku o preteklosti najvišje določenosti umetnosti. Takole se glasi njegova lastna utemeljitev tega stavka:

»Misel in refleksija sta prekosili umetnost. . . . Lepi dnevi grške umetnosti kot zlati časi poznega srednjega veka so mimo. Refleksivnost današnjega življenja nam tako glede volje kot glede sodbe (torej v praktičnem kot teoretičnem oziru) ustvarja potrebo, da zadržimo obča stališča in po njih uravnamo posebno, tako da veljajo splošne oblike, zakoni, obveze, pravice, maksime kot poglavitni usmerjajoči nagibi.«

Refleksivnost je za razliko od stvarne in čutno zmerne neposrednosti — središče, kjer se srečata Heglov pojem umetnosti in njegov pojem modernega časa. Zaradi jasnosti navedimo še eno nekoliko nazornejše mesto, kjer je teza o preteklosti umetnosti zajeta v (tudi že omenjeni) formuli: »Umetnost za nas ni več

najvišji način (mišljena je spet v nasprotju s prejšnjim grštvom in visokim srednjim vekom), kjer si resnica pridobi eksistenco.« Takole se glasi utemeljitev:

»Na splošno se je misel usmerila proti umetnosti kot čutni predstavitvi božanskega že zelo zgodaj: pri Židih in Mohamedancih, na primer, — in celo pri Grkih, kjer je že Platon dovolj močno nasprotoval Homerjevim in Hesiodovim bogovom. Ob napredovanju v izobraženosti pride nasploh pri vsakem ljudstvu čas, ko umetnost pokaže preko sebe same. Tako so npr. zgodovinski elementi krščanstva, Kristusovo rojstvo, njegovo življenje in smrt nudile umetnosti številne priložnosti, da se izpopolni predvsem kot slikarstvo in sama cerkev je gojila umetnost ali si jo podrejala; ko pa je nastopila želja po znanju in raziskovanju in je reformacija poudarjala potrebo po notranji duhovnosti, je bila tudi religiozna predstava ločena od čutnega in zvedena na notranjost čustev in misli. Na ta način je tisto, kar sledi umetnosti, v duhu obstoječa potreba po uresničitvi samo v svoji lastni notranjosti kot pravi obliki za spoznanje resnice.«

Če vse te misli vzamemo zares, potem ni več le vprašanje, kot pri prvi primerjavi, ali postane umetnost v določenih razdobjih odvečna, mnogo bolj se zdi mogoče, da je v resničnosti ob hotenju za najvišjimi interesi konec umetnosti celo nujen in ga je treba pozdraviti.

Kot prvi primerjalni rezultat smo dobili vprašljivost nepreverjene Sedlmayrjeve predpostavke, da morata biti enaka ne samo umetnostni in časovni stil, ampak tudi umetnostna in časovna podstat, predpostavka torej, da naj bi imelo življenjsko področje . . . v slehernem času isto simptomatično relevanco. Pobližji vpogled v Heglova stališča pa je pokazal, da z odstranitvijo take vzporejajoče sopostavitve umetnostne in časovne situacije še vedno obstaja možnost notranje skladnosti, le da je ta skladnost takšna, da bi bila prav sublimacija duha vzrok za suspendiranje umetnosti.

S tem pa se pokaže še nadaljnja sumljivost Sedlmayrjevih tez: namreč, pri vseh neoporečnih zgodovinsko natančnih poznavanjih manjkajoči smisel za zgodovinsko razsežnost področja. Če se nosilno in vodilno neke epohe, kar človeka vsakokrat sili in premika v resničnost, ne odigrava več v čutno-predmetnem, v pojmovno-nazornem, ampak v nevidnih podobah vsesplošnih zakonitosti: v nevidnih področjih matematičnih funkcij, osebnih razpoloženj, moralnih obveznosti ali družabnih vedenjskih zakonih, potem ne more več obstajati najvišja potreba po graščini ali po marmornem Kristusu in zato tudi ne more biti uresničena.

V »Pismih z bojišča« Franza Marca beremo na nekem mestu (pismo z 12. sept. 1914): »Neverjetno je, da obstajajo časi, kjer vojno predstavljajo v znamenju tabornih ognjev, gorečih vasi, lovečih jezdecev, strmoglavljenih konj in patrolnih jezdecev in podobno. Te misli se mi zdijo naravnost smešne, posebej če pomislimo na Delacroixa, ki je te stvari poznal še najbolje. Uccelo je že boljši, egipčanski frizi še boljši — toda mi moramo vse to delati drugače, čisto drugače!«

Svetovno dogajanje samo postavlja umetnost pod vprašaj. Občutje, ki je tu izraženo, ni občutje izgube, ampak premaknitve »središča«, samoumik osrednjih moči in odločitev zgolj tistega področja vidne resničnosti in slikovne stvarnosti, ki je bila (vse doslej) območje umetnosti.

Primera s Heglom nas pouči, da je vprašljivo pojasnjevanja zgodovine (v Sedlmayrjevem primeru kulturna kritika), ki se naravnost zapira pred zgodovinskimi razsežnostmi življenjskega področja, od koder pojavi šele dobivajo svoj pomen.

To nam dopušča ilustrativno primerjavo s prej navedenimi zapovrstnimi nalogami. Fenomen, ki ga opisuje Sedlmayr, bi Hegel lahko presojal povsem drugače.

— Angleški vrt ne bi bil tako zelo znamenje izgube skupnih moči in arhitektonskih želja po redu, ampak veliko bolj premaganje brezosebnega ceremoniala in zunanjega »baročnega« formalizma z resničnim občutjem in duše polno resnostjo, samostojno notranjostjo in produktivno fantazijo.

— Geometrični spomenik je mogoče razumeti kot znak osvobojenosti in gospostva zakonov razuma pred duhu tujim čutnim svetom.

— Muzej kot duhovno nagnjenje, in s tem ohranjanje preteklega in v tej znanstveni usmerjenosti izvor osebnostnega vzgojnega izobraževanja.

— Teater kot neko povišanje zunanje realnosti do videza prispele prispodobe v svoji zgodovinskosti pogosto prikritih resničnih motivov in čustev.

— Razstave kot reprezentacija celote razdobja, njenih odločilnih ciljev in sposobnosti: kot posredovanje univerzalnega samozavedanja duha v zbiranju in predstavitvi svoje (vsakokratne) realizacije.

— Tovarna kot najmočnejša podoba — prav pri Heglu razumljena kot bistvena poteza razuma — »delo« kot konkretna preobrazba narave (se pravi danega) v s človekom (in s tem z duhom) ustvarjeno tvorbo — torej industrijo kot eksistencialno obliko duha, kot samoodločitev.

Če razvoj razumemo tako, potem je jasno, da moramo umetnost, kolikor je za Hegla in Sedlmayrja dejansko »simptom«, »svetenje ideje«, umakniti z odločilnih mest dogajanja: predstavitvena funkcija, samoposredovanje (v Heglovem pomenu) duha, k čemur je bila v templju in palači nekoč poklicana umetnost, je prav v tem, kar je danes doseženo z znanostjo in tehniko.

(Dieter Jähnig: Hegel und die These vom »Verlust der Mitte«. /Odlomek/)
Objavljeno v: Spengler Studien, Festschrift M. Schröter hrsg. von. A. Koktanek, München 1965)

Odraz, praksa, misel, ideja, materija

ANDRIJA B. STOJKOVIĆ

V pričujočem sestavku bomo prikazali Marxove izvirne rešitve sklopa gnoseoloških kategorij, navedenih že v naslovu.[1] To »dogmatično« metodo prikaza Marxovih rešitev teh problemov bom uporabil zato, ker prav danes pojmujejo kategoriji »odraz« in »materija« kot engelsovsko-stalinistično zablodo, ki naj bi jo odstranili celo iz jezikovne komunikacije, medtem ko sta prav ti kategoriji neizogibni element dialektično-materialistične, torej Marxove in Engelsove gnoseologije.

MISEL, ODRAZ, PRAKSA

Kakršenkoli pristop h kompleksu teh petih kategorij izberemo, lahko objektivno-dialektični, gnoseološki, logični ali metodološki, rezultat bo vselej isti. Večinoma je Marxov pristop gnoseološki.[2] Na eni strani Marx utemeljuje svoj gnoseološki materializem v odrazu, na drugi strani v praksi (ali obratno, kar je isto, saj gre za enoten proces). »Misel« je za Marxa abstraktno (diskurzivno) spoznanje, katerega osnovna metoda je strukturno-genetična analiza-sinteza polarnosti, osnovne logične oblike, skozi katere se kaže pojem (»kategorija«), sodba in sklep, nadalje model itd., in še zlasti »ideja« (ta termin uporablja Marx v širšem smislu — kot misel ali spoznanje nasploh in v lastnem smislu ustvarjalne imaginativne zamisli, možne povezave med stvarmi). V tem smislu Marx piše, da je »misel« *odraz,* v katerem se »življenje materije« »kaže« *v »ideji«* (v širšem pomenu), kar zanj pomeni, da je »miselno« »materialno«, ki je (1) »preneseno v človeško glavo« s tem, da je energija, ki deluje na čutila v možganih v smislu čutenja in zaznavanja, transformirana v začetni akt zavesti — primarno čutno-zaznavnega znanja o predmetu, pri čemer se (2) to materialno ne odraža pasivno, marveč je v človekovi glavi *racionalno »predelano«* že na stopnji čuta in zaznave ter potem zlasti v oblikah abstraktnega mišljenja, ki tvorijo instrumentarij vsakdanje, znanstvene in produkcijske prakse.[3]

Druga (ali kar je isto, prva) stran Marxovega gnoseološkega materializma, *praksa,* je najbolje definirana v njegovih *Tezah o Feuerbachu.* Te definicije tudi navajamo. Nasproti »staremu« ali »dosedanjemu materializmu (vključno s Feuerbachovim)«, ki je pasivno-opazovalni, Marx poudarja, da so »predmet, dejan-

skost, čutnost pojmovani le v obliki *objekta* ali *neposrednega spoznanja«*, s stališča »novega«, tj. dialektičnega materializma pa moramo predmet pojmovati *»kot čutno človeško dejavnost, prakso«*, torej kot *»predmetno dejavnost«;* »čutnost« ali »neposredno *spoznavanje*« (čut in zaznava) je torej *»praktična* človeška-čutna dejavnost«.

Marx sicer svojega pojmovanja povezovanja prakse in odraza[4] ni povsem ekspliciral, je pa bilo še dovolj jasno že v času nastanka *Tez o Feuerbachu* ter v *Nemški ideologiji* (1845—1846),[5] še zlasti pa v analizi najpomembnejše oblike prakse — človeškega dela, v *Kapitalu;* v popolni enotnosti z Marxom sta Engels in Lenin ta pojmovanja tudi konkretizirala — ne glede na današnjo stopnjo obdelanosti tega vprašanja, ki temelji na kibernetiki, teoriji informacij itd.[6] Gre seveda za *dialektično*-materialistično pojmovanje tako prakse kot odraza kot dveh strani istega procesa, v katerem tako čutni kot miselni odraz *menjata* (in to aktivno, glede na človekove potrebe) svoj predmet in je ta predmet kot tak orodje človeške prakse v ožjem smislu — je pred (v smislu cilja dela, njegovih sredstev itd.) prakso, je v njej vseskozi prisoten kot determinanta, ki »kot zakon določa pot in način« delavčevega »dela« in »kateremu mora le-ta podrediti svojo voljo«, če hoče, da bo njegovo delo učinkovito, to je, da uresniči zadani si cilj — in na koncu se pojavi kot merilo resnice (»predmetne resničnosti«, tj. ugotavljanje, da obstoji ter da je ta zamišljeni predmet mogoče uresničiti); po svoje sta čutnost in razum orodje človekovih možganov, ki ga ne le verodostojno (v določeni meri) informira o lastnostih predmeta dela, temveč z njegovo pomočjo, ko človek dela, vseskozi kontrolira uspešnost poteka izvrševanja nejgove zamisli. Odraz in praksa sta enoten proces, ki ima objektivno-dialektično, subjektivno-dialektično, gnoseološko, metodološko in še druge strani, ki so prav tako enotne.

Iz celotnega Marxovega pojmovanja naravno-zgodovinskega determinizma, ki je osnova človekove svobodne dejavnosti, je razvidno, da sta praksa in odraz dve strani istega »procesa med človekom in naravo«. Zaveda se, da je narava, še preden se ji človek lahko približa, strukturno-genetično determinirana, zlasti z zakoni, in ki dobi možnost potem ko jih človek spozna, obdelovati materijo narave po svojih potrebah. Vzajemno delovanje (med) stvar(m)i — proces narave — gravitacijsko, mehanično, elektromagnetsko itd. — kar je Marx sicer proučeval, a večji delež prepustil Engelsu,[7] ni nič drugega kot vzajemno odražanje, tj. spreminjanje (»praksa v smislu vzajemnega delovanja, ki pomeni spreminjanje) kot objektivno-dialektični proces. Bistvena razlika med to primarno ravnijo odražanja v anorganski materiji in odražanjem v živi materiji je v tem, da le-ta biva tudi kot organska nezavedna smotrnost;[8] in končno, bistvena razlika med to in smotrnostjo človeške dejavnosti je v tem, da je samo ta druga zavestna.

S tega stališča *je človeško delo najvišja oblika odraza:* to je delo na tak način, ker mora spoznati, da bi »s pomočjo delovnih sredstev« lahko »izzval« »spremembo predmeta dela« — na delu materialne narave, ki jo obdeluje po svojih potrebah, torej »spremembo, ki se še vnaprej kaže kot cilj«, ki ga je »izdelal v glavi že prej«, preden jo lahko uresniči v materiji — poznati mora torej vsaj najnujnejše lastnosti vseh treh »momentov dela« in tudi svoje delovne sposobnosti, pa tudi lastnosti in možnosti delovnih sredstev in predmetov dela, še zlasti to zadnje. Šele tedaj je lahko vzajemno odražanje-spreminjanje med človekom in

naravo v procesu dela s človekove plati zavestno-smotrno, torej specifično človeško: s spreminjanjem zunanje narave s svojimi rokami, s pomočjo orodja človek »obenem spreminja tudi svojo lastno naravo« ter v procesu dela, ob spoznavanju svoje »moči« »podreja njihovo igro svojim močem«, s tem da jih usmerja v »vnaprej znani cilj«, ki kot zakon določa pot in način porajanja in kateremu mora podrediti svojo voljo. Človekovo svobodno delovanje na predmet dela je obremenjeno z nujnostjo poznavanja njegovih lastnosti in delovanja v skladu z njim — sicer želeni cilj ne more biti uresničen. Pokazali bomo, da isto velja za resnične ideje, ki kot odrazi pomenijo pot k odkritju ali izgradnji nove stvari, ki je brez človeka ne bi bilo.

Iz vsega povedanega izhaja, da brez kategorije odraza ni materialistične gnoseologije in brez kategorije odraza, enotne s kategorijo prakse, ne more biti Marxove materialistične dialektične gnoseologije.[9]

IDEJA

Ideja in pojem sta dve vrsti specifičnega odraza dejanskosti, ki ju moramo pazljivo razločevati. *Pojem* je produkt diskurzivnega abstraktnega mišljenja — v smislu »abstraktne predstave« je zamisel bistvenih skupnih značilnosti (»občega tipa«) permanentne strukture itd. ene vrste ali več stvari (dejanskih ali zamišljenih) in je plod logičnega dela abstrakcije — generalizacije idr. Pojmi so »izhodiščna točka« našega spoznavanja, spoznavanja bistva stvari, ki nam omogočajo, da se znajdemo v neskončni zapletenosti pojavne dejanskosti.

Ideja pa ima primarno ustvarjalni značaj: po Marxu ideja, kot smo že pokazali, ni nič drugega kot tista *»zamisel« »cilja« dela,* ki si jo je človek »ustvaril v glavi, še preden« jo bo uresničil v materiji — tako da se »na koncu procesa dela izkaže rezultat, kakršen je na začetku procesa v delavčevih mislih že bil, torej idealno«; da bi se to sploh lahko zgodilo, *mora biti ideja odraz možnega,* (čeprav še ne obstoječega) stanja materije — odraz kot zamisel, torej *bistveno kreacija,* kar je tudi razlika med ustvarjalno idejo-odraza in idejo-himero ipd.[10]

Pri tem se nam zastavlja dvoje vprašanj: vprašanje izvora idej in vprašanje njihovih vrst in ravni. V prvem primeru je odgovor dan že z določitvijo *ideje kot odraza* dejanskosti — naravne kot družbene. Čeprav so ideje v procesu nastajanja samo imaginativno naziranje možnega odraza posameznih strani gibanja, še preden lahko postanejo njihovo odkritje — tudi ideje same niso in ne morejo biti apriorne, marveč izvirajo iz človekovega spoznavanja novih možnosti spreminjanja dejanskosti.[11] Dušan Nedeljković je opisal ta problem v članku z naslovom *Ideje »himere« i stvarnost,*[12] ter pokazal, da je »Marx ostro obsojal tiste ideje, ki kot nadstavba ne kažejo na dejansko stanje stvari in tudi niso tako učinkovite ter so zato pogosto iluzije, niso pa vedno tudi hipokrizije, mistifikacije«, saj po Marxu lahko *»Pravica, Človečnost, Svoboda« ipd.* tisočkrat zahtevajo to ali ono, toda če to ni mogoče, tega tudi narediti ne moremo in tako ostane ideja *»himera«;* Nedeljković to pravilno razlaga tako, da so ideje, ki se ne uresničujejo ali ki ne vodijo v ustvarjalno spreminjanje dejanskosti, »himere«; toda ideje lahko »delujejo« — nadaljuje in konkretizira Marxovo misel Lenin — če vse-

bujejo specifične, ustvarjalne, umske in imaginativne »človeške predstave«, ki imajo »tako vsebino, ki ni odvisna od subjekta, ki ni odvisna ne od človeka ne od človeštva«, ki je torej »dejanski odraz« in ne »himera«, »utopija« itd.[13]

Specifičnost idej kot umsko-imaginativnih produktov glede na pojme kot umsko-diskurzivne produkte spoznanja je v tem, da le-te v svoji vsebini vključujejo *zavest o cilju, perspektivah in možnostih* nadaljnjega ustvarjalnega spreminjanja sveta in družbe ter vodijo k reševanju pomembnih problemov, k znanstvenim odkritjem in tehnično-tehnološkim iznajdbam, ki se realizirajo tedaj, ko so ideje o njih »dejanski odrazi« narave in družbe.

Tako smo prešli na drugo vprašanje, to je vprašanje o *vrstah in ravneh idej.* Ideje lahko uspešno klasificiramo glede na zvrsti človeškega ustvarjanja. V vseh teh zvrsteh so ideje različnih ravni, od vsakdanjih, najbolj nepomembnih za reševanje tekočih življenjskih problemov, do epohalnih idej, ki so preokrenile znanost, tehniko, družbeno življenje človeštva. Taka klasifikacija je tudi klasifikacija idej po *stopnjah njihove ustvarjalnosti.*

Ustvarjalni značaj odraza nasploh in še zlasti idej kot odraza lahko dokažemo enostavno tako, da opozorimo na dejstvo, da se *lahko udejanji le tista ideja (zamisel),* ki je prav *odraz možnega (toda še ne obstoječega) stanja materije,* kakršni so vsi produkti človeške civilizacije in kulture — vse, kar je človek ustvaril s tem, da je spreminjal matico-naravo in samega sebe — glede na svoje potrebe tako, da je ustvaril neko novo, svojo naravo, v kateri se resnično živi življenje človeštva, njegova zgodovina; in to še toliko bolj, kolikor se človeštvo oddaljuje od »matice-narave«, s tem da gradi svoje »umetne narave« (naselja, komunikacije, obleka, obutev, hrana itd.). Glede na celoten problem moramo poudariti, da je ključna kategorija zveze med človekom in materijo — kategorija *cilja* človeške dejavnosti — kar je tudi specifičen odraz dejanskosti, saj si po Marxu človeštvo zastavlja le cilje, za katere udejanjenje obstojajo tudi realni pogoji in realne potrebe in se zato tudi cilji, ki jih človek želi doseči, v zgodovini spreminjajo. Razvijajo se z razvojem obeh strani družbene zavesti — tako znanstveno-indikativne kot (še zlasti) vrednostne: da bi si neki cilj lahko zadali (npr. polet v vesolje, izgradnja atomske elektrarne, zdravilo proti raku itd.) je nujna predvsem neka stopnja znanja o tej dejanskosti, kar pomeni znanje »odrazov«, ki smo si ga pridobili v procesu dotedanjega praktičnega spreminjanja te dejanskosti; toda po drugi strani je vsak cilj hkrati tudi nekaj idealnega, nekaj, kar transcendentira obstoječe — je odraz prihodnje, še ne obstoječe dejanskosti, ki je kot zamisel že pred njo ali katere uresničitev je odvisna od stopnje cilja, ki je ustvarjalni odraz možnega stanja materije. Zadostuje, če opozorimo na Marxovo misel o možnosti revolucionarnega zrušenja kapitalizma z izgradnjo socializma in komunizma ter če omenimo še Leninovo idejo o možnosti izgradnje socializma v eni sami, gospodarsko nerazviti deželi z močnim subjektivnim faktorjem — revolucionarno delavsko partijo ter druge pogoje, in na Titovo idejo o možnosti uresničitve socialistične revolucije v narodnoosvobodilnem boju, o izgradnji samoupravnega socializma v naši deželi, o kolektivnem vodstvu in kolektivni odgovornosti; opozoriti moramo tudi na najpomembnejše ideje moderne znanstvene in tehnično-tehnološke revolucije — Kopernikovo idejo heliocentrizma, Newtnovo idejo o splošni gravitaciji, Teslino o izmeničnem magnetnem

polju, o trofaznem sistemu za prenos električne energije, o indukcijskem motorju, Planckovo idejo o kvantnosti substance in energije, Einsteinovo relativnostno teorijo, o izkoriščanju fizije in fuzije v mikroprocesih itn. To sta dva niza in dve vrsti idej, značilnih za 20. stoletje kot dobo znanstveno-tehnične in družbene revolucije.[14]

MATERIJA

S tem smo prišli do kategorije, ki jo lahko imenujemo začetna, to je materija, na kateri temelji tudi marksistični materialistični monizem. Proti pojmovanjem, ki zanikajo dialektiko narave in zvajajo dialektiko na zvrst človeške prakse in zgodovine, ter iz subjektivistično pojmovane prakse se izvaja marksistični monizem kot »monizem prakse« ter tako podaja teze o praksi kot »izvoru in temelju subjektivnega in objektivnega«, podobno Berkeleyevim pojmovanjem, ki pravi, da biti pomeni biti opažen, ter Schellingovim, ki trdi, da pomeni filozofirati o naravi ustvarjati naravo — to pa so vse pojmovanja, ki jih Marx ni mogel in jih ni zastopal[15] — nasproti takim pojmovanjem Marxov dialektično-materialistični monizem ni spregledal »ontološke« (temporalne in kavzalno-genetične) primarnosti materije nad zavestjo: čeprav ne obstajata niti »čisti« subjekt niti »čisti« objekt in čeprav tudi materijo in duh spoznamo izključno v odrazu v procesu prakse — gre v tem procesu vedno za to, da se razločuje tisto, kar subjekt »vnaša« v »objekt« — sicer bi tudi samo ta praksa in predvsem človekovo produkcijsko razmerje kot primarni spoj subjekta in objekta bila nemogoča. V tem je marksistični filozofski »monizem prakse« in odraza vključen vanj. Po Marxu in Engelsu je monizem same marksistične filozofije odraz objektivne materialne enotnosti sveta, spoznan v procesu spremnjanja tega sveta po človeku. Nasproti temu monizmu smo pokazali, da Marx odklanja Heglov idealistični monizem, po katerem idejno postane demiurg materialnega, temu monizmu blizu pa je »monizem prakse« nekaterih marksistov-antropologov.

Z Marxovega, Engelsovega in sploh dialektično-materialističnega stališča, kar je Lenin razvil najprej in je preverila in potrdila naravoslovna znanost 20. stoletja s svojim prodorom v strukture mikro-, makro- in mega-svetove, je »samogibanje materije« »izvirna kategorija«, okrog katere se lahko druge koncentrirajo — kakor je pokazal tudi Dušan Nedeljković.[16] To temeljno kategorijo današnja eksperimentalna fizika jasno in učinkovito definira: za njo je *materialno vse, kar se detektira, kar deluje, se odraža v fizičnih instrumentih v procesu fizikalnega eksperimenta,* pri čemer je svojevrsten detektor tudi človek sam s svojim čutnim in umskim instrumentarijem.

Kako naj torej opredelimo kategorijo materije? Definicije nista podala ne Marx ne Engels, marveč Plehanov in Lenin; za Marxa je materija substancialni »subjekt vseh sprememb«, tj., vsega obstoječega; Plehanov in Lenin sta merila dlje in sta materialno pojmovala kot vsak objektivni obstoj (vsako objektivno bivanje, katerega energija se lahko spremeni v akt zavesti z delovanjem na človekova čutila v procesu prakse). Na temelju Marxovih najpomembnejših gnoseoloških tez, ki smo jih prikazali s pomočjo drugih navedenih določb, lahko kategorijo

materije definiramo na osnovi kategorij, prakse in odraza na »ontološko« gneoseološki strani, kakor vsako objektivno bivanje v prostoru, času in gibanju, človeku že znano ali še ne spoznano, ki lahko deluje (se »detektira«) in na kar je mogoče delovati, tj., kar se lahko s človekove strani spreminja in ki njegova energija lahko pri tem deluje na človeška čutila ter v človekovih možganih izziva občutek (neposredno ali s predhodnim transformiranjem v obliko, ki je človekovim čutilom dostopna). V tem smislu je ves kozmos materialen — že v času Marxa in Engelsa je bilo znano, da v kozmosu ni materialne točke, saj obstaja povsod vsaj gravitacijsko polje, katerega lastnosti so materialne (detektabilne) v tem smislu.[17]

POVZETEK IN SKLEP

I. Marx izhaja iz dejstva, da se v produkcijskem procesu kot primarni zvezi človeka in narave, brez katere on sam ne more živeti in ne se razvijati, med stranski »proces« izmenjave substance in energije, ki predstavlja najvišjo obliko človekom in naravo (ki je za Marxa človekovo »anorgansko telo«) odigrava vsevzajemnega delovanja: za razliko od neorganiziranosti tega procesa med predmeti v nežni naravi in njegove nezavedne smotrnost glede na živa bitja med seboj in do narave je odnos človeka do narave zavestno-smotrn, kar pomeni, da človek, ko zadovoljuje svoje potrebe s tako transformacijo naravnih predmetov, in da to lahko zadovolji njegove potrebe (hrana, stanovanje, obleka itd.), to transformacijo v produkcijskem procesu udejanja po vnaprej zamišljenem cilju. Pet kategorij, ki jih v tem zapisu obdelujemo, odraz, praksa, misel, ideja in materija, ima svojo objektivno in subjektivno (psihološko, gnoseološko, metodološko itd.) stran, so enotne in jih Marx tako tudi določa.

»*M i s e l*« je abstraktna oblika razumskega (pojem, sodba, sklep itd.) ter umskega spoznanja (ideje) in je neločljiva od čutnega spoznanja. Kot najvišja, specifično človeška oblika vzajemnega delovanja človeka in sveta, v katerem je človek aktivni subjekt, svet pa objekt spreminjanja, je »misel« hkrati tudi odraz in praksa, ki sta podvrsti specifično človeškega vzajemnega delovanja z naravo v produkcijskem in v vseh drugih čovekovih razmerjih do sveta, še zlasti v vrednostnem. »*Odraz*« je »materialno«, ki je ne le »preneseno v človekovo glavo« (to je njegova čutna stran, ki nastane s transformacijo energije materialnega predmeta v človekovi glavi s pomočjo čutil v čutno-zaznavni akt zavesti), temveč že »predelano« v njej, zlasti po racionalni poti; čutno in racionalno sta orodji odraznega dela človekovih možganov ter predstavljata aktivno spreminjanje predmeta, ki ga človek spoznava toliko bolje, kolikor prehaja od čutil k višjim oblikam abstraktnega mišljenja.

Človeška »*p r a k s a*« je »predmetna dejavnost«, to je spreminjanje predmetov, da bi lahko zadovoljevali njegove potrebe, ter hkrati spreminjanje človeka in spoznavanje lastnosti in zakonitosti le-teh in človeka samega (to spoznavanje s pomočjo prakse je temelj preverjanja »predmetne dejanskosti« odraza na način povezovanja v dejavno zvezo z njegovim predmetom; tako je praksa ne le kriterij resničnosti spoznanja, temveč je tudi osnova celotnega procesa spoznavanja od začetka do konca, ki pomeni začetek naslednjega ciklusa spoznanja in spremi-

njanja sveta itd.). V nasprotju z neorganizirano-naravno in nezavedno-smotrnostjo živega sveta je spreminjanje stvari, da bi lahko zadovoljevale človekove potrebe, po človeku zavestno-smotrno, kar pomeni, da človekov odnos do sveta ni nekaj kar tako, marveč da je »predstava cilja«, tako pred odrazom kot pred prakso v vsakem posamičnem človekovem pristopu do sveta, ter da le-ta (predstava) »kakor zakon določa pot in način človeškega dela, če hoče v odrazu doseči »predmetno resničnost« in v praksi — spreminjanje predmeta po že dani zamisli. Za vse to mora človek poznati tako lastnosti kakor zakone tega predmeta, kar pomeni, da brez »dejanskega odraza«, ki kakor »predstava cilja« pred prakso, tudi ni učinkovite prakse; tako sta *praksa in odraz* kot obliki vzajemnega delovanja med človekom in svetom *enoten proces.*

»*I d e j a*« je v nasprotju s pojmom kot diskurzivno zamislijo permanentne strukture predmeta tista »zamisel« »cilja« dela (ter drugih, v tem smislu tudi vrednostnih oblik človekovega razmerja do sveta in drugih ljudi), ki jo je človek »izdelal v glavi prej«, preden jo bo izdelal v materiji; da pa bi na »koncu procesa dela« »dobil« »rezultat, kakršen je že na začetku procesa obstajal v delavčevi glavi, torej idealno« — ideja ne bi smela biti niti »himera« niti »utopija«, to je neuresničljiva zaradi nesoglasij z zakoni sveta, temveč mora biti »resnični odraz« možnega (sicer še ne obstoječega) stanja materije. Ideje so tako na eni strani odrazi obstoječega, na drugi pa so transcendiranje le-tega, kreativni odraz ciljev in možnosti človeške dejavnosti ter osnovni usmerjevalci te dejavnosti; čeprav so pred človekovo praktično aktivnostjo, so na določeni stopnji produkt dosedanje prakse in znanja o svetu in družbi ter so uresničljive le tedaj, če je njihova vsebina v skladu z zakoni sveta in družbe, in to ne le z obstoječimi, marveč tudi s tistimi zakoni, ki bi jih lahko na osnovi temeljnih zakonov izdelali. Tako z večnim transformiranjem matice-narave nastaja in se razvija svet človeške civilizacije in kulture, v katerem mineva človekovo življenje.

Ta človekov svet se torej razvija s stalno transformacijo materialnega sveta »po sebi«, tj., sveta, ki obstaja neodvisno od človeka in človeštva — o čemer Marx nikoli ni dvomil; po drugi strani pa je seveda pravilno ugotovil, da ne moremo govoriti o lastnostih in zakonih samo tistega dela sveta, ki smo ga s prakso osvojili, tj. si ga prisvojili, in je zato svet postal svet »stvari za nas«. Odgovor, kako tedaj (po Marxu) spoznamo, kaj je »materialno«, je v njegovih pojmovanjih kategorij odraza in prakse. Materialno je, kakor govorimo danes v naravoslovni znanosti, »detektabilnost«: »*materija*« je skupek človeku že znanih in še neznanih modalitet, ki se še v nespoznani in od človeške prakse neodvisni zvrsti »sveta po sebi« vzajemno »detektirajo«, to je odražajo ter spreminjajo; v sferi sveta »stvari za nas«, ki vseskozi raste in ki jo človek obvladuje, je materija skupek modalitet, ki jih človek obvlada, tj., lahko jih spreminja, in katerih energija lahko deluje na človekova čutila (neposredno ali s predhodnim transformiranjem v njim ustrezajoče oblike), izzivajoč s tem v človekovih možganih primarne odraze (občutke in zaznave).

III. Vidimo torej, da je Marx podal koherenten sistem vseh petih osnovnih gnoseoloških kategorij, na katerih temelji *Kapital* in vrsta drugih njegovih del; prav tako Marxova in Engelsova kakor tudi Leninova dejavnost in dejavnost vrste drugih marksistov temelji na teh petih osnovnih gnoseoloških kategorijah,

torej v temelju filozofije marksizma (dialektični in historični materializem) ter marksizma v celoti, ki je, stalno se razvijajoč, primeren kot teoretsko-metodološki organon socialistične revolucionarne preobrazbe sodobnega sveta.

Glede na to so očitki proti marksistični teoriji odraza neutemeljeni (eden od argumentov je, da nas teorija napeljuje k pasivnemu odslikovanju obstoječega, da »zavira kreativni duh« in navaja človeka v apologijo namesto v spreminjanje obstoječega) ter proti marksističnemu filozofskemu materializmu, ki temelji na kategoriji materije (nepravilen je argument, da je materija pasivna, aktiven je le duh); *neuspel* je tudi poskus oženja teh in drugih kategorij na samo prakso, ki se s tem (izolirana od odraza in materije) zvaja na fichtejevsko-schellingovsko konstruiranje »dejanskosti« iz čistega mišljenja, neodvisno od materialne dejanskosti in neuporabne za njeno spoznavanje ter ustvarjalno spreminjanje glede na človekove potrebe.

Ob koncu moramo še poudariti, da rezultati sodobne znanstvene in tehnično-tehnološke revolucije ta Marxova stališča sijajno potrjujejo, precizirajo in razvijajo ter nakazujejo dejstvo, da bi morala biti ta zadnja tema še posebej obravnavana.

OPOMBE:

[1] Te rešitve je nakazal Dušan Nedeljković v svojem delu *Istoriski komentari Heglovoj Dialektici* (Beograd 1939, 611—905, glej po registru), s tem da je za »utemeljitelja dialektičnega materializma« razglasil poleg Lenina ne le Engelsa, marveč tudi Marxa.

[2] Eksplicitno bomo navedli znani Marxov tekst, kjer ta vprašanja obravnava, ki pa se jih avtorji običajno izogibajo. »Moja prava metoda,« je poudaril Marx (Sklepna beseda k drugi izdaji I. dela Kapitala, K. Marx-F. Engels, *Dela*, t. 21, Beograd 1970, 24—25), »je dialektična metoda, način pojasnjevanja se mora seveda po obliki razlikovati od načina raziskovanja: raziskovanje mora do podrobnosti obvladati materijo, analizirati njene različne razvojne oblike in izslediti njihovo notranjo zvezo — šele kadar je to delo opravljeno, je mogoče ustrezno razložiti resnično gibanje; če to uspe in če se življenje materije zrcali v ideji, tedaj se lahko zdi, da imamo opravka s konstrukcijo a priori.«

»Moja dialektična metoda je po svoji osnovi ne le različna od Heglove, temveč je njeno neposredno nasprotje. Pri Heglu je proces mišljenja, ki ga pod imenom ideje spreminja celo v samostojen subjekt, demiurg resničnosti, ki je le manjši pojav ideje. Pri meni, nasprotno, idejni svet ni nič drugega kot materialni svet, prenesen in predelan v človekovi glavi.« (V izvirniku: »Bei mir ist umgekehrt das Ideele nicht anders als das im Menschkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.« K. Marx-F. Engels *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Bd., 23, 1962, s. 27.)

Podobno misel je Marx večkrat ponovil, npr. v pismu Kugelmannu 6. marca 1868, kjer je poudaril: »Jaz sem materialist, Hegel pa je idealist,« itd., prikazal pa je tudi nasprotje svoje materialistične dialektike s Heglovo idealistično dialektiko.

V *Predgovoru k prvi izdaji* »Kapitala« (str. 13) trdi, da »nam pri analizi ekonomskih oblik ne pomagajo niti mikroskop niti kemični reagensi. Oboje mora nadomestiti moč abstrahiranja,« ki prodira v najglobljе bistvo in zakonitosti stvari — procesov materialnega sveta.

[3] Prav isto trdi Engels v svoji Dialektiki prirode: »Dialektika, t. i. *objektivna* dialektika, je tista, ki obvladuje celotno naravo, medtem ko je t. i. subjektivna dialektika, dialektično mišljenje samo odraz občega gibanja nasprotij v naravi.« (Dialektika prirode, Marx-Engels, *Dela*, t. 31, Beograd 1974, 396.) Engels povezuje nastanek in razvoj dela — ob pomoči izdelave in uporabe delovnih orodij — z nastankom in razvojem »artikuliranega govora« in razvojem *možganov oz. zavesti* (mišljenja) (*ibid.*, 368) ter utemeljuje vzajemno delovanje obeh: »vzporedno z nadaljnjim razvojem človekovih možganov je šel tudi razvoj njihovih najbližjih orodij, čutnih organov«, in nadaljuje: »razvoj možganov in njim podrejenih čutil,

razvoj zavesti, ki se je vse bolj jasnila, razvoj sposobnosti abstrahiranja in sklepanja, vse to je imelo povraten učinek na delo in govor, ob tem pa tudi nove in nove spodbude za nadaljnji razvoj« (*Ibid.*, 368). Engels je tesno povezoval razvoj čutil in abstraktnega mišljenja kot »orodja« možganov oz. zavesti ter spoznal tudi dejstvo, da se »našemu očesu ne pridružijo le naša čutila, marveč tudi naše razmišljanje« (Ibid., 417).

[4] O sedanjem stanju teorije odraza in prakse glej naš članek *Odraz i praksa*, »Dijalektika«, 3, 1970, 29—56.

[5] Glej *Dela*, t. 6, Beograd 1974, 19, 23, 29, 43.

»Izhajamo iz dejansko dejavnih ljudi in iz njihovega dejanskega življenjskega procesa prikazujemo tudi razvoj ideoloških refleksov in odmevov tega življenjskega procesa«; »produkcija življenja, tako svojega lastnega v delu kot tujega v ploditvi, se tu že takoj prikazuje kot dvojno razmerje — na eni stran kot naravno, na drugi strani kot družbeno razmerje«, in »vladajoče misli niso nič drugega kot idejni izraz vladajočih materialnih razmer, v misli zajeta materialna razmerja«. Marx uporablja izraze »refleks«, »izraz«, »odmev« zato, da bi kar najbolj ustrezno formuliral svoje *dialektično* pojmovanje odraza, kar večkrat prezrejo tisti, ki marksizmu očitajo, da razglaša vulgarno teorijo odraza.

[6] Marx tudi trdi (Kapital, *Dela*, t. 21, 1970, 330, 163—166), da »tehnologija razkriva človekov odnos do narave, neposredni produkcijski proces njegovega življenja, s tem pa tudi družbene razmere, v katerih živi, ter duhovne predstave, ki iz njih izhajajo« — torej tiste, ki so odraz le-teh. »Delo pa je predvsem proces med človekom in naravo, proces, v katerem človek s svojo lastno aktivnostjo omogoča, uravnava in nadzira svoje izmenjave materije z naravo«; »on sam premika naravne sile svojega telesa, roke in noge, glavo in pesti zato, da bi si lahko prilagodil materijo v takšni obliki, ki bi bila za njegovo življenje uporabnejša« (hrana, obleka, obutev, stanovanje itd.). Ta proces pa je obojestranski: »s tem, ko s svojo dejavnostjo deluje na naravo zunaj sebe in jo spreminja, se spreminja tudi on sam [človek] ter hkrati spreminja svojo lastno naravo. Razvija v sebi speče moči ter njihovo igro podreja svoji oblasti.« Za razliko od instiktivne, refleksne in na druge načine smotrne živalske dejavnosti, je človeško delo zavestno-smotrno; človek je predmet svojega dela »izdelal v glavi že prej«, preden ga bo lahko materialno realiziral, tako da je »na koncu procesa dela rezultat, kakršen je že ob začetku procesa dela obstajal v delavčevi zamisli, torej idealno. S tem ni dosegel le spremembe oblik naravnih stvari; v njih je hkrati uresničil tudi svoj cilj, ki mu je znan, ki kakor zakon določa pota in načine njegovega delovanja in kateremu mora podrediti svojo voljo.«

»V delovnem procesu« razločuje Marx tri »preproste momente«: 1. »smotrno dejavnost ali sâmo delo«, 2. »njegov predmet (ki ga človek najde na zemlji, na kateri živi), in 3. »njegovo sredstvo« (to je stvar ali skupek stvari, ki jih delavec postavlja medse in predmet dela in ki jih uporablja kot spremljevalce njegove dejavnosti na tem predmetu«; sem sodijo tudi »sredstva delovnega procesa v širšem smislu ter vsi materialni pogoji, ki so sploh nujni za sam potek procesa«). Marx sklepa, da »človekova dejavnost v delovnem procesu torej izziva, s pomočjo delovnih sredstev, spremembo na predmetu dela, spremembo, ki se vnaprej postavlja kot cilj«.

Tudi v *Bedi filozofije* (1847) je, še preden je napisal »Kapital«, zastopal podobno misel o vsebini in odnosu prakse in odraza: »Isti ljudje, ki svoja družbena razmerja urejajo v skladu z načinom svoje materialne produkcije, producirajo tudi principe, ideje, kategorije v skladu s svojimi družbenimi razmerji,« pa so »te ideje, te kategorije prav tako malo večne kakor odnosi, ki jih izražajo«, tj. odražajo (*Dela*, t. 7, Bgd 1974, 105). Tudi v pismu P. V. Annenkovu (1846) je trdil, da Proudhon ni doumel, »da ljudje, ki producirajo družbene odnose v skladu s svojo materialno produkcijo, producirajo tudi *ideje, kategorije*, tj. abstraktne, idealne izraze taistih družbenih odnosov« (*Dela*, t. 7, 1974, 459).

Leninova konkretizacija teh Marxovih pojmovanj je vsekakor na ravni klasikov marksizma. Mesta v delu *Materializem in empiriokriticizem*, če se sklicujemo samo na to njegovo delo — kjer je opredelil kategoriji »odraz« in »praksa« (Beograd 1948, str. 15, 116, 120, 121, 124, 125, 136—142, torej poglavje »Kriterij prakse v teoriji spoznavanja« itd.) lahko zreduciramo na to, da je »občutek resnična neposredna povezava zavesti z zunanjim svetom; spreminjanje energije zunanjega dražljaja v dejstvo zavesti« (str. 15), ter da je čutni odraz prav toliko kot miselni enoten s procesom prakse — v obeh se vseskozi dogaja »spreminjanje

'stvari po sebi' v 'stvar za nas', nastanek 'pojava', kadar naša čutila sprejemajo zunanje spodbude teh ali onih predmetov«, ter da sledi »edini in neogibni zaključek — *zaključek, ki ga vsi ljudje v živi človeški praksi izvajajo in ki ga materializem zavestno postavlja v temelje svoje gnoseologije — da zunaj nas in neodvisno od nas obstajajo predmeti, stvari, telesa, da so naši občutki slike zunanjega sveta*« (podčrtano, da bi poudarili Leninovo tezo o enotnosti prakse in odraza). Podobno kakor Marx in Plehanov tudi Lenin v tem smislu poudarja, da »predmetna resnica (gegenständliche Wahrheit) mišljenja ne pomeni *nič drugega kot obstoj* predmetov (= 'stvari po sebi'), ki se *resnično* odražajo v mišljenju« (str. 101 in 106).

[7] Za Marxa glej analize Vojina Milića v razpravi *Marks i prirodne nauke*, Dijalektika, 2—3 in 4, 1978. Za Engelsa glej zlasti fragmente iz *Dialektike prirode* (*Dela*, t. 31, Beograd 1974): »Oblike gibanja materije. Klasifikacija znanosti« (str. 419—428), »Vloga dela pri preobrazbi opice v človeka« (str. 365—374), »Kavzalnost« (409—411), »Spoznavanje« (417) itd. Engels raziskuje »vrsto oblik gibanja« materije ter sklepa, da naravoslovne znanosti potrjujejo Heglovo mišljenje, da je »vzajemno delovanje pravi causa finalis stvari«. Poudarja hipotezo francoskih materialistov 18. stoletja, ki jo je sprejel Lenin v svojem *Materializmu in empiriokriticizmu* (navedena izdaja, str. 37) ter potrdila tudi sodobna znanost in tehnika — o razdražljivosti kot lastnosti celotne materije.

[8] Glej F. Engels: *Anti-Dühring*, t. 31, 57.

[9] To stališče zastopajo po svoje tudi naši priznani antropološki marksisti, kot so Predrag Vranicki, Mihajlo Marković, Jovan Aranđelović in drugi, ki imajo pristnejši stik s specialnimi znanostmi preko obče metodologije. (O tem obširneje v članku *Teorija odraza danas*, »Dijalektika«, 3, 1970, 3—27.) Tudi antropološki marksist Vjekoslav Mikecin (Marksizam i revolucija, Zagreb 1978) je omahoval med različnimi pojmovanji marksistične gnoseologije zahodnih kritikov le-te ter pravilno zapisal, da Marxova teorija ni pasivistična teorija odraza: »Iz nekaterih trditev utemeljiteljev marksizma se v resnici lahko izpelje tako teorijo odraza kot spoznavno teorijo. Toda Marxove *Teze o Feuerbachu* ter vrsta drugih spisov nikakor ne kažejo na to, da bi bil on sam tvorec ali privrženec pasivne spoznavne teorije, to je teorije odraza.« (str. 63) To popolnoma drži. Marx ni niti koncipiral niti zagovarjal pasivistično-mehanicistične, marveč aktivistično, dialektično teorijo odraza, medtem ko ta naš marksist ne vidi, da taka teorija obstaja in lahko obstaja, marveč meni, da je vsaka teorija odraza pasivistična kot taka (str. 78—79). Mikecin v nadaljevanju ponavlja: »Res je, da je na osnovi nekaterih Marxovih izjav mogoče izvesti tudi teorijo odraza. Če npr. beremo *Kapital*, ali točneje njegovo znamenito *Sklepno besedo* k drugi izdaji *Kapitala*, kjer je obrazložil, kaj je s Kapitalom hotel in kakšna je njegova metoda, tedaj ko pojasnjuje svojo metodo, piše«, kakor smo že navedli, »iz takih in podobnih tez bi se lahko razvila tudi teorija odraza, tj. teorija, ki trdi, da je spoznavanje subjektivni odraz (v glavi) objektivne dejanskosti, da se v človekovem mišljenju kakor v ogledalu odraža tisto, kar je že v sami objektivni dejanskosti dano. Toda ta teorija pozablja, da človek ne le da svet pozna, ne le da se le-ta odraža v njegovi glavi, temveč človek ta svet tudi *spreminja*, v ta svet vnaša nekaj novega, nekaj, česar do tedaj še ni bilo, konstruira nov svet; zato ne bi bilo primerno trditi, da je za marksizem pasivistična teorija spoznanja značilna.« Tudi to je res: za marksizem res ni značilna (kakor je to primer s stalinističnim revizionizmom in dogmatizmom) pasivistična, marveč aktivistična koncepcija odraza, katere druga stran je praksa; seveda, poudariti moramo, da je Marx ne zastopa v »umazano-židovskem smislu«, pragmatistično ali kako drugače pojmovano prakso, temveč kot odraz dialektično-materialistično utemeljene, torej povezane z odrazom. Za Marxa odraz torej ni preprosto odslikovanje obstoječega, marveč tudi zamišljanje prihodnosti — in to take, ki je v skladu s svetovnimi zakoni in je zato uresničljiva (»na tem svetu«), kakor je zanj tudi praksa glede na to pojmovana kot zapleten proces spreminjanja sveta in človeka ter hkrati njunega spoznavanja, toda ne kar tako, marveč na osnovi poznavanja njunih zakonitosti, tega pa brez odraza ni.

Do takih nesporazumov med dialektičnimi materialisti in antropologi — marksisti, kot je V. Mikecin, lahko pride, ker ti drugi ne vidijo ustvarjalnega značaja odraza in ker se bojijo, da bi se človekova ustvarjalnost utopila v sivini pasivnega odražanja ter apologije obstoječega. V tem smislu Mikecin nadaljuje: »Glede Marxa lahko trdimo, da so v njegovem delu elementi, iz katerih bi lahko potegnili svojevrstno teorijo odraza, v nobenem primeru pa ne take, ki bi trdila, da subjekt (to je človek) kakor nekakšno zrcalo odslikuje dejanskost,

pri čemer vseskozi pozabljamo, da človek ne odslikuje le dejanskosti, temveč tudi ustvarja novo. To lahko najbolje vidimo v umetnosti: v arhitekturi, gradbeništvu, kiparstvu, pa tudi književnosti.« Ustvarjalni značaj marksizma in njegove gnoseologije je Mikecin orisal v poglavjih *Bit historijsko-materijalističke teorije spoznaje i teorije duhovnog stvaranja* in *O teoriji odraza i problemu slobode u maksizmu* (str. 73—74, 78—85). Za Mikecina teorija odraza »trdi, da je spoznanje subjektivni odraz objektivne dejanskosti«, kar pomeni, da obstaja materija neodvisno od človeške zavesti in prakse z ene strani, človeška zavest pa z druge, v tem Mikecin vidi njeno »dualistično postavko« (str. 79), to je, ponavlja argumente empiriokriticistov, ki jih je Lenin v svojem delu *Materializem in empiriokriticizem* ovrgel; zlasti argument, ki ga navaja Mikecin, da teorija odraza »človeka v bistvu zavaja v pasivno razmerje do sveta« (str. 80).

Če torej — kakor antropološki marksisti — pojmujemo nezmožnost ustvarjalne prakse brez kreativnega odraza, sprejmemo Marxovo stališče (s tem pa tudi Engelsovo in Leninovo) oz. pojmovanje gnoseologije, katerega temeljna načela tukaj tudi obravnavamo. Če se praksa utemeljuje sama na sebi, se zvaja na nekakšno nemarksistično (pragmatistično, fichtejansko ali katerokoli drugo idealistično-pluralistično) koncepcijo »čiste kreacije«, ki je od materialne dejanskosti, v kateri človek živi, neodvisna. Tak primer je z nekaterimi tezami Gaja Petrovića, Milana Kangrge in nekaterih drugih antropoloških marksistov, ki so jih zastopali v razpravi jugoslovanskih filozofov na Bledu leta 1960 (*Neki problemi teorije odraza*, Beograd 1961, 27—41) in vrsto drugih od takrat do danes. Naj navedemo v tem smislu značilno stališče Ratka Božovića, pomembnega sociologa kulture, ki v imenu duhovnosti in ustvarjalnosti zavrača teorijo odraza, ne da bi se zavedal, da tako prehaja na subjektivno-idealistično stališče »nemške ideologije«, ki sta jo Marx in Engels temeljito analizirala in ovrgla v delu z istim naslovom (*Dela*, t. 21). Božović piše (*Dramatika novog vrednovanja*, »Politika«, 7. XI. 1978, str. 15): »dramatika novega in obnovljenega vrednotenja« se mora izogibati grobemu pozitivizmu — kar je seveda pravilno, ni pa pravilno avtorjevo zavračanje teorij odraza v imenu nove metodologije odkrivanja »skrivnostnih sil dejanskega in spektakularnega, realnega in nadrealnega« ter »različnih duhovnih teženj«: »zato se moramo najprej, kakor vse kaže, osvoboditi teorije odraza, ne le pri obravnavanju umetnosti, marveč tudi pri premišljevanju o kulturi, družbi v celoti. Kako je mogoče, da je bila neka nedialektična teorija lahko toliko časa navzoča, čeprav je bilo znano, da zastira obzorje, da duši in obremenjuje družbeno bit in družbeno zavest — to je vsekakor vprašanje, na katerega moramo najti odgovor, če hočemo radikalno preseči tudi prakso, ki je tej teoriji dajala moč. Če hočemo ovreči že ovelo teorijo o bazi in nadstavbi, in za to imamo dovolj razlogov, tudi zato, ker je dejanskost vse bolj zapletena, neprozorna in težko spoznavna, se moramo s to sterilno prakso preteklosti soočiti... Kritično stališče in kritična imaginacija bi prispevali h konstituiranju teoretičnega mišljenja šele takrat, ko bi dokončno opustili 'teorijo odraza', ki je prakso novega, prihajajočega in nepričakovanega 'zaklepala'.«

Če Božović meri na stalinistično vulgarizacijo teorije odraza ter njeno aplikacijo na »socrealizem«, so njegova razmišljanja pravilna in umestna. Toda očitno je, da zvrača teorijo odraza kot tako v celoti, torej tudi Marxovo, po načelu »primarnosti materije nad mišljenjem«, kar za našega avtorja pomeni »oviranje kreativnega duha«, tako da »nasprotovanje predstavam, za katerimi so okosteneli obrazci 'teorije odraza', ki pri nas še ni dokončno presežena, postaja pogoj ne le za obnovljeno vrednotenje, marveč tudi predpostavka za zasnovo smiselne teorije kulture«. Ta marksist očitno ni prebral ali pa je pozabil ne samo temeljna načela Marxove gnoseologije, marveč tudi zgodovinskega materializma. Tu so vzroki (teh mišljenj bi lahko navedli za eno celo malo »antologijo«), da smo te antropološke marksiste, ki zavračajo osnove metodologije in gnoseologije *Kapitala* ter druga temeljna marksistična dela, morali spomniti na le-ta z metodo citiranja, s čimer smo se izpostavili nevarnosti, da nas ponovno proglasijo za »dogmatike«.

[10] K. Marx, *Kapital*, *Dela*, t. 21, str. 163—164.

[11] O tem nam priča celoten Marxov in Engelsov tekst *Nemška ideologija*, naperjen proti aprioristični pojmovanju porekla ideje, nadalje del teksta iz Engelsovega *Anti-Dühringa*, ki je naperjen proti Dühringovim apriorizmom, kakor so: »vse ideje izhajajo iz izkustva; so odrazi dejanskosti — pravilni ali popačeni«. Za Marxa in Engelsa je odvisnost ideje od družbenih razmerij dejstvo: »Pojmovanje, po katerem so *ideje in predstave ljudi*

ustvarile njihove življenjske pogoje, in ne obratno, je zanikala celotna dosedanja zgodovina, v kateri se je vedno na koncu zgodilo nekaj povsem drugega, kar so si ljudje predstavljali, večinoma pa celo nekaj povsem nasprotnega. To pojmovanje se lahko realizira šele v bližnji ali daljni prihodnosti, v kolikor bodo ljudje vnaprej vedeli in sprejemali spremembo družbene ureditve (sit venia verbo), ki jo nakazujejo spremenljivi pogoji, še preden bi se jim ta sprememba zavestno ali proti volji vsilila. — To velja tudi za *pravne* predstave, torej za politiko,« končuje Engels svoja razmišljanja (*Dela*, t. 31, 1974, 473, 481). Engels navaja poleg Hegla in drugih filozofov-idealistov kot tipičen primer konstruirane ideje kot demiurga stvari tudi pojmovanje »naravoslovca-mistika« Richarda Owena, ki pravi, da »se je arhetipska ideja utelesila v svojih različnih modifikacijah na tem planetu že davno prej, preden so obstajale živalske vrste, ki živijo danes (Nature of limbs, 1849)« (Ibid., 392—393).

[12] Hegel: *Dijalektika*, Beograd 1939, str. 708. Marxov citat je iz knjige *Aus dem literarischen Nachlass*, izd. Mehring, knj. III, str. 249.

[13] *Materializam i empiriokriticizam*, 1948, 120.

[14] Naj navedemo še pomembno stališče o genezi in bistvu ideje, ki nam ga je zapustil pomembni iznajditelj Nikola Tesla. »Biti sâm, to je skrivnost iznajdbe; biti sâm, to je čas, ko se *porajajo* ideje... Z razmišljanjem se porajajo ideje... Ko sem dobil idejo za neko stvar, sem jo mesece in leta nosil v glavi... Še preden sem si kaj skiciral na papir, sem vse delo opravil že v zamisli. Spreminjal sem konstrukcije, jih izpopolnjeval in ponovno odkrival. Čeprav pred tem nisem naredil še nobene skice, sem mehanikom lahko dal vse podatke in mere... Bilo je vseeno, ali sem preizkusil svojo zamisel v mislih ali v delavnici.« (Citirano po knjigi Dušana Nedeljkovića: *»Dijalektika na delu u razvoju nauka, naučnog stvaralaštva i ličnosti naučnika«*, Beograd 1976, 311.) V tem smislu bi bilo zanimivo in pomembno preučiti genezo in vsebino t. i. »miselnih eksperimentov« vrhunskih naravoslovcev 20. stoletja, kakor so Plank, Einstein, Heisenberg, Bohr, Born, Vigier, De Broglie in drugi; s tem bi dokazali, da je *najbolj ustvarjalen hipotetični postopek v bistvu specifično odražanje možnega stanja materije*, miselno odražanje pri Tesli in vrsti drugih iznajditeljev in odkriteljev, ki je dano v neverjetno jasni čutno-zaznavni dimenziji: svoje zamisli so »videli« že realizirane v materiji, čeprav so obstajale le kot ideja. *Ustvarjalnost odražanja je s tem neizpodbitno verificirana.*

[15] Če navedemo le dve najbolj pomembni mnenji. Milan Kangrga trdi, da »za Marxa neka narava po sebi *sploh ne obstoja«*, marveč ni »za Marxa *narava* nič drugega kot *opredmetena človeška produkcija* (delo), produkt in rezultat človekove produktivne dejavnosti, njegovo lastno *delo*, ki se dogaja v *mediju zgodovinskosti«* (*Neki problemi teorije odraza*, Beograd 1961, str. 37). Nevzdržnost teh tez — zlasti pripisovanje le-teh Marxu — so dokazali že Vuko Pavičević, Dušan Nedeljković, Ljubomir Živković, Bogdan Šešić in drugi udeleženci blejskega posvetovanja jugoslovanskih filozofov leta 1960 (*Ibid.*, 95—115), vendar te ideje še živijo: Danko Grlić, naš pomembni antropološki marksist trdi, da je »Marxova filozofija uperjena predvsem v monizem prakse, ki je izvor in temelj subjektivnega in objektivnega, kar obenem pomeni tudi preseganje enostranskosti idealističnega (predvsem Heglovega absolutnega idealizma) ter materialističnega monizma (Haecklov naravoslovni monizem). Prav z odpravo in dialektično negacijo takih enostranskosti se je marksistična filozofija lahko konstituirala kot dosledno monistična« (D. Grlić, Enciklopedijski leksikon »Mozaik znanja«, zv. 10; *Filozofija*, Beograd 1973, 314). Tovrstno stališče pa seveda ni v skladu z Marxovo jasno opredelitvijo dialektične metode, ki jo je uporabljal kot materialist prav zato, ker temelji na enotnih kategorijah prakse in odraza.

[16] Dušan Nedeljković: *Problemi savremenog razvoja, sistematizacije i izvorne kategorije marksističke materijalističke dijalektike*, »Dijalektika«, 4, 1973, 33—43.

[17] Glej Karl Marks-F. Engels; *Nemačka ideologija*, *Dela*, t. 6, Beograd 1974, 25, 28, 30, 81—82, 243, 248, 381 itd. Engelsova opredelitev »tvari«, »substance«, »materije«, »pramaterije«, »energije« itd. v *Dialektiki prirode* in *Anti-Dühringu*, *Dela*, t. 21, 1974, 414, 419—420 itd. Nadaljnjo konkretizacijo teh pojmovanj Plehanova, Lenina in drugih ustvarjalnih marksistov glej v referatu A. B. Stojkovića: *O pojmu materije*, »Marks i savremenost«, III, Beograd 1966, 186—194.

O sedanjem trenutku jugoslovanske filozofije

JADRAN ZALOKAR

Spoštovani tovariši!

Oglašam se v zvezi s tezami, objavljenimi v časopisu Anthropos št. 3—4/1978 v okviru teme »Intelektualci in delavsko gibanje«. Posamezne teme bi glede na svojo inspirativnost zaslužile poglobljenejšo obravnavo, toda omejili se bomo le na načelna pojmovanja, na nekatere vsebinske in problematsko odprte aspekte posameznih tem.

V razpravi o inteligenci se v okviru delavskega razreda predvsem dobro kaže vsebinski odnos inteligence, kot eminentno zgodovinsko-družbeni fenomen in sloj, ter delavskega razreda, saj postane vprašanje o inteligenci relevantno in zgodovinsko upravičeno šele v sklopu tega razmerja. To nam potrjujejo tudi pričujoči prispevki. Toda menimo, da eden najpomembnejših vidikov tega vprašanja ni bil zadostno izpostavljen. Inteligenca je zgodovinsko-družbeni produkt meščanskega razreda, tako v smislu družbene strukture kakor družbenega delovanja. V določenem smislu je torej inteligenca nujni dejavnik pri funkcioniranju kapitalistične družbe, zato dosega tudi družbeno priznano spoštovanje ter sebe začenja pojmovati kot poseben ali znotrajrazredni oz. izvenrazredni, tj. nadrazredni družbeni sloj.

Če govorimo o meščanskem izvoru inteligence, govorimo po eni strani o njenem zgodovinsko-družbenem mestu nastanka in o njeni vlogi znotraj razredne meščanske družbe, po drugi strani pa tudi o perspektivni tendenci odpravljanja inteligence kot posebnega družbenega sloja znotraj socialistične družbe. Ta težnja je prisotna v odprti perspektivi razvoja socialistične družbe na temeljih procesualnega pozitivnega reševanja razlik med fizičnim in umskim delom ter vsestranskim razvojem človeških moči vseh delovnih ljudi.

Delovni človek procesualno vse hitreje postaja »intelektualec« v smislu vsestranskega razvoja svojih umskih, intelektualnih sposobnosti in družbenega uveljavljanja ter uresničevanja totalitet in sposobnosti. Delovni človek je in nuce tudi umski delavec, kar implicira odpravo inteligence kot posebnega ali izdvojenega družbenega sloja ali grupacije.

V sodobni meščanski družbi je inteligenca ali popolnoma vključena v sistem, ali pa si prizadeva biti od sistema »neodvisna« in to skuša na vsak način obdržati. V obeh primerih lahko prepoznamo enostransko obravnavanje inteligence. Ali se

absolutizira ali epifenomenizira — tj., pripisuje se ji ali prevelika vloga znotraj sistema ali pa se njena vloga podcenjuje kot humanistično nasprotje tehnomenažerskemu ali tehnokratskemu sloju inteligence. Na ta način si inteligenca zavaruje ali vsaj skuša zadržati poseben status znotraj meščanske družbe — tako, da postane močna znotraj sistema, ali pa ostane s svojo kritično samostojnostjo izven njega. To »samopotrjevanje in samopojmovanje« inteligence se delno prenaša iz meščanske družbe tudi v socialistično ter se tu izoblikuje v smislu nacionalno-buržoazne ali antropološko-levičarske »emancipacije«. V prispevkih je vse to dobro prikazano, toda glede na to, da inteligenca predstavlja neko določeno grupacijo, predstavlja tudi samo sebe ter je tako tudi sama svoj glasnik. Prizadeva si pridobiti in izraziti svoje »posebno« pojmovanje ter položaj znotraj družbene totalitete.

Toda v bistvu se tudi pri inteligenci kot sestavnem delu delavskega razreda pojavljajo notranja protislovja. Inteligenca ima svoj vsebinski zgodovinsko-družbeni pomen prav v odpravi same sebe kot posebnega družbenega sloja. Razvojna družbena protislovja se odražajo tudi skozi zavest inteligence o sami sebi ter o svoji družbeni vlogi. Je revolucionarni dejavnik, ki omogoča preraščanje in odpravo razlik med fizičnim in umskim delom na eni strani ter v modusu »partijske inteligence« nadaljnjega razvoja socialistične družbe v celoti na drugi strani. To so njene najpomembnejše naloge.

Čeprav je revolucionarni pomen inteligence v socializmu nekaj samoumevnega, realnega, sodeluje inteligenca v meščanski družbi le delno v delavskem gibanju ter tako tudi sama postaja vse bolj revolucionarna. Seveda v tem procesu ne sodeljuje vsa inteligenca, marveč le tista najbolj osveščena, potencialno revolucionarna, ki si tudi sama prizadeva za radikalno spremembo obstoječe kapitalistične družbe, in to ne le abstraktno-humanistično, marveč znotraj samega procesa delavskega boja.

Povsem se strinjam s tezo, da inteligenca ne bi smela biti le sloj, partikularnost ali sredstvo — prav zaradi njenega položaja in revolucionarne vloge pri graditvi socialistične družbe. Inteligenca je v bistvu revolucionarno-ustvarjalni dejavnik v razvoju socializma ter je zato teza tovariša Bodrogvarija o vzajemnem »interioriziranju delavskega gibanja in inteligence« povsem pravilna. Inteligenca kot inteligenca dobi in ima svoj zgodovinsko-družbeni pomen in utemeljitev samo takrat, kadar deluje znotraj delavskega razreda.

Vprašanje humanistične inteligence je sestavni del vprašanja o odnosu delavski razred — socializem — inteligenca. Če bi preveč poudarjali posebnosti te inteligence, bi spregledali njeno odločujočo revolucionarno procesualno vlogo v njenem lastnem odpravljanju. Toda tudi tako in podobno poveličevanje ima svoje realne družbene korenine. Je izraz, kakor smo že poudarili, razvojnih protislovij v socialistični družbi.

Vprašanje o sedanjem položaju jugoslovanske filozofije, ki je bilo eno najpomembnejših vprašanj na letošnjem sestanku srbskega filozofskega društva, je sestavni del vprašanja o odnosu inteligenca — delavsko gibanje. Prikazal bom le nekaj misli, predvsem misel tovariša Filipovića o »zaostajanju filozofske misli«, ki se mi zdi enostranska, predvsem kot celovita karakteristika dosedanje jugoslovanske filozofije. Problemi, ki se v naši filozofiji oblikujejo, čeprav ne

spadajo med najprimernejša vprašanja »področja realnega«, so zamišljeni na osnovi filozofskega uvida v realiteto; »zaostajanje« lahko pripišemo predvsem posamičnim zaključkom in absolutizacijam, ne pa v tolikšni meri samim vprašanjem in problemom. Naša dosedanja filozofija ni nastajala ali delovala v nekem praznem prostoru, marveč znotraj družbene dejanskosti, ter tudi sama izražala razvojna protislovja te dejanskosti. Z vpogledom v »stališča« ter kontekst posameznih vprašanj in rešitev lahko odkrijemo ves ustvarjalni potencial naše dosedanje filozofije — ne le »zaostajanja« in napake.

Nujno bi morali kritično in objektivno prevrednotiti predpostavke takih stališč za nadaljnji, marksistični plodni razvoj naše filozofije.

Enostranska se mi zdi ocena o eklekticizmu dosedanje jugoslovanske filozofije. Seveda je precej eklekticizma, pa tudi ustvarjalnega in novega. Tako eklekticizem, kakor vse tisto, kar moramo preseči, in tisto izvirno, kar moramo razvijati in problematizirati — je nujna predpostavka nadaljnjega razvoja naše filozofije. Tovariš Rus meni, da eklekticizem ni bil nujen ter da je pomenil v osnovi teoretski zaostanek. Na vprašanje, ali je bil tak razvoj nujen ali ne, je nemogoče odgovoriti, saj ne poznamo druge možnosti, ki je bila istočasno prisotna. Vsak razvoj neke heterogene misli ima svojo lastno notranjo zakonitost, čeprav je tudi del celotnega kulturnega družbenega življenja v nenehni interakciji z družbenim življenjem. Enostranskosti in napake pa še niso zaostajanje. Šele neka višja faza razvoja, za katero menimo, da se šele začenja, nam bi lahko pokazala resnični pomen vpraševanja po »nujnosti« in »teoretičnem zaostajanju«, ter tako iz ustvarjalnega novuma popolnoma kritično zajela dosedanjo jugoslovansko filozofijo.

Upoštevati moramo tudi predpostavko, da so bili ti vidiki filozofskega sprejemanja in asimiliranja določena pred-kritično ter zato nujna in neizogibna faza v razvoju naše jugoslovanske filozofije. Nedvoumno je s tem na problematskem področju pridobila, ne le strokovno, kar bi imelo tudi svoje enostranskosti, marveč prav v nakazovanju načina in možnosti filozofskega mišljenja. Prav skozi raznolikost svobodnih vplivov, skozi fazo sprejemanja, se je izoblikovalo tudi tisto ustvarjalno marksistično jedro, brez katerega bi bil nadaljni razvoj naše marksistične filozofije nemogoč. Določeno opešanje, nekritično asimiliranje, absolutizacija nekaterih tez, abstrakcionizem pri reševanju nekaterih humanih vprašanj ipd., so povsem naravna protislovja v razvoju notranjih možnosti naše filozofije. Toda naše filozofije ne moremo omejiti le na nekatere sestavne elemente in vidike. »Udejanjiti izvirno misel naše jugoslovanske filozofije« in jo predpostavljati brez že pridobljenega je nemogoče, ne glede na to, kakšno je to že pridobljeno, tako eklektično kot ustvarjalno. Antiteza predpostavlja tezo. Ta teza je naša celotna povojna jugoslovanska filozofija. Naša revolucija je začrtala možnost nadaljnega plodnega razvoja jugoslovanske filozofije.

Zato kritično prevrednotenje in prevzemanje ustvarjalnih misli dosedanje filozofije ni njeno enostransko zanikanje in zamolčanje, marveč je nujna predpostavka nadaljnega razvoja naše kritične, izvirne marksistične misli. Filozofija je samo integralni del totalitete samoupravnega družbenega življenja in človeka. Je del procesa samoosveščanja družbe skozi njegov socialistični samoupravni razvoj — s tem pa tudi samospoznanje svojih napak in resnic. Mnoge enostranskosti dose-

danje filozofije se kažejo le kot izkustva ene etape razvoja naše filozofije in naše družbe.

Prav te izkušnje kažejo na potrebo po pozitivnem kritičnem prevrednotenju stališč ter razvoju dialektične raznovrstnosti marksizma izven absolutizacij enega samega koncepta ali ene razsežnosti razumevanja dejanskosti. V tem smislu bi morala imeti v filozofiji velik pomen samoupravnost kot konkretna predpostavka filozofskega samoupravljanja. O tem sem govoril tudi v časopisu »Dijalog«, št. 6/1978. Če gre za anticipiranje neke razvojne možnosti naše jugoslovanske filozofije, to po eni strani predpostavlja pozitivno družbeno dejanskost, po drugi strani pa ustvarjalne impulze, ki prihajajo iz že obstoječih in novih filozofskih »središč« (pogojni izraz, ki sicer ne ustreza pomenu decentralizacije filozofije) ter predpostavke znotraj obstoječe filozofije.

V prvem primeru nam naše samoupravno življenje nudi (prav) idealne pričujoče predpostavke za razvoj filozofije, v drugem primeru pa se s strani ustvarjalnih impulzov in obstoječe filozofije v njenem kritično-ustvarjalnem razumevanju te predpostavke šele nakazujejo. Tako optimizem kot pesimizem sta enostranska in nerealna. Odprta možnost še ni udejanjenje. Toda realno lahko slutimo nadaljni razvoj naše jugoslovanske filozofije v smeri filozofskega oblikovanja samoupravljanja znotraj totalitete družbenega in človekovega življenja.

Naj izkoristim to priložnost in vam zaželim veliko nadaljnih uspehov pri delu, prepričan, da nam lahko nove sredine nudijo nove ustvarjalne spodbude v razvoju jugoslovanske filozofije.

Pojmovni aparat marksistične teorije odtujitve

ADAM SCHAFF

Ko postavljamo zahtevo po nujnosti analize pojmovnega aparata marksistične teorije odtujitve, smo prisiljeni pričeti z razlagami, ki bodo ta obči in zato megleni zahtevek precizirale. Te razlage nam narekuje dvoje preudarkov. Prvi je, da se je marksistična teorija odtujitve razvila v zgodovini, da je torej treba precizirati, za kateri pojmovni aparat gre; ali gre za pojmovni aparat, veljaven v eni sami dobi ali pa morda v vseh dobah. Drugi preudarek zadeva dejstvo, da moremo pri govorjenju o pojmovnem aparatu teorije odtujitve ta izraz razumeti v ožjem ali širšem smislu, se pravi omejimo se na pojmovni aparat same definicije odtujitve, oziroma upoštevamo tudi pojme, ki so v zvezi s teorijo odtujitve ter nujni za njeno razumevanje, čeprav niso del definicije v pravem pomenu besede. Odgovarjam na ti dve vprašanji.

Prvič: ko govorim o pojmovnem aparatu marksistične teorije odtujitve, imam v mislih mrežo pojmov, ki jih lahko ekstrapoliramo kot *konstante* iz različnih faz razvoja teorije odtujitve neodvisno od preoblikovanj, ki jih je ta teorija doživela v različnih obdobjih. Tako torej tu odmislimo razločke in specifičnosti pojmov, analiziranih v luči zgodovinske spremenljivosti v Marxovih delih. Nasprotno, zanimalo nas bo prav tisto, kar te pojme druži v celoto, kar omogoča *kontinuiteto* razvoja marksistične misli. Ker pa vendar vsaka ekstrapolacija zahteva kriterij izbire, bomo tu uporabili isto metodo, kot smo jo rabili pri analizi zgodovinskega razvoja teorije odtujitve v Marxovih delih: odločitev opravičuje končna točka. In sicer: tisto, kar ostaja v zrelih delih, priča o živosti prvotnega elementa teorije in tvori oporno točko ekstrapolaciji, ki jo nameravamo izvršiti. Z drugimi besedami rečeno: kontinuiteto v razvoju teorije odtujitve razkrivamo tako, da pričnemo pri rezultatih in zametke le-teh iščemo v poprejšnjem Marxovem delu.

Drugič: izraz »pojmovni aparat teorije odtujitve« razumemo v širšem smislu, se pravi, da se ne omejujemo zgolj na samo definicijo, temveč pritegujemo tudi sorodne pojme, brez katerih je po mojem nemogoče oblikovati in doumeti definicijo. V skladu s tem stališčem se teorija odtujitve torej ne omejuje le na sam problem odtujitve, marveč vsebuje elemente, ki so v zvezi s problemom opredmetenja, postvarjenja, fetišizma blaga itd.

Katere kategorije marksistične teorije odtujitve — v širšem smislu — so predmet naše analize? Troje jih je:

A. Odtujitev in samoodtujitev

B. Postvarjenje
C. Fetišizem blaga

Vsako teh kategorij bomo analizirali posamič in vsakič precizirali glavne probleme, ki so predmet naše analize. Ta nekoliko pedanten način je opravičljiv: ponuja se nam za preciziranje pojmovnega aparata, ki nam bo služil za temelj v naših kasnejših razglabljanjih o sodobni problematiki odtujitve. Gre torej za orodje, ki ga je vredno nabrusiti, in s katerim je treba kar se da skrbno ravnati, da bi se izognili nesporazumom in napakam, ki izvirajo iz nejasnih terminov rabljenih v analizah.

A. ODTUJITEV IN SAMOODTUJITEV

Lotili se bomo središčne točke analize in nadrobno podali probleme, ki po mojem mnenju zahtevajo razlago in precizno oblikovanje na koncu tega dela. In sicer:

1. definicija izraza »odtujitev«;
2. konotacija in recipročen odnos nemških besed, ki so rabljene v Marxovih delih — *Entfremdung* — *Entäusserung* in *Veräusserung;*
3. odtujitev in spontani značaj družbenega razvoja
4. recipročni odnos »odtujitve« in »opredmetenja«, zgodovinski značaj odtujitve;
5. definicija izraza: samoodtujitev;
6. odnos med odtujitvijo in samoodtujitvijo;
7. odtujitev in razodtujitev.

1. Pričnimo s trditvijo, ki kakor je poznavalcu marksizma banalna, je zelo pomembna zaradi pojmovne zmede, ki vlada v tej zadevi v sodobni literaturi: v vseh svojih spisih — od mladostnih dalje pa vse do zrelih del — razlikuje Marx dva pojma: odtujitev in samoodtujitev; vsaka teh besed označuje družbene odnose, med seboj sta povezani, a vendar različni. V prvem primeru gre za odnos med človekom in učinki njegove proizvodne dejavnosti, (ki v širšem smislu besede zajema ne le materialne proizvode, ampak tudi duhovne proizvode ter družbene ustanove itd.); v drugem primeru pa gre za zvezo človeka z drugimi ljudmi in za razmerje do samega sebe.

Treba je razložiti zakaj je tu govor o *odnosu* in čemu mu pripisujemo lastnost *družbeni.*

Odtujitev označuje natančno določen *odnos,* se pravi odnos, ki se vzpostavi med človekom in proizvodi njegove dejavnosti. Kasneje bomo spregovorili iz česa sestoji ta odnos. Za sedaj želim le poudariti, da gre za odnos, ki je po strukturi primerljiv kognitivnemu odnosu, dasi je njegov značaj drugačen: ta odnos vedno veže človeka in stvar, ki jo zadeva »odtujitev«. To je odnos z dvema členoma: človek — od človeka ustvarjena stvarnost, odtujitev pa sestoji iz posebne *ločitve* teh dveh členov, ki se drug drugemu zoperstavljata. Vendar po marksističnem pojmovanju nosilec te ločitve, torej specifični subjekt tega odnosa, ni edinole človek; prav lahko je tudi drugi člen odnosa — od človeka ustvarjena stvarnost. Toda človek je v tem odnosu *vedno* prisoten, in kar se v odnosu dogaja, zadeva človeka. Toliko torej imajo prav tisti, ki poudarjajo mesto človeka v razmerju odtujitve.

Razliko med odtujitvijo in samoodtujitvijo je treba pripisati tistemu, kar se odtujuje: človek ali tudi njegovi proizvodi. Z odtujitvijo imamo opraviti, kadar se človekovi proizvodi odtujijo od svojega producenta; nasprotno govorimo o samoodtujitvi, kadar se človek odtuji od družbe, torej od drugih ljudi ali od samega sebe. V primeru odtujitve imamo pred sabo objektiven (predmeten) odnos, kolikor pač gre za proizvode človekovega dela, torej določene predmete (v širšem smislu besede »predmet«), ki se odtujijo, ne glede na to, kaj o njih misli človek, in na kakršen koli način že doživlja to dejstvo itd. V primeru samoodtujitve imamo *subjektivno* razmerje, kolikor gre za človeka, ki se odtuji od svojega lastnega »jaza«: ta odtujitev sestoji iz človekovih občutkov, doživetih izkustev in drž, torej iz subjektivnih reakcij, najsi so tudi družbeno pogojene (v širšem smislu besede in gledano skozi raznotere vidike). V obeh primerih pa gre za specifičen odnos: človek — od človeka proizvedena stvarnost.

Pravimo, da je ta odnos *družben*, kajti »človek«, ki se nespremenljivo pojavlja kot eden izmed členov razmerja odtujitve, je družbeno bitje v smislu, kakršnega izrazu podeljuje Marx, se pravi, da je proizvod družbe ter mehanizmov, ki jo vodijo.

Zdaj lahko preidemo k formulaciji posamičnih definicij in k njihovim razlagam.

Kaj pomeni pri Marxu beseda »odtujitev«? V vseh stopnjah Marxovega dela (v Rokopisih, Nemški ideologiji, Grundrisse in Kapitalu) — kakor bi mogli potrditi številni navedki — beseda »odtujitev« označuje odnos med človekom in njegovimi različnimi proizvodi, ta odnos sestoji iz tega, da

a) človek ustvarja predmete, ideje, ustanove itd., zato da bi zadovoljil nekatere družbene potrebe in išče, kako bi dosegel določene cilje;

b) toda ti različni človekovi proizvodi delujejo v določenem družbenem kontekstu in so podvrženi dejstvovanju zakonitosti, ki vladajo temu kontekstu, ki se često izmakne človekovi volji. Ta avtonomija delovanja proizvodov glede na cilje, določene od njihovega ustvarjalca, postane nek element spontanosti družbenega razvoja;

c) zatorej se v okviru odnosa odtujitve človekovi proizvodi pretvorijo v človeku tujo silo, ki se zoperstavlja njegovi volji, izničuje njegove načrte, ogroža celo njegov obstoj in ga obvladuje.

Takšno razumevanje besede »odtujitev« nima nič skupnega s konotacijo, ki se je razširila pred vojno, zlasti pa po vojni prek eksistencializma in leposlovja. Odtujeni človek, kakor ga predstavljajo Camus v *Tujcu* in J. P. Sartre v *Gnusu* ali Kafka v vsem svojem delu, nedvomno odraža izredno pomemben pojav modernega življenja. Toda izenačiti ta pojav z odtujitvijo na sploh, pomeni zlorabiti obstoječi jezik z uvajanjem *ex definitione* pomena besede »odtujitev« v njeni subjektivni konotaciji, z drugimi besedami, postaviti, da »odtujitev« *vedno* pomeni »samoodtujitev«. Podobnih poskusov so se lotili celo pisci, ki se imajo za marksiste. Še en vzrok več, da je v glavah bralcev, ki se srečujejo s problematiko odtujitve prek romaneskne literature s filozofsko tendenco, velika zmeda. Zanje je »odtujitev« vedno odtujitev človeka od sveta, od družbe. Iz zgodovine vemo, da je to zmota. In gotovo je zmota glede na marksistično teorijo odtujitve. Za Marxa — in to od mladostnih Rokopisov sem — označuje »odujitev« predvsem objektiven odnos, v katerem se človekovi produkti — produkti tako raznoteri kot

so religija, ideologija, država, blago itd. odtujijo od človeka, se pravi, se izmaknejo njegovi kontroli in postanejo avtonomne sile, ki se sovražne in tuje zoperstavljajo človeku. Tak je *temeljni* pomen besede »odtujitev«, kakor jo je razumeval Marx.

2. Preostaja nam še razlaga terminološke podrobnosti, ki pa ima vendarle svoj pomen za dojemanje marksistične teorije odtujitve, saj med drugim od tod izvirajo težave, s katerimi se srečujemo pri prevajanju različnih Marxovih besedil. Marx uporablja v nemščini tri izraze z zelo sorodnim pomenom: *Entfremdung, Entäusserung* in *Veräusserung*. Ali Marx rabi te termine sinonimno, izgubljajoč izpred oči semantične razlike, ki se teh terminov držijo v zgodovini problema in jih je Hegel še upošteval? Bi smeli — kakor počno nekateri — preprosto govoriti o teoriji *Entfremdung-Entäusserung?*

Reč ni tako preprosta, še najmanj kar se tiče dela mladega Marxa. A celo kasneje, v dobi ko Marx ta dva izraza v principu rabi brez razlike, ko ju sopostavlja enega ob drugega le z vejico vmes, se lahko sprašujemo, ali ju res uporablja sinonimno ali pa je hotel, izrabljajoč *razlike* njunih konotacij, razširiti vsebine podane s tema besedama.

Te semantične razlike, ki jih je v drugih jezikih zaradi pomanjkanja adekvatnih izrazov moč podati le opisno, so posledica tako etimologije, kakor tudi asociacije besed z raznimi teoretskimi izvori (metafizično-teološkimi pri enem in s teorijo naravnega prava ter družbene pogodbe /contrat social/ pri drugem).

Izraz *Entfremdung* poudarja bolj idejo tujosti, medtem ko beseda *Veräusserung*, ki je prav tako kot *Entäusserung* zvezana z izročilom juridične misli 17. stoletja, pomeni v nemščini »odstopiti, prepustiti«, »prodati« in direktno ustreza zuridičnemu smislu izraza »alienacija« v rimski tradiciji. Da bi se izognili nesporazumom, se velja spomnti, da Marx besede »alienacija« ne uporablja v tem kontekstu, da jo je kot ekvivalent za izraz *Entfremdung* vpeljal francoski eksistencializem. Ta, in njegove zasluge za preporod teorije odtujitve so neizpodbitne, je v veliki meri prispeval k pojmovni zmedi, ki danes vlada na tem področju: prvič, s tem, da je problem odtujitve prenesel na problem samoodtujitve ter tako postavil temelj za subjektivno interpretacijo vprašanja, v nasprotju z marskističnim izročilom, na katerega se je nedvomno skliceval, a ga ni razumel; in drugič: s tem, da je vpeljal pojmovno mešanico, ki se v skladu s principom »nasilja besed«, ki ga pridiga šola obče semantike, ne zadovoljuje le s formiranjem, temveč tudi z deformiranjem semantičnega polja pojmov. Tako se je za besedo *Entfremdung* pri prevajanju uporabljal izraz »alienacija«, ki dejansko ustreza besedi *Veräusserung*. Nekateri francoski filozofi prevajajo besedo *»Entäusserung«* z »ekstraneacijo« (ta neologizem je skoval J. Hippolyte), kar je napačno ali tudi z »povnanjenjem«/exteriorisation, kar je tem bolj napačno, še zlasti zato, ker povnanjenje igra specifično vlogo v pojmovnem aparatu Heglove filozofije. Vidimo torej, da obstojijo dodatni razlogi, ali kakor pravi staro reklo »Bog nas obvaruj prijateljev«, da skrbno bdimo nad semantično čistostjo izrazov, ki se uporabljajo na tem področju.

A vrnimo se k naši analizi. Vsa ta semantična razločevanja smo napravili ne zato, da bi jih ohranjevali v sodobni teoriji odtujitve, marveč zaradi boljšega umevanja Marxovih besedil. Pri Marxu imajo vrednost usedlin teoretskih izvorov, na katere se je teorija odtujitve sklicevala. V delih mladega Marxa so še igrale

pomembno vlogo, v nadaljevanju pa izgubljajo svoj teoretski pomen in podobo le zamegljujejo. Še več, v večini drugih jezikov nimamo na razpolago vseh semantičnih tančin in odtenkov nemščine in različni izrazi nimajo enake tradicije. Sprejeli bomo torej, da termin *Entfremdung* prevajamo z »odtujitev«, pri tem pa mu podeljujemo semantične odtenke, o katerih smo na kratko spregovorili, in ki jih je v primeru potrebe mogoče razbrati iz opisa ali iz sobesedila.

3. Pri gornjem definiranju pojma odtujitev smo omenili razmerje med odtujitvijo in spontanostjo družbenega razvoja. Ker je po mojem mnenju ta problem zelo važen in ker je bil največkrat zamolčan, mu želim tu posvetiti nekaj pozornosti.

Ako je, v skladu z zgoraj oblikovano definicijo, odtujitev družbeni odnos, ki sestoji iz tega, da proizvodi človekove dejavnosti funkcionirajo v danem družbenem sistemu po avtonomnem gibanju, ki si človeka podreja in ga obvladuje, je družbeni razvoj spontan. Seveda zaradi lagodnosti diskurza pogosto uporabljamo metafore in izrazje, ki pooseblja naravne ali družbene sile. Proizvodi ali učinki človekove dejavnosti — blago, družbene ustanove, ideologije, religija, znanost itd. — ne »funkcionirajo«, niso »sovražne« človeku, ne »delujejo« v direktnem in običajnem pomenu teh besed. Samo ljudje delujejo, gradijo dani družbeni sistem z zakoni in mehanizmi, ki storijo, da se proizvod izmakne denarni kontroli, da človek ne dosega ciljev, ki si jih je v svoji dejavnosti zastavil, da se družbeni razvoj odvija drugače, kakor si je bil človek zamislil, da gre celo po poti, ki je nasprotna zastavljenim ciljem.

Lahko si postavimo vprašanje, da bi izvedeli kaj je vzrok in kaj posledica: ali je odtujitev vzrok spontanosti družbenega razvoja ali pa drži nasprotno? Vendar ima običajno vprašanje tipa: »Kaj je bilo najprej, kokoš ali jajce?« le strogo verbalni smisel. Dejansko pa je smiselno doumeti potek družbenega procesa v različnih vidikih in tako dobljena spoznanja jasno formulirati. Ta spoznanja niso medsebojno spodrivajoča se marveč dopolnjujoča. O predmetu spoznavanja pa velja, da ni različnih pojavov, pač pa so različni načini, kako doumeti isti pojav.

Opravka imamo torej z družbenimi procesi, v katerih različni posamezniki ali celotne družbe težijo proti določenemu cilju in delujejo na tak način, da bi ta cilj dosegli. Vendar učinek njihovega delovanja ni v skladu z njihovim namenom, celo nasproten je temu, kar so želeli doseči. Tako ljudje proizvajajo predmete, ki naj bi zadovoljili njihove potrebe, toda v kapitalističnem trgu ti predmeti funkcionirajo kot blago in kadar izbruhne kriza nadprodukcije, ne le da ne dospejo do potrošnika, da bi zadovoljili njegove potrebe, temveč celo uničujejo ljudi z bedo, revščino, brezposelnostjo itd., podobno kakor naravni elementi, ki jih je čarovnik osvobodil in jim ni sposoben več gospodovati. Človek razvija znanosti, da bi povečal svoje védenje o svetu in sredstva, s katerimi bi ga obvladal; toda v določenih okoliščinah družbenega mehanizma to védenje, na primer znanje o atomski energiji, deluje kot naravni element, ki ogroža obstoj človeštva. Mogli bi kopičiti ilustracije, tako da bi pritegnili ideologije, ki porajajo mnoge oblike Inkvizicije, državo, katere birokratski aparat stre človeka itd. V vseh teh primerih smo priča spontanemu poteku družbenega razvoja in odtujitve v smislu objektivnega odnosa, o katerem smo prej govorili. Toda s tem ne menimo, da gre za časovno sosledje, za vzročno-posledično razmerje ali obratno. V mislih imamo družbene procese, ki razkrivajo ta dva pojava *istočasno* in ki ju lahko zapopademo iz teh dveh gledišč.

Kar se v družbenem procesu odvija spontano, tvori hkrati specifično odtujitev in nasprotno. Kar je v družbenem procesu odtujeno, ni odtujeno *zaradi* spontanosti družbenega procesa in nasprotno. Ta dva pojava lahko spravimo na skupne osnove, ki se nahajajo znotraj danega družbenega mehanizma. Toda umevanje njunega razmerja in njunega medsebojnega dopolnjevanja nam omogoča nov vpogled v *oba* pojava in boljše razumevanje. Glede odtujitve nam to vsekakor omogoča bolje videti, kako z marksistične perspektive ne gre izključno za posameznika, frustriranega, nesrečnega in do patološkosti izničenega. Obravnavamo *način,* po katerem se družba razvija. In če si kdo drugače zamišlja odtujitev, mu tega gotovo ne moremo prepovedati, jasno pa je, da ta nekdo ne deli marksističnega pojmovanja odtujitve in ne uporablja danih terminov v njihovem marksističnem smislu.

4. Marksistična teorija odtujitve rabi še drug izraz, to je *Vergegenständlichung* ali »opredmetenje«. Marx zlasti v *Grundrisse* razločno razvija svoje stališče o razmerju med opredmetenjem in odtujitvijo *(Vergegenstädlichung und Entfremdung).* Ker ima to vprašanje za razumevanje enega izmed vidikov marksistične teorije odtujitve odločilen pomen, najsi bo zaradi svojega zgodovinsko pogojenega značaja, se bomo ob njem ustavili.

Če je povnanjenje ekvivalentno psihološkemu vidiku prehoda od človekove misli do njenega zunanjega izraza v svetu realnih človekovih dejavnosti in njihovih predmetnih rezultatov, tedaj tvori opredmetenje drugo plat istega pojava, oziroma njegovo drugačno zaznavanje — natančneje, od objektivnih učinkov zavestnega človekovega dejanja dalje (mislimo na vsak objekt, ne le na stvari, marveč tudi na literarna dela, na primer), se pravi, osnovano je na finalizirani misli. V tem smislu je opredmetenje — po Marxu — nadzgodovinski pojav, nepogrešljiv element družbenega življenja ljudi. Čisto drugače je z odtujitvijo. Da bi se vzpostavilo razmerje odtujitve proizvodov človekovega dela, mora najprej priti do opredmetenja, brez katerega bi ti proizvodi sploh ne mogli obstajati, in to neodvisno od značaja družbeno-ekonomske formacije, toda potrebni so še drugi pogoji, ki storijo, da se proizvod človekove dejavnosti vzpostavi kot avtonomna sila, sovražna človeku, ki ga obvladuje. Ti pogoji so zgodovinski, se pravi, da se v določenih zgodovinskih obdobjih pojavijo in v drugih izginejo. Od tod ima — v nasprotju z opredmetenjem —odtujitev zgodovinski značaj, je funkcija natančno določenih družbenih pogojev in z njimi vred tudi izginja. Odtujitev — v smislu tega predmetnega odnosa, o katerem ves čas teče beseda — torej za marksizem ni inherentna človekovemu položaju, kakor razglašajo eksistencialisti in nekateri teoretiki, ki se sklicujejo na marksizem. Je družbeno pogojen pojav. Prav zato je mogoča razodtujitev s preseganjem družbenih pogojev, ki odtujitev determinirajo. Z nekega stališča, pod pogojem, da so problemi pravilno postavljeni, je socializem program borbe proti odtujitvi (spomnimo se, da je Marx imel kapital, mezdno delo, državo itd. prav tako za oblike odtujitve), program razodtujitve družbenega življenja.

5. Kot smo bili že dejali, je Marx od samih *Rokopisov* naprej razlikoval pojma odtujitev in samoodtujitev. To razlikovanje ostaja veljavno tudi kasneje, dasi Marxovo zanimanje za ekonomsko problematiko, njegovo pozornost usmeri predvsem na problem odtujitve kot objektivnega odnosa. Ker smo se pojmu »odtujitev« že posvetili, se pomudimo tokrat pri pojmu »samoodtujitev«.

Pričnimo z definicijo. Na podlagi Marxovih besedil moremo samoodtujitev, kakor jo pojmuje Marx, definirati z naslednjimi besedami: samoodtujitev je družbeni odnos, v katerem človek postane tujec v odnosu do drugih ljudi, družbe in njenih ustanov ter morebiti celo do lastnega »jaza«.

Imeni dveh odnosov, ki nas tu zanimata: »odtujitev« ni »samoodtujitev« navajata na ozko povezanost, celo nekakšno istovetnost. Dejstvo, da imata obe besedi skupno deblo: »odtujitev« ter, da je razlika edinole v predponi »samo«, se zdi da kaže, da imamo v obeh primerih opraviti z *istim pojavom,* ki ga imenujemo »odtujitev«, s pojavom, ki se zdaj nanaša na človeka samega, zdaj na njegove proizvode. Utegnilo bi se zazdeti, da si s trditvijo: v obeh primerih imamo opravka z družbenim odnosom »človek — njegovi proizvodi«, pri tem pa se odtujitev zdaj dotika proizvodov, zdaj človeka samega — zamišljamo odnos »odtujitve« v obeh primerih enako izražen. Vendar ni tako. Da pa bi razumeli problem, moramo natančno vedeti, na kaj merita ti dve besedi. Že res, da imata besedi »odtujitev« in »samoodtujitev« skupen koren, že res, da se nanašata na družbeni odnos človek — njegovi proizvodi, vendar gre za *različna* pojava.

Da bi podali ta položaj, se moramo pobliže seznaniti s korenom »odtujitev«, ki se pojavlja v obeh oznakah. *Entfremdung* in *Selbstentfremdung* v nemščini, oziroma »odtujitev« in »samoodtujitev«, kot smo ju s slabšimi ekvivalenti prisiljeni sprejeti v drugih jezikih.

Entfremdet pomeni »kar je storjeno tuje, je postalo tuje«. Izraz: »človek je tuj« je jasen v svojem smislu in celo oblika ustreza pravilom o smislu v jeziku: človek je lahko tuj ali — nasprotno — je domač in je del določenega kroga ljudi. Kaj pa predmeti? Kaj pa na sploh človekovi proizvodi? V kakšnem smislu pravimo, da so »tuji« oziroma »odtujeni«? Očitno v smislu metafore, podobe, ne pa v neprenesenem smislu.

Uporabimo zelo natančen slovar *Petit Robert* in preberimo, kaj je »tuj«: »kar ne pripada ali kar imamo za nepripadajoče skupini (družbeni, družinski)«, biti tuj nečemu, pomeni ne imeti deleža pri neki stvari, držati se pri strani ipd. Definicija, o kateri govorimo, je zelo široka in dovoljuje definiranje s »tuj« tako človeških zadev, kakor stvari. A tudi če sprejmemo to široko definicijo ali njej slične, v njej ne bomo našli zadostnega semantičnega prekrivanja, da bi prevedli tisto, na kar mislimo, ko govorimo o »odtujitvi« človekovih proizvodov, kajti prav nič važno ni, da ti odtujeni proizvodi ne pripadajo nekemu krogu danih stvari, pač pa je važno, da se ti proizvodi — in napako je treba pripisati načinu, kako govorimo o njih — obnašajo in delujejo kot tuji in sovražni ljudje: postavijo se kot avtonomna sila, »postavijo se po robu človekovim načrtom«, »si podjarmijo človeka« itd. Očitno gre tu za metaforiko. V stvarnosti se dogaja to, da proizvode človekove dejavnosti, pri tem ko kot blago, kot ideologija, kot družbena ustanova itd. prodirajo v območje natančno določenih (se pravi v zadnji instanci medčloveških) družbenih odnosov in mehanizmov, ki jih vodijo, izzovejo posledice, ki so nasprotne namenom njihovih proizvajalcev — krize, brezobzirne preiskave, gospostvo birokracije itd. Beseda »tuj« ima tu smisel le, kolikor ti proizvodi povzročajo v dani situaciji posledice, ki so »tuje« nameram njihovih proizvajalcev.

Situacija se spremeni, brž ko besedo »odtujitev« prenesemo ne več na človekove proizvode, marveč na človeka samega. Tedaj je smiselno rabiti besedo »tuj« v njenem osnovnem pomenu, kajti človek, ki zavrže družbeni sistem in s tem deja-

njem izraža negativno držo do drugih ljudi, se čuti dejansko tuj v tej družbi, okolju ali ob drugih ljudeh.

Zadeva se zaplete, kadar se »samoodtujitev« tiče lastnega človekovega jaza. Toda tudi tu smemo popolnoma umno govoriti o odtujitvi glede na družbeno vlogo, ki jo človek privzame, glede na to, kar dejansko *je* v primerjavi s tem, kar *bi rad bil*.

Vsekakor Marx v teh okvirih zastavlja in razvija ta problem v svojih besedilih, ki obravnavajo odtujitev od opravljenega dela kot neuresničitev pričakovanj in ambicij (v pozitivnem smislu besede) človeka glede lastne osebe. Peter ima umetniška nagnjenja, a da bi se preživljal, je ves dolgi dan primoran izpolnjevati formularje: ta položaj bo doživljal kot izgubljanje svojega pravega življenja. Pavel se je iz strahu v totalitarnem režimu ponižal, odrekel se je svojim idealom ter razglaša parole, v katere sam ne verjame, ve, da je mrha in doživlja ta položaj kot osebni poraz pri tem pa sovraži to, kar počne in tiste, ki so ga v to pripeljali. Janez je znanstvenik, zares dela tisto, kar ima rad, a rezultati so pičli in nikakor ne sorazmerni z njegovimi upi; čuti, da je frustriran in živi svoje življenje kot »neuresničitev« kot »napačno« bivanje, tuje zaželjeni podobi samega sebe. Za razumevanje teh situacij, ki ilustrirajo razumno in racionalno pojmovanje teze odtujitve od lastnega jaza, mi pač ni treba preiti na antropološke tančine in tudi ne imeti najprej podobo »človekovega bistva« ali »človeške narave« — izredno metafizično in neznanstveno pojmovanje problema.

Res je, da Marx v enem svojih besedil o *entmenschlicher Mensch*. Dandanes včasih govorimo o »nečloveškem življenju«, kar bi utegnilo kazati na obstoj nekega modela tega, kar je »človeško« in tega, kar ni. Dejansko se pri Marxu in pri nekaterih sodobnih mislecih najdejo dejstva, po katerih se da s sistemom sprejetih vrednot in morebiti z modeli človekovega položaja postavljati negativne sodbe. A tudi tedaj ne gre za nekakšen antropološki esencializem, četudi se sem in tja pojavlja, marveč preprosto za neovrgljivo dejstvo, da imajo ljudje sisteme vrednot in natančno določene osebne modele, ob katere merijo dejstva in svoje sodbe. Ker pa se ti sistemi in modeli med seboj razlikujejo, in ker so povezani v celoto mnenj neke osebe, ki so v prvi vrsti družbena in politična, se dogaja, da isto dejstvo sproža konflitne sodbe, kar sicer nikogar ne vznemirja. To dokazuje, da je nemogoče govoriti o enem samem in edinem metafizičnem pojmovanju »človekovega bistva«, prav tako pa ne preprečuje, da ne bi natančno vedel, zakaj branim pozicije socialističnega humanizma.

Popolnoma upravičeno je pri samoodtujitvi uporabljati besedo »tuj« v njenem osnovnem pomenu. V resnici gre za človeka, ki je pripeljan v to, da živi neke situacije, v njih reagira, v sebi razvija nekatere občutke odtujitve kot razpoloženost za dejanje. Te besede, prenešene na torišče odtujitve, se pravi ne več v zvezo s človekom, temveč z njegovimi proizvodi, imajo metaforični pomen in povzročajo težave. Od tod tudi zelo verjetno izvira težnja nekaterih avtorjev, vštevši mislecev, ki so marksizmu blizu, da bi namerno omejili vprašanje odtujitve *zgolj* na človeka. Težava je v tem, da bi bilo treba najti drugo besedo za označitev predmetne odtujitve, ki se pojavlja v literaturi s to vsebino, zlasti pa pri Marxu. Vrh tega je še naprej treba analizirati stvarne družbene odnose, ki opravičujejo razlikovanje objekivne odtujitve in subjektivne odtujitve (naj ne zamerijo nasprotniki tega razlikovanja, ki ga je Joseph Gabel označil za sholastično).[1]

Pri nadaljnjem nizanju problemov, ki jih zastavlja odtujitev, se lahko vprašamo, na kateri element se ta beseda poglavitno nanaša: na odnos človeka do lastnega jaza, ali na odnos človeka do drugih posameznikov in do družbe ali celo na oba, po vsebini različna elementa? Privzeli bomo Marxovvo prakso, on pa je uporabljal izraz *Selbstentfremdung* za oznako vseh teh odnosov. Vendar predlagam natančnejšo opredelitev: o samoodtujitvi v ožjem smislu govorimo kadar se nanaša na človekov »jaz« in o samoodtujitvi v širšem smislu, kadar se nanaša na vse zunanje izraze človekove odtujitve. Prav tako bomo izraz »objektivna odtujitev« rabili za odtujitev proizvodov človekove dejavnosti in izraz »subjektivna odtujitev« za zunanje izražanje samoodtujitve. Res je, da ti razločki pri Marxu niso takole formulirani, toda prav lahko jih vgradimo v njegovo teorijo odtujitve, ne da bi kakorkoli spremenili vsebino, nam pa bodo v nadaljevanju razglabljanj o problematiki odtujitve koristili.

6. Zdaj se nam kot logična posledica naših analiz zastavlja vprašanje: kaj druži odnosa objektivne odtujitve in subjektivne odtujitve?

Nedvomno je to dvoje različnih družbenih odnosov in če ju označuje ista beseda, kar vnaša zmote, je to zato, ker imata resnično nekaj skupnega, namreč slavno »odtujitev«.

A v obeh primerih govorimo o neenakih rečeh. Pri samoodtujitvi gre za občutke, ravnanja, izkušnje, ki jih je doživel človek, ki so ga napravili odtujenega ali tujega v odnosu do samega sebe, do drugih in do družbe; pri objektivni odtujitvi se rabijo isti izrazi, le da v metaforičnem pomenu, kajti v resnici gre za spontan družben razvoj, nasproten namenom in ciljem, ki si jih je postavil človek. Bržkone bi bilo bolje, ko bi vsak teh dveh družbenih odnosov nosil posebno, razločevalno ime. Tedaj bi se izognili številnim nesporazumom terminološke narave. A brž ko je raba jezika nam dano dejsto, si zaželjeno natančnost pridobimo le z razkrivanjem mnogopomenskosti rabljenih besed in z iskanjem načinov, kako bi jim podelili enoumen smisel.

Tako v nasprotju s tem, kar nakazuje istovetnost besede, ki označuje objektivno in subjektivno odtujitev, med njima ni istovetnosti temveč vzročno-posledični odnos. Subjektivna odtujitev, se pravi, samoodtujitev se poraja na osnovi objektivne odtujitve in samo na tej osnovi postane *genetično* razumljiva. Velikanska teoretska slabost sodobne sociološke problematike o odtujitvi je med drugim prav v nerazumevanju tega odnosa: problem subjektivne odtujitve (nanj se v principu omejujejo sociološke raziskave) se obravnava, kot da bi tega odnosa sploh ne bilo.

Problem je v tesni zvezi z zgodovinsko pogojenim značajem odtujitve. Če odtujitev ni stalen element človeškega položaja — metafizična domneva, ki je raziskovalec empirik ne more sprejeti brez pridržkov — je pametno izvedeti, od kod izvira samoodtujitev ljudi od družbe in od njih samih. To vprašanje je tem bolj utemeljeno, ker se omenjeni pojavi samoodtujitve, označeni s skupno besedo, ne odražajo vedno, temveč se okrepijo v nekaterih obdobjih in v nekaterih okoliščinah, tudi so v eni sami dobi močnejši v nekaterih socialnih okoljih ali se celo omejijo samo na ta okolja. Zakaj? Če se ne postavljamo teh vprašanj in če se ne trudimo nanje odgovoriti, bo vse raziskovanje v tej smeri nezadostno ali v luči kriterijev znanstvenosti obsojeno na propad. Tukaj se jasno pokaže že razloženi odnos dveh tipov odtujitve.

Odtujitev posameznikov in družbenih skupin (na primer mladine, zatirane narodnostne manjšine itd.) od obstoječih družbenih odnosov, z vsemi posledicami, ki od tod izhajajo, nastane takrat, kadar ti odnosi ne zadovoljujejo teh posameznikov in skupin. Torej nezadovoljivi družbeni odnosi (v širšem smislu) so v splošnem posledica njihovega spontanega razvoja — njihove objektivne odtujitve. Objektivna odtujitev je tu vedno *prva,* preko nje se pričnejo procesi spreminjanja, ki v nekem trenutku neizbežno vodijo v raznotere oblike subjektivne odtujitve. Pomembneje je razumeti ta odnos, ki dejansko obstaja, kakor pa iskati skupno osnovo izrazu »otujitev«. To razumevanje je predvsem važno zaradi dejavnosti usmerjene v razodtujitev.

7. Tvegati smemo trditev, da se Marx spopada s problematiko odtujitve tako, da ima pred očmi njeno premagovanje — razodtujitev. Marksistično govorjenje dejansko ni le diagnoza družbenega zla, marveč tudi njegova terapija in profilaksa. Na tej osnovi se očrtujejo splošne predpostavke strukture bodoče družbe — komunizma. In ker smo že spregovorili o diagnozi, terapiji in profilaksi družbenega zla (medicinsko izrazje uporabljamo po analogiji, kajti gre za specifične simptome obolenj družbenega organizma), je umestna opomba, ki je že tu potrebna za pripravo nadaljevanja naših razglabljanj o predmetu, čeprav ne prihaja od Marxa. Ta opomba je taka: napačno je postaviti enačaj med vsako odtujitvijo in družbenim zlom. Družbeno »zlo«/»dobro« je očitno oblika sodbe; vsaka sodba pa mora imeti svoj referenčni sistem. Sledi, da sodba, ki meri na družbeno »dobro« in na družbeno »zlo« ni absolutna, temveč je relativno odvisna od interesov določenih razredov ali drugih interesov. Na primer: odtujitev delavskega razreda od kapitalistične družbe in njenih institucij s stališča marksistične ideologije ni družbeno zlo, prav nasprotno. Isto velja za vsako revolucionarno ravnanje, ki implicira odtujitev družbenega reda, porajajočega družbeno zlo; taka odtujitev je negacija družbenega zla — in logično — sama ne more biti označena kot družbeno zlo. Vedno predpostavljamo sprejemanje vrednostnega sistema, na katerega se te sodbe nanašajo. Samoumevno pa je, da se te sodbe spremenijo, kakor hitro se spremeni sistem. Vsekakor ni pravilno odtujitev že po definiciji izenačiti z družbenim zlom.

A vrnimo se k razodtujitvi, ki je v tesni zvezi z zgodovinskim značajem odtujitve: ko bi bila odtujitev stalna lastnost človeškega položaja, se je ne bi dalo preseči. Ker pa samo opredmetenje tvori nujen pojav v vsaki družbeni formaciji, medtem ko odtujitev povzročajo posebne družbene razmere, je mogoče doseči razodtujitev z odpravljanjem teh razmer. Če je v kapitalistični družbi odtujitev posledica privatne lastnine proizvajalnih sredstev in delitve dela, vodi do razodtujitve pot nujno preko ukinjana privatne lastnine in delitve dela. Rezultat slednjega dejanja je komunizem, kot družba svobodno združenih proizvajalcev. A kar je tu važno, ni vizija komunizma, ki jo je imel Marx v svojem času, marveč način, kako je zagledal odtujitev in razodtujitev kot konkretno pogojenost.

Marksistično pojmovanje odtujitve in samoodtujitve nalaga z isto logiko zgoraj pojasnjeno tezo, po kateri je temelj procesa razodtujevanja v odpravljanju objektivne odtujitve, odtujitve od proizvodov človekove dejavnosti in od spontanega značaja družbenega razvoja, ki iz nje izhaja, kajti — kot smo poprej že ugotovili — je prav ta genetično v osnovi pojavov samoodtujitve ljudi v osnovnem pomenu, v njihovem življenjskem izkustvu bitij tujih družbi, v odsotnosti njihovega angažiranja v družbenih zadevah itd.

B. ODTUJITEV IN POSTVARJENJE

Tu se bomo osredotočili na dva problema:

Prvič: pojmovanje postvarjenja pri Marxu

Drugič: pojmovanje postvarjenja pri Lukácsu.

Razen izrazov *Entfremdung* in *Vergegenständlichung* za »odtujitev« in »opredmetenje« uporablja Marx tudi besedo *Verdinglichung* — »postvarenje« (iz latinščine »res« — stvar«). Ta izraz igra precejšno vlogo v Marxovi teoriji pa tudi v razpravah, ki se zadnja leta spletajo okrog tega predmeta. Nekateri so celo pričeli misliti, da je pojem »postvarjenje« preciznejši od »odtujitve«, in da bi lahko postal operativen, ter bolje služil v empiričnih raziskavah.

Kot smo že dejali, tvori marksistična kategorija postvarenja pomemben element v kontekstu pojmov *Entfremdung — Vergegenständlichung — Verdinglichung— Fetischismus*. Ti pojmi so tesno zvezani, med njimi pa obstaja genetična hierarhija, ki jo bomo skušali osvetliti v naši analizi. Naj bo že kakorkoli, Joachim Israel, privrženec zamenjave pojma »odtujitev« s pojmom »postvarjenje«, nima nikakršne utemeljitve za trditev, češ da drugi pojem ne izhaja iz Marxa, temveč iz Lukácsa. (2) Kajti na osnovi Marxovih del so reči takšnele:

Za Marxa je opredmetenje *(Vergegenständlichung)* nad-zgodovinska nujnost, pojav, ki posega v vse formacije družbe, saj človek ne more proizvajati, ne da bi opredmetil. Prav kakor se mora človekova misel povnanjiti, da bi postala družbeno medosebno dejstvo, se mora človekova dejavnost opredmetiti. In ta teza nima v sebi nič antropologističnega, pač izhaja iz razumne analize človekovega dela. »Opredmetenje« pomeni, da se človekovo delo uresničuje v predmetni obliki, v gnoseološkem smislu besede, se pravi, da postaja objektivna eksistenca, neodvisna od vsakega spoznavajočega subjekta in zunaj njega.

Toda, če ima ta objektivna eksistenca obliko stvari ali duhovnih predmetov (kot je pesem, glasbeno delo, znanstveni spis), ali če si nadene obliko medčloveških odnosov, kakršne so družbene ustanove: država, družina itd, to še ni vnaprejšnja sodba problema védenja. Če si opredmetenje mislimo kot razred, tedaj *stvari* tvorijo podmnožico množice; »postvarjenje« označuje torej del razreda predmetov, ki ga označuje beseda »opredmetenje«.

Očitno je, da dosega proizvodna dejavnost ljudi vrhunec tudi v stvareh, se pravi predmetih, ki imajo obliko in značilne lastnosti fizičnih predmetov, torej stvari. Taka trditev pa bi bila banalna in Marx nanjo ni meril v svoji kategoriji *»Verdinglichung«* — »postvarjenje« čeprav se — kot ekonomist — pri analiziranju proizvodnje in kroženja blaga na trgu očitno sooča »s stvarmi«. Vendar Marx ne uporablja izraza *Dingsein* »biti stvar«, marveč izraz »postvarjenje« — *Verdinglichung;* pretvorba tega, kar ni stvar v stvar, dojemanje tega, kar ni stvar, kot stvar. V čem torej vidi problem Marx: v tržnem ekonomskem sistemu, kjer vse postane blago, — z ljudmi, njihovimi zmogljivostmi in sposobnostmi vred — prihaja na dan ter vse bolj prevladuje težnja, da bi se vse obravnavalo kot blago, se pravi, kot nekaj, kar se kupuje in prodaja, ker pa je blago stvar v najbolj osnovnem pomenu besede, je hkrati težnja, da bi se vse dojemalo kot stvar, vsemu podelilo značaj stvari in v tem smislu postvarilo. To zadeva tudi odnose med ljudmi, ki se jih dojema kot odnose med stvarmi — proizvodi njihovega dela. V tem smislu nastopa postvarjenje medčloveških odnosov, ki *prikriva* bistvo družbenih procesov.

Po Marxu je to postalo možno, ker je v določenih družbenih razmerah nastala odtujitev (očitno objektivna!) proizvodov človekove dejavnosti, ki je imela za posledico — še vedno po Marxu — privatno lastnino, čeprav je v nadaljevanju družbenega razvoja med odtujitvijo na eni strani in privatno lastnino ter delitvijo dela na drugi, interakcija. Po Marxu je torej postvarjenje posledica odtujitve in je povzročeno od odtujitve. In tule je tisto, kar pravi o tem Marx sam v svojem temeljnem delu, ki ga moramo šele odkriti, v *Grundrisse*.[3]

> Za eno obliko denarja — kolikor je menjalno *sredstvo* (ne *mera* menjalne vrednosti) — je ekonomom jasno, da eksistenca denarja predpostavlja postvarelost družbene povezanosti . . . Tu pravijo ekonomi sami, da ljudje zaupajo stvari (denarju) to, česar ne zaupajo samim sebi kot osebam. Toda odkod to zaupanje stvári? Očitno le kot *postvarelemu odnosu* oseb med seboj; kot postvareli menjalni vrednosti, in menjalna vrednost ni nič drugega kot medsebojni odnos produktivne dejavnosti med ljudmi. Vsako drugo zastavilo je lahko kot táko v prid imetniku zastavila: denar mu je v prid le kot »ročno zastavilo družbe« (Faustpfand der Gesellschaft), ampak táko ročno zastavilo je denar le zaradi svojega družbenega (simboličnega) svojstva; družbeno svojstvo ima le zato, ker so si individui svoj lastni družbeni odnos odtujili kot predmet.

Ta smisel postvarjenja kot izkrivljenega dojemanja opredmetenja, kot razčlovečenje medčloveških odnosov, doumljivih kot odnos med stvarmi, ki so pri vsem tem proizvodi človekovega dela; ta smisel torej nemarksistični misleci tudi popolnoma dobro razumejo.[4]

Tem bolj čudno je, da so drugi, ki tega ne razumejo, med njimi celo pripadniki takoimenovanega marksističnega strukturalizma. Ti dejansko menijo, da je analiza »objektivnih struktur«, ki izločajo človeka in medčloveške odnose, znanstveni izraz marksizma, medtem ko je ta teza v očitnem protislovju z Marxovimi besedami in njegovim bojem proti fetišizmu. Le čemu toliko truda z branjem Kapitala, če potem zanikamo, kar je Marx napisal v njem? A povrnimo se k resničnemu problemu — problemu interpretacije postvarjenja v Lukáscevem delu *Zgodovina in razredna zavest*, v katerem je problem postal znamenit. Treba je imeti pred očmi, da so eseji v tej knjigi, izdani 1922., zlasti esej *Postvarjenje in zavest proletariata*, zagledali luč v obdobju, ko so bila temeljna dela Marxa v zvezi s problemom odtujitve neznana (*Nemška ideologija, Rokopisi* so bili tiskani 1932, *Grundrisse* 1939—1941). Lukácseva knjiga je bila genialna dedukcija tedaj znanih Marxovih in Heglovih spisov in priča o izjemni teoretski pronicljivosti avtorja, ki je v svet teorije vpeljal in dešifriral malo znani vidik sistema Marxove misli. Kljub temu pa so tudi ideje, ki jih je treba korigirati v luči Marxovega dela izdanega po letu 1920. Te popravke je delno začel že Lukács sam v svojem *Predgovoru* k novi izdaji svoje knjige leta 1967. Vredno je tudi prebrati delo in ga interpretirati v kontekstu tega *Predgovora*.

Kako si je Lukács 1922. leta zamislil problem postvarjenja? V skladu z Marxovim besedilom o fetišizmu blaga z Prve knjige *Kapitala*, toda tako, da je temu pojmu podelil dosti širši smisel kot Marx (kakor izpričujejo Marxovi teksti, ki jih Lukács ni poznal) in prav iz tega pojma (»postvarjenje«) je izpeljal ne le kategorijo fetišizem, temveč tudi kategorijo odtujitev. Ponavljam: to je bil resničen intelek-

tualni podvig, ki je prvikrat po Heglu in Marxu reintegriral kategorijo odtujitve v filozofsko literaturo ter povzročil njen pravi preporod, zlasti v eksistencialistični literaturi (tako Heidegger, čeprav o tem ni govoril, kot Sartre, ki je to pošteno priznaval, sta v tem pogledu Lukácseva dolžnika). In če je bil Lukács — kakor priznava v svojem *Predgovoru* iz leta 1967 — v svojem pojmovanju bližje Heglu kot Marxu ter interpretiral problem razodtujitve v materialističnih okvirih, je to mogoče razložiti z dejstvom, da je imel na razpolago Heglovo Fenomenologijo duha, ni pa poznal temeljnih besedil o tem predmetu. A pustimo govoriti Lukácsa samega. Sledi marksistični analizi fetišizma blaga in zastavlja problem postvarjenja konkretno, na osnovi analize blaga in tržnega gospodarstva.

> »Bistvo tržne strukture je bilo že često poudarjeno; počiva na tem, da nek odnos, razmerje med osebami, privzame značaj stvarnosti in na ta način »iluzorne predmetnosti«, ki v svoji strogi, navidez popolnoma zaprti in racionalni zakonitosti, prikriva vsakršno sled svojega temeljnega bistva: odnosa med ljudmi.«[5]

Ko postane tržna oblika univerzalna, postane tudi postvarjenje univerzalno. Lukács spominja na Marxove besede v I. knjigi Kapitala:

> Skrivnost blagovne oblike tiči tedaj kratko malo v tem, da zrcali ljudem družbene značaje njihovega lastnega dela kot predmetne značaje produktov dela samih, kot družbene naravne lastnosti teh stvari, in zato tudi družbeni odnos producentov do skupnega dela kot družbeni odnos med predmeti, ki obstoji izven producentov. Po takem quid pro quo (zamenjavi) postanejo delovni produkti blago, čutno nadčutne ali družbene stvari(. . .) Samo določeni družbeni odnos med ljudmi samimi je tisti, ki tukaj v njihovih očeh privzame fantazmagorično obliko odnosa med stvarmi.[6]

Od tu naprej uvede Lukács kategrijo odtujitve dela, kakor da bi bil bral *Rokopise* in slutil ideje, navdihnjene ob branju. Zares preseneča ta dar rekonstrukcije Marxove misli na osnovi dedukcije iz obstoječih predpostavk (Marxovih spisov, ki jih je Lukács mogel poznati v tistem času), do bolj izdelanega temelja (precej kasneje izdani Marxovi spisi).

> Ob tem strukturno temeljnem pojavu (postvarjenju, op. A. S.) si je treba predvsem zapomniti to, da on človeku zoperstavlja njegovo lastno dejavnost, njegovo lastno delo kot nekaj objektivnega, od njega neodvisnega, nekaj kar ga podjarmlja s pomočjo človeku tuje lastne zakonitosti. To se dogaja tako v objektivnem kakor v subjektivnem pogledu. Objektivno nastaja nek svet izgotovljenih stvari in odnosov med stvarmi (svet blaga in njegovega gibanja na tržišču), katerega zakone ljudje sicer polagoma spoznavajo, a ki se jim celo tedaj zoperstavljajo, kakor neizbežne sile, ki delujejo same od sebe. Njihovo poznavanje more posameznik nedvomno izkoristiti sebi v prid, a tudi to mu ne bo omogočilo, da bi s svojo dejavnostjo spreminjal dejanski potek. Subjektivno, se človekova dejavnost — v razvitem blagovnem gospodarstvu — njemu samemu nasproti opredmeti, postaja blago, ki podvrženo človeku tuji objektivnosti naravnih zakonov, mora izpolnjevati svoja gibanja prav tako neodvisno od človeka, kakor katera koli dobrina, namenjena zadovoljevanju potreb, ki je postala blagovna stvar. (7)

Z občudovanja vredno doslednostjo duha razvija Lukács od tod dalje teorijo človeka, humanističnega socializma z vsemi nasledki teorije odtujitve in razodtujitve. V čem torej tiči problem? Čemu je šel Lukács sam v radikalno in poglobljeno kri-

tiko svojih stališč in to leta 1967, ne pod pritiskom, ki so ga nanj izvajali po obsodbi knjige leta 1924 (seveda je priznal »zmote«, ki so mu jih bili tedaj očitali, a to priznanje je bilo prejkoslej sumarno). Posplošeno smo to že povedali: ker se Lukács v času nastanka knjige še ni osvobodil močnega vpliva heglovskega idealizma. Kakor priznava v *Predgovoru* iz 1967, (ki je bil v Franciji izdan nič prej kot 1974, kot sklepna beseda k novi izdaji njegovega dela v izdaji Minuit — op. N. D. T.) v katerem prikazuje zgodovino svojega ideološkega in miselnega razvoja, je bilo zanj odkritje *Rokopisov* pravi šok, zlasti študija materialistične interpretacije opredmetenja, ki se ji Marx posveča v njih.

Menim, da je umestno dodati še dve opombi k avtorjevi lastni kritiki istovetenja, ki ga dela med postvarjenjem in opredmetenjem.

Prvič: istovetenje opredmetenja in postvarenja *(Vergegenständlichung* in *Verdinglichung)* je poenostavitev: opredmetenje si ne nadene vedno oblike stvari, po drugi plati pa postvarenje sestoji iz tega, da so odnosi med ljudmi dojeti kot odnosi med stvarmi in ne iz tega, da je vsako opredmetenje (se pravi predmetno obstajanje človekovih proizvodov) neka stvar.

Drugič: Če razumemo odtujitev kot čisto posebno določeno opredmetenje, potem Lukacs reducira kategorijo odtujitve na samoodtujitev.

Analiza Lukácsevih pozicij v zvezi s postvarjenjem nas osvobaja tega, da bi morali nujno analizirati analogne pozicije njegovih privržencev. Joachim Israel, čigar knjigo smo omenili, je svoje pojmovanje v celoti naslonil na Lukácseve postavke, pri tem pa popolnoma prezrl njegov *Predgovor,* dasi je Israelova knjiga očitno kasnejšega nastanka.

C. ODTUJITEV IN FETIŠIZEM BLAGA

V kontekstu problematike fetišizma blaga se bomo lotili dveh problemov:

Prvič: pomena besede »fetišizem« v okviru marksističnega pojmovanja;

Drugič: kakšen odnos se vzpostavi med kategorijo fetišizem, postvarjenje in odtujitev?

Marx sam daje najnatančnejši odgovor na prvo vprašanje:

»Od kod torej izvira zagonetni značaj delovnega produkta, brž ko privzame obliko blaga? Očitno iz te oblike same. Enakost človeških del dobi stvarno obliko enake vrednostne predmetnosti delovnih produktov, mera trošenja človeške delovne sile po njegovem trajanju dobi obliko velikosti vrednosti delovnih produktov, in končno, odnosi med producenti, v katerih okviru se udejstvujejo te družbene opredelitve njihovih del, dobijo obliko družbenega odnosa med delovnimi produkti. Zatorej se ti produkti preobrazijo v blago, se pravi v čutno nadčutne ali družbene stvari.(. . .) Nasprotno pa blagovna oblika in tisti vrednostni odnos med produkti dela, v katerem se predstavlja, nima absolutno nič opravka z njeno fizično naravo in z odnosi med stvarmi, ki od tod izvirajo. Samo določeni družbeni odnos med ljudmi samimi je tisti, ki tukaj v njihovih očeh privzame fantazmagorično obliko odnosa med stvarmi. Če hočemo za to najti analogijo, se moramo zateči v megleno področje verskega sveta. Tu so produkti človeške glave videti kot samostojna bitja, ki so obdarjena s svojim lastnim življenjem in so v odnosih i med seboj i z ljudmi. Tako je v blagovnem svetu s produkti človeške roke. To imenujem fetišizem, ki

se prilepi produktom dela, brž ko se producirajo kot blago, in ki je zato neločljiv od blagovne produkcije.«[8]

Problem je tu zelo jasno izražen; ko se družbeni odnosi med ljudmi izkažejo kot odnosi med njihovimi proizvodi — blagom — postane blago podobno fetišu, se pravi, po božje čaščenemu predmetu, dozdevnemu utelešenju človekovih sposobnosti. »Fetišizem blaga« je torej ime za družbeni odnos, ki sestoji iz tega, da se odnos med proizvajalci na zunaj odraža kot odnos med proizvodi — blagom.

Marx govori o fetišizmu blaga, ker analizira konkretno tržno obliko in vrednostna razmerja med blagom. Toda zakon, ki ga oblikuje, je v svojem pomenu in uporabi dosti širši. V marksističnem smislu označuje »fetišizem« vsak odnos, v katerem se predmeti, ki jih je napravil človek, pokažejo kot podpore družbenim odnosom, ki se dejansko vzpostavijo med ljudmi, ter tako prikrivajo njihov medosebni značaj. Kadar na primer v teoriji komunikacije nek semantični položaj dojamemo kot tvorca zveze med verbalnimi znaki, in če se omejimo le na to zvezo, izgubimo izpred oči odnos med ljudmi, ki občujejo. Tako smo priča *fetišizaciji*, ki jo označujejo verbalni znaki, ki pa je analogna položaju fetišizma blaga.

Če je sorazmerno preprosto odgovoriti na prvo vprašanje, ki smo ga v tem kontekstu postavili, pa je precej bolj naporno in bolj zapleteno odgovarjati na vprašanje, kakšno je razmerje med kategorijo fetišizma in postvarjenjem ter odtujitvijo.

Najprej se moramo pomuditi pri tezi, po kateri bi teorija fetišizma blaga pri Marxu zamenjala teorijo odtujitve in s tem vzpostavila višjo stopnjo v evoluciji njegove analize družbene stvarnosti. Ta način prikazovanja zveze med kategorijo fetišizma in kategorijo odtujitve je najpogostejši zlasti pri piscih, ki so sovražni teoriji odtujitve. Medtem ko eni mislijo, da je Marx razvil teorijo fetišizma namesto teorije odtujitve, ki naj bi jo zavrgel, pa drugi menijo, da se obe teoriji tičeta enega in istega odnosa, le da ga teorija fetišizma natančneje in bolj adekvatno zajame.

Analiza Marxovih spisov pokaže — prvič, da Marx ob formuliranju teorije fetišizma blaga ni opustil teorije odtujitve (dokaz za to je v analizi *Kapitala* in *Grundrisse*); drugič — ne dá se poistovetiti teorije fetišizma s teorijo odtujitve, saj je slednja po svoji razsežnosti mnogo širša, vrh tega pa genetično utemeljuje teorijo fetišizma.

V luči pojmovne analize sta kategoriji »fetišizem« in »postvarjenje« med seboj organsko povezani, sta dve različni formulaciji enega in istega družbenega odnosa, pri katerem se medčloveški odnosi prikrijejo z odnosi med stvarmi. O tem odnosu govori teorija fetišizma, ko zatrjuje, da si blago še posebej nadene lastnosti fetiša, ko se vrednostni odnos pojavi površinsko kot odnos med vrstami blaga, ne pa med ljudmi, ki proizvajajo blago, in katerih delo je osnova menjalni vrednosti blaga. Tudi teorija postvarjenja govori prav o tem odnosu, ko pravi, da se odnosi med ljudmi na površju pojavijo kot odnosi med stvarmi in so v tem smislu postvareli. Obe teoriji torej govorita o isti stvari, le da teorija fetišizma zagleda ta odnos od blaga dalje — od stvari, ki si nadene človeške lastnosti in postane vrsta fetiša; nasprotno se teorija postvarjenja loteva tega odnosa izhajajoč od medosebnih odnosov, ki si nadenejo postvareli značaj.

Krenimo od odnosa fetišizem-postvarjenje k odtujitvi.

Kot smo že povedali, teorija fetišizma nikakor ne nadomešča teorije odtujitve, v Marxovih prizadevanjih prva ne stoji namesto druge, kajti Marx se v *Kapitalu* sklicuje na dve, po vsebini in razsežnosti različni teoriji.

V razsežnosti se razlikujeta, kolikor se teorija fetišizma blaga nanaša izključno na blago na trgu, medtem ko se teorija odtujitve (objektivne) tiče vseh proizvodov človekove dejavnosti — materialnih in duhovnih, teorija samoodtujitve pa zadeva človeka v njegovem odnosu do drugih ljudi, družbe in samega sebe.

In kako se na osnovi Marxove teorije kaže razmerje med kategorijo postvarjenja in fetišizma blaga? Z logičnega stališča tvorita teoriji postvarjenja in fetišizma blaga nasledek teorije odtujitve, na njej temeljita in sta njena sestavna elementa, če teorijo odtujitve interpretiramo v širšem smislu.

Očitno je Marxova teoretska misel — zlasti teorija odtujitve — doživela precejšen razvoj. Začel je pri odtujitvi religije — naravno in razumljivo izhodišče, če upoštevamo čas in Marxove zveze s filozofskim okoljem, s Feuerbachom, pa tudi z Brunom Bauerjem in s Straussom — se vrnil na zemljo s problematiko politične odtujitve, nato pa se lotil temeljnega — ekonomske odtujitve. Ta odločilna faza v razvoju teorije odtujitve se prične v *Rokopisih* in doseže vrhunec v *Kapitalu*. Čisto razumljivo je, da so se mu na poti preko *Nemške ideologije* in *Grundrisse* zastavili novi problemi, stare ideje pa je natančneje obdelal in razvil. Še zlasti to velja za pojma postvarjenje in fetišizem blaga.

Razvita teorija odtujitve, ki pri Marxu očitno sloni na ekonomski problematiki, sestoji iz štirih elementov: kategorij opredmetenja *(Vergegenständlichung)*, odtujitve *(Entfremdung — Entäusserung — Veräusserung)*, postvarenja *(Verdinglichung)*, fetišizma blaga *(Fetischismus der Ware)*. Med seboj so organično povezani in tvorijo teoretsko celoto; vendar se znotraj tega sklopa kategorij pojavljajo ne le vodoravne in sopostavljene strukture, ampak tudi navpične strukture — tako na primer struktura odvisnosti, vzročnosti, kar pa ne izključuje interakcije, nekakšnega *feed-backa*.

Najširša kategorija je opredmetenje, nad-zgodovinski pojav (njegov psihološki ekvivalent je povnanjenje, kar nam omogoča govoriti o pojmovanju povnanjenje — opredmetenje).

Odtujitev je posebna oblika opredmetenja in jo porajajo določeni družbeni odnosi. Tako je odtujitev vedno opredmetenje, obratno pa ne drži vedno.

Postvarjenje medčloveških odnosov je posledica odnosa odtujitve in ji posledično tudi oblikuje specifični videz. Na področju blaga to postvarjenje pripelje v fetišizem blaga.

V teh zelo približnostnih okvirih povzemamo poglavje posvečeno analizi pojmovnega aparata marksistične teorije odtujitve, ki smo ji hoteli natančneje določiti pojme.

Estetske in druge razprave

Marksistična teorija dela kot predpostavka teorije likovnega dela

MILAN BUTINA

Ne glede na to, s katere strani se skušamo približati delom likovne umetnosti, kaj iščemo v njih in ali se z njimi strinjamo ali ne, jim bomo morali priznati, da so proizvodi neposrednega in včasih težaškega dela. Zato je eno od možnih izhodišč, da poskusimo likovna dela analizirati kot na poseben način oblikovane materialne proizvode in likovno umetnost kot posebno proizvodnjo materialnih predmetov. Na ta način se nam odpre možnost, da ugotovimo, koliko je likovna umetnost podobna produkciji nasploh.

Produkcijo je temeljito analiziral Karl Marx v svojih delih, seveda s stališča politične ekonomije, ki na prvi pogled ni ravno najprimernejša veda za proučevanje umetnosti. Vendar pa je obema skupno to, da niti likovna umetnost, niti ekonomija, kot pravi Marx, ne obravnava stvari, temveč odnose med osebami, ti odnosi pa so vselej vezani na stvari in se pojavljajo kot stvari. Slikanje, na primer, bi lahko opisali kot urejanje odnosov na več ravneh, na ravni sredstev in na ravni pomenov, ki se uresničijo v stvari-sliki. Slikar je človek v neki družbi, družbeni odnosi pa so zemlja, iz katere črpa hrano za svoje delo. Zato so v prenesenem pomenu odnosi v sliki tudi podoba odnosov v družbi, odnosov med osebami. V gledališki umetnosti pa je to prav gotovo res.

Analiza produkcije, kakor jo je opravil Marx v »Uvodu v Očrte kritike politične ekonomije«, naj bi bila, kakor je sam zapisal v pismu Lasallu, kritika ekonomskih kategorij. Moj namen je, da bi si v tej analitični primerjavi skozi ekonomske kategorije pridobil kategorije, s katerimi bi bilo mogoče opisati in razumeti likovno umetnost kot produkcijo. Zato sem ekonomskim kategorijam poskusil najti odgovarjajoče in primerne likovne kategorije, kolikor je bilo to mogoče, ne da bi delal silo ne likovni umetnosti ne politični ekonomiji.

I.

TEMELJNE PREDPOSTAVKE DELA

»Prva predpostavka«, pravi Marx, »vse človeške zgodovine je seveda eksistenca človeških individuov. Prvo dejanstvo, ki ga je treba konstatirati, je torej

telesna organizacija teh individuov in njihovo razmerje do druge narave, ki je s tem dano . . . (Ljudje) so se začeli razločevati od živali, brž ko so začeli proizvajati svoja življenjska sredstva, korak, ki je bil pogojen z njihovo telesno organizacijo . . .«[1]

Razvoj organizma opice v organizem človeka je opisal že Engels in opozoril na vlogo, ki jo je pri tem imelo delo. Poznejša raziskovanja znanosti so potrdila njegovo razlago. »Delo je prvi temeljni pogoj vsega človeškega življenja, in to tako zelo, da moramo v nekem smislu reči: delo je ustvarilo človeka samega«[2].

Odločilno je bilo, da se je človek postavil na noge — dobesedno in v prenesenem pomenu — in tako osvobodil roke, s katerimi je nato lahko opravljal najrazličnejša dela. »Roka ni torej samo organ dela, temveč je tudi njegov produkt. Samo z delom, s prilagajanjem vedno novim delom, s tem, da se je tako pridobljena posebna izoblikovanost mišic, sklepov, in po daljši dobi tudi kosti, podedovala, in s tem, da se je ta podedovana izpopolnitev nenehno ponavljala pri novih, čedalje bolj zamotanih opravilih, je človeška roka pridobila tisto visoko stopnjo popolnosti, da je lahko pričarala Raffaelove slike, Thorwaldsenove kipe in Paganinijevo glasbo. Vendar roka ni bila sama zase. bila je le ud celotnega, skrajno zamotanega organizma. In kar je koristilo roki, je koristilo tudi vsemu telesu . . .«[3]

Pokončna drža na nogah, ki so sedaj same skrbele za premikanje, je omogočila osvoboditev rok, osvoboditev rok pa je pomenila tudi osvoboditev možganov v čelnem predelu: ker so tehnične prijemalne funkcije čeljusti prevzele roke, so se zmanjšale čeljustne mišice, pritrjene na senčne lobanjske kosti, kar je dopustilo razvoj čelnice in dalo prostor za razvoj možganov. Kajti, piše Engels, ». . . zgolj z roko ljudje nikdar ne bi ustvarili parnega stroja . . ., če se ne bi hkrati in z njo in poleg nje in deloma zaradi nje ustrezno razvili možgani . . .«[4]

»Najprej delo, za njim in potem skupaj z njim govor — to sta bistveni gonilni sili, pod katerih vplivom so se opičji možgani polagoma spremenili v človeške . . . Z nadaljnjim razvojem možganov se je hkrati razvijalo njihovo najbližje orodje — čutila. Kakor postopni razvoj govora nujno spremlja ustrezajoče izboljšanje slušnega organa, tako tudi razvoj možganov spremlja izpopolnjevanje vseh čutil nasploh. Orel vidi veliko dlje od človeka, vendar pa vidi človeško oko na stvareh več kot orlovo . . . In tip, ki je pri opici komaj na začetni stopnji, se je razvil šele z razvojem človeške roke, z delom. Razvoj možganov in njim podrejenih čutil, zavesti, ki se je vedno bolj jasnila, sposobnosti za abstrakcijo in sklepanje, ta razvoj je spet vztrajno vplival na delo in govor ter vedno znova spodbujal k nadaljnjemu razvoju . . . Po eni strani ga je močno pospeševal, po drugi strani pa usmerjal neki novi element, ki se je pojavil z nastopom popolnoma razvitega človeka — družba«.[5]

Telesna organizacija človeka, kakor se je razvila skozi delo, mu je omogočila, da je začel producirati svoja življenjska sredstva in s tem svoje življenje samo.[6]

---

[1] Karl Marx, Friedrich Engels, Nemška ideologija, v izbranih delih K. Marxa in F. Engelsa (v nadaljevanju MEID), II. zvezek, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, str. 17—18.

[2] F. Engels, Vloga dela pri preobrazbi opice v človeka, MEID IV, CZ 1968, str. 513.

[3] citirano delo, MEID IV, str. 515.

[4] F. Engels, Uvod v dialektiko prirode, MEID V, CZ 1970, str. 94.

[5] F. Engels, Vloga dela . . ., MEID IV, str. 517.

»Produkcija življenja ... se tu že takoj prikazuje kot dvojno razmerje — družbeno v tem pomenu, da pod tem razumemo sodelovanje več individuov, vseeno pod kakšnimi pogoji, na kakšen način in s kakšnim smotrom. Iz tega izhaja, da je določen produkcijski način vedno združen z določenim načinom sodelovanja ali družbeno stopnjo, in ta način sodelovanja je sam 'produktivna sila', da množina produktivnih sil, dostopnih ljudem, pogojuje družbeno stanje«.[7]

Človeški razvoj roke, čutil, možganov in govora je bil možen samo v družbi, razvoj govora pa je omogočil tudi razvoj človeške zavesti. »Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot osveščena bit in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces«,[8] zato Marx obravnava zavest »le kot zavest teh praktično se udejstvujočih individuov«.[9]

Vendar že prav od začetka človek nima zavesti kot čiste zavesti. »Duh ima na sebi že od začetka prekletstvo, da je obremenjen z materijo, ki tu nastopa v obliki razgibanih zračnih plasti, tonov, skratka, jezika. Jezik je star toliko kot zavest — jezik je praktična, tudi za druge eksistirajoča in torej tudi zame šele eksistirajoča zavest, in jezik nastane, kot zavest, šele iz potrebe, nuje občevanja z drugimi ljudmi ... Zavest je torej že od vsega začetka družben produkt in to ostane, dokler sploh eksistirajo ljudje«.[10] Zato je produkcija idej, predstav, zavesti najprej neposredno vpletena v materialno dejavnost in materialno občevanje ljudi, jezik dejanskega življenja ... Ljudje so producenti svojih predstav, idej ipd., ampak samo dejanski, delujoči ljudje, kot jih pogojuje določen razvoj njihovih produktivnih sil in občevanje, ki tem ustreza, tja do najbolj oddaljenih formacij tega občevanja ... Ne določa zavest življenja, marveč življenje določa zavest. Po prvem načinu opazovanja izhajamo iz zavesti, kakor da bi bila živ individuum, po drugem, ki ustreza življenju, pa izhajamo iz dejanskih živih individuov samih in obravnavamo zavest le kot njihovo zavest«.[11]

Likovna umetnost je določena oblika proizvodnje, zato lahko predpostavimo, da veljajo Marxove in Engelsove besede tudi za njo. Prva predpostavka likovne produkcije je tedaj človeški organizem, kakor se je razvil z delom iz živalskega organizma. Sposobnost človekovih čutil — očesa, ki vidi na stvareh več kot katerokoli živalsko oko, tipa, ki nam bistveno dopolni našo podobo in razumevanje stvari, roka, ki je zmožna najbolj zamotanih opravil — omogoča likovno oblikovanje produktov, izražanje z oblikami, barvami, linijami, likovni jezik, ki je kakor verbalni govor, obremenjen z materijo, — z barvami kot svetlobo in kot pigmentom, z glino, lesom, kamnom, z likovnimi materiali sploh. Šele ta materialnost likovnih izrazil omogoča, da zavesti delujočih individuov — likovnih producentov in konsumentov — stopijo v stik, da nastane likovno občevanje.

Zato je tudi tu res, da je likovno oblikovanje in izražanje idej, predstav, zavesti neposredno del materialnega življenja in materialnega delovanja ljudi. Na ta način postane likovna umetnost izraz dejanskega življenja ljudi, ne samo na ravni

---

[6] K. Marx, F. Engels, Nemška ideologija, MEID II, str. 18.
[7] citirano delo, MEID II, str. 34.
[8] citirano delo, MEID II, str. 25.
[9] citirano delo, MEID, II, str. 25, opomba pod črto.
[10] citirano delo, MEID II, str. 35.
[11] citirano delo, MEID II, str. 24—25.

čiste umetnosti, ampak tudi na vseh ravneh materialnega oblikovanja in produciranja, ne glede na namen oblikovanega predmeta — saj mora biti vsak materialni produkt oblikovan. Vsaka človeška produkcija — tudi likovna — je najprej duhovna produkcija, je najprej zamisel, ki se upredmeti v proizvodu, zato tudi za likovno umetnost velja, da je njen razvoj in njena zgodovina razvoj in zgodovina delujočih individuov, združenih v neki človeški skupnosti. Likovno mišljenje se spreminja z mišljenjem ljudi, ki producirajo in se zato združujejo v skupnosti z določenimi, razvoju primernimi proizvodnimi odnosi. Likovna zavest, kakor se kaže iz preoblikovane materije v likovnih — in drugih materialnih — produktih, je izraz zavesti individuov v določeni družbi. Človeški organizem, kakor se je zgodovinsko razvil, je torej prva predpostavka likovne umetnosti, likovne produkcije.

»Če pa se vprašamo dalje«, piše Engels v Anti-Dühringu, »kaj pa sta mišljenje in zavest in od kod izvirata, tedaj se nam odkrije, da sta proizvoda človeških možganov in da je človek sam proizvod narave, ki se je razvil v svoji okolici in z njo, pri tem se potem samo po sebi razume, da proizvodi človeških možganov, ki so v zadnji instanci vendar tudi sami proizvod narave, niso v protislovju z ostalo naravno enotnostjo, temveč so v skladu z njo«.[12] Naslednjo predpostavko tedaj Marx opiše tako: »Kakor (je) subjekt, ki dela, naravni individuum, naravno bivanje — se pojavlja prvi objektivni pogoj njegovega dela kot narava, zemlja, kot njegovo neorgansko telo; individuum sam je ne samo organsko telo, ampak je ta neorganska narava kot subjekt. Ta pogoj ni njegov produkt, ampak ga je že našel, kot naravno bivanje zunaj njega (je) njegova predpostavka«.[13]

Narava je tedaj osnovna predpostavka bivanja človeka, je njegovo neorgansko telo. V živem, delujočem človeškem organizmu se srečujejo zakonitosti vseh osnovnih predpostavk proizvodnje in dela nasploh ter likovne posebej: narava, individualni živi organizem človeka in njegova družba, skupnost individuov.

Naravo-zemljo opredeli Marx kot »veliki laboratorij, arzenal, ki daje tako delovna sredstva kakor delovni material«.[14] Z likovnega stališča se takšna opredelitev narave nanaša na:

1 — samo naravo — kot osnovo čutnega (vidnega in tipnega) zaznavanja, ki je bila v vseh zgodovinskih dobah predmet in izhodišče likovne pozornosti;

2 — svetlobo, ki pa je le posebna pojavna oblika materije;

3 — likovne materiale — barvne snovi, kiparske in slikarske materiale.

Narava in človekovo živo telo se kažeta kot »naravni eksistenčni pogoji producenta«, kajti ne narava kot zemlja ne narava kot »njegovo živo telo prvotno ni postavljena od njega samega (in) se pojavlja kot predpostavka njega samega, njegovo lastno bivanje (telesno) je naravna predpostavka, ki je ni naredil on . . .«[15] Narava, s pripadajočimi likovnimi določili, in človeški organizem sta torej dve objektivni predpostavki uresničevanja likovnega delavca. »V obeh oblikah je delavčev odnos do objektivnih pogojev njegovega dela lastniški odnos; prav to je naravna enotnost njegovega dela in njegovih predpostavk. Delavec ima zatorej ne-

---

[12] F. Engels, Anti-Dühring, Cankarjeva založba, Ljubljana 1965, str. 41.

[13] K. Marx, Obdobja ekonomskega formiranja družbe, iz Očrtov kritike politične ekonomije (prvega osnutka) 1857—1858, MEID IV, str. 66.

[14] citirano delo, MEID IV, str. 51.

[15] citirano delo, MEID IV, str. 67.

odvisno od dela predmetno eksistenco. V odnosu, ki ga ima do samega sebe, nastopa individuum kot lastnik in pa gospodar pogojev lastne dejanskosti.«[16] Podobno je tudi likovni delavec do obeh predpostavk v produktivno lastniškem odnosu, je lastnik svojega telesa, čutil in zavesti, lastnik vidne narave, pa tudi lastnik narave kot snovi, kolikor živi v družbeni skupnosti, ki mu to omogoča. S svojo, od dela neodvisno predmetno eksistenco torej nastopa kot lastnik in gospodar svoje lastne dejanskosti — predvsem in zlasti svoje likovne dejanskosti.

»Smoter tega dela,« nadaljuje Marx, »ni ustvarjanje vrednosti, ampak je njegov smoter ohranitev posameznega lastnika in njegove družine, pa tudi celotne skupnosti.«[17] To velja tudi za likovno delo: smoter likovnega dela namreč ni ustvarjanje vrednosti, če »vrednost« pojmujemo kot menjalno ali presežno vrednost, ampak je njegov smoter uporabna vrednost, če razumemo pod tem pojmom »naravno snov, ki jo je človek prilagodil svojim potrebam s tem, da ji je spremenil obliko«, kot pravi Marx.[18] To v likovni produkciji pomeni, da je likovni delavec naravno snov spremenil v skladu z zakonitostmi mišljenja in čutnih bitnosti človeka, zlasti likovnih čutov vida in tipa. Marxova opredelitev smotra dela kot ohranitev lastnika-producenta, njegove družine in skupnosti pa pomeni v likovni produkciji ohranitev njegovih čutnih in duhovnih zakonitosti: v likovnem produktu se ohranja človeškost njegove čutnosti in mišljenja, ker je v njem narava preoblikovana na specifično likoven način, kar pomeni, v skladu z zahtevami telesa in duha, torej iz zakonitosti čutov in vsakokratnega duhovnega razumevanja in občutenja narave ter človeka v njej in v družbi. Likovnik kot individuum in kot član neke humane človeške skupnosti mora tedaj biti gospodar svoje dejanskosti, ker le tako lahko zagotovi s svojim delom potrebam primerno likovno dejanskost sebi in svoji družbi. Seveda je ta likovna dejanskost samo ena izmed specifičnih možnosti človeške dejanskosti, je samo ena med drugimi možnimi oblikami človeške dejanskosti.

Po Marxu se torej »prvotni pogoji produkcije kažejo kot naravne predpostavke, naravni eksistenčni pogoji producenta ... Ti naravni eksistenčni pogoji ... so spet dvojni: 1) subjektivne in 2) objektivne narave. Sam je že na začetku član družine, plemena, tribusa itn. ..., ki potlej v mešanju z drugimi in v nasprotovanju z drugimi dobe različno zgodovinsko podobo, in kot tak član je v odnosu do neke narave ... kot do neorganskega bivanja sebe samega, kot pogoja svoje produkcije in reprodukcije ... Njegova lastnina, tj. odnos do naravnih predpostavk njegove produkcije kot pripadajočih mu, kot do njegovih predpostavk, je posredovana po tem, da je on sam naravni član neke skupnosti ... Kar se tiče posameznika, je npr. jasno, da je njegov odnos do jezika kot do svojega lastnega jezika samo odnos naravnega člana neke človeške skupnosti. Jezik kot produkt posameznika je nesmisel. Prav tako pa je to tudi lastnina. Jezik sam je prav tako produkt neke skupnosti, kot je sam v drugem pogledu bivanje skupnosti.«[19]

Glede na to, da je vsak likovni produkt tudi specifična oblika komuniciranja — slika ali kip je na določen način oblikovan, zato s svojimi oblikami nekaj izraža,

---

[16] citirano delo, MEID IV, str. 49.
[17] citirano delo, MEID IV, str. 50.
[18] Karl Marx, Kapital I. Zvezek, Cankarjeva založba, Ljubljana 1961, str. 205.
[19] K. Marx, Obdobja ekonomskega formiranja družbe, MEID IV, str. 68.

nekaj pove, — veljajo Marxove misli o jeziku tudi za likovno izražanje in oblikovanje, seveda z upoštevanjem vseh razlik med likovnim in verbalnim govorom. Likovnikov odnos do njegove družbene skupnosti se zato kaže že v njegovem likovnem jeziku, s katerim izraža odnos sebe samega in svoje skupnosti do narave; likovni jezik je ravno toliko produkt skupnosti kot je produkt likovnika samega, zato je istočasno tudi likovno bivanje te skupnosti, je poseben način preoblikovanja vidne in tipne narave, ki je izšel iz skupnosti, v kateri živi likovnik sam. Pri tem ni pomembno, ali so likovni produkti orodja, oblačila, religiozni ali kultni predmeti ali tako imenovana čista umetnost. Likovni jezik je družbeno in zgodovinsko določen način duhovnega polaščanja stvarnosti, je oblika likovne dejanskosti individua in njegove družbe.

»Lastnina pomeni torej pripadati nekemu plemenu (skupnosti) (imeti v njej subjektivno-objektivno eksistenco) in na podlagi odnosa te skupnosti do... zemlje (oz narave MB) kot svojega neorganskega telesa odnos individua do zemljišča (oz. do narave MB), do vnanjega prapogoja produkcije... saj je zemlja (oz. narava MB) hkrati surovina, instrument, sad, — kot do predpostavk, ki pripadajo njegovi individualnosti, kot do eksistenčnih načinov teh predpostavk. Mi reduciramo to lastnino na odnos do pogojev produkcije«, ne pa tudi konsumpcije, ker »celo tam, kjer je treba samo še najti in odkriti, to brž zahteva napor, delo — kot pri lovu, ribolovu, pastirstvu — in produkcijo (tj. razvoj) nekih sposobnosti pri subjektu. Razmere, kjer je mogoče poseči po tistem, kar je na voljo brez kakršnihkoli instrumentov (torej celo že za produkcijo določenih produktov dela), brez spreminjanja oblike (kar se godi celo že pri pastirstvu) itn. ..., potemtakem zelo hitro preminjajo in jih nikjer ne moremo šteti za nomalne; niti ne za normalne prvotne razmere. Sicer pa prvotni pogoji produkcije sami od sebe vključujejo snovi, ki jih je mogoče konsumirati neposredno, brez dela, kakor sadove, živali itn.; konsumpcijski fond se torej pojavlja kot sestavni del prvotnega produkcijskega fonda«.[20]

Če poskusim v analogiji s povedanim opredeliti predpostavke proizvodnje in produktivne lastnine za likovno umetnost, se odkrije, da se uveljavljajo v več slojih.

V prvi sloj lahko uvrstimo naravo a) kot vir likovnih snovi — pigmentov, gline, kamna itd. — in svetlobe; b) kot izvir vizualnega zaznavanja in s tem prostora, oblik, barv, svetlosti, pa tudi oblikovalnih postopkov, ki se jih ljudje naučijo pri opazovanju naravnega oblikovanja; c) kot vir spoznanj vseh vrst, ki jih je mogoče izraziti na likoven način, kakor tudi povsem specifičnih likovnih spoznanj.

Drugi sloj produktivne lastnine predstavlja sam človeški organizem, tudi ta na več načinov. Najprej a) je sama zakonitost materije, kakor se kaže v delovanju celotnega organizma in še zlasti čutil in možganov, živčnega sistema v celoti, v katerem je priroda dosegla zavest same sebe, kakor je zapisal Engels.[21] Nato b) čutne modalitete, ki določajo likovne izrazne in oblikovalne možnosti, po katerih mora človek preoblikovati vidno naravo in likovne materiale. In c) najpomembnejše, zavest in mišljenje, ki povežeta prva dva sloja — naravo in človeški organizem — s tretjim slojem produktivne lastnine, s pripadnostjo individua neki

[20] citirano delo, MEID IV, str. 70—71.

[21] F. Engels, Uvod v dialektiko prirode, MEID V, str. 93.

skupnosti, v kateri obe šele postaneta človeku dostopni na specifično človeški način.

V tem tretjem sloju pa spet lahko razlikujemo a) proizvodne sile, sredstva in odnose, b) kulturne pridobitve, navade in običaje, jezik in način mišljenja ter občutenja, pa še c) specifična likovna spoznanja, proizvodna sredstva, materiale in tehnike ter likovne izrazne sisteme.

Ti trije sloji produktivne lastnine omogočajo in določajo likovno produkcijo, pa tudi likovno konsumpcijo, ki pa je ne smemo zamenjati za vizualno konsumpcijo narave. Naravna sposobnost vidnega zaznavanja, gledanja, je izhodišče za likovno proizvodnjo in potrošnjo, vendar to ne pomeni, da se v vizualnem zaznavanju vidna narava predstavi že kot likovno preoblikovana narava. Likovno oblikovanje in izražanje kot specifično človeško delo povzema človekov odnos do narave in družbe, izraža njegovo razumevanje in občutenje sveta in narave, ki nastane v njem kot totalnem človeku iz vseh njegovih čutnih in duhovnih zmožnosti. Vendar pa se neposredno v likovnem preoblikovanju narave ne poslužuje vseh čutnih možnosti, ampak samo možnosti nekaterih čutov, predvsem vida in čuta. Vidna in tipna narava je zato surovina za likovno preoblikovanje, je enaka surovi hrani, ki jo je treba v skladu s kulturnimi potrebami in običaji preoblikovati, pripraviti in ravno tako v skladu s kulturnimi navadami tudi konsumirati.

Tudi za likovno produkcijo veljajo Marxove besede, da ni mogoče poseči po tistem, kar je na voljo, brez dela, brez spreminjanja oblike, ker to ni bilo normalno niti v prvotnih oblikah družbe in produkcije. Če kot »nespremenjeno« naravo za sedaj vzamem naturalistično posnemanje njenega videza, potem se je vsekakor treba spomniti, da v znani zgodovini likovne umetnosti ne poznamo naturalistične odslikave vidne narave v začetkih kultur, ampak šele na koncu, pa še to samo pri tistih, ki so se lahko postarale in umrle naravne smrti. Pa tudi to ni dobro povedano, ker je naturalistična odslikava ravno tako kot druge odslikave izraz določenega družbenega odnosa do stvarnosti, izražena z likovnimi snovmi, orodji in izrazili, ki poleg svojih čisto likovnih lastnosti in možnosti nosijo še podobnost z vidno naravo.

Marx pravi, da je prvo zgodovinsko dejanje izdelava sredstev za življenje, hrane, pijače, obleke in stanovanja. Toda ta izdelava je že produkcija materialnega življenja samega in je odvisna od človeškega organizma, od njegovih čutnih zahtev na isti način, kot je vidna narava surovina, ki je v likovnih produktih preoblikovana po likovnih možnostih, te pa so odvisne od likovnih čutov. Ta prva akcija zadovoljevanja že razvije sposobnosti in orodja ter vzbudi nove potrebe, ki so logična posledica prve zadovoljitve in prve izpolnitve. Likovni materiali ravno tako odbijajo svetlobo kot narava in sam proces likovne konsumpcije temelji na tem konsumpcijskem fondu, ki predstavlja tudi prvotni produkcijski fond, vidno materijo, zato so naravni predmeti, ki odbijajo svetlobo v oko pač prva predpostavka vizualnega in likovnega obenem. Vidna narava je bila v vsej znani zgodovini objekt likovnega preoblikovanja, vendar ni bila nikoli sama po sebi likovni produkt; v vseh časih so jo, bolj ali manj ohranjujoč njen čutni videz, preoblikovali v skladu z izraznimi in oblikovnimi zakonitostmi, ki so se spreminjale v skladu s spremembami mišljenja in zavesti skozi zgodovino.

»Lastnina je, kolikor je le zavesten odnos — in glede na posameznika od skupnosti postavljen in kot zakon proklamiran in zagotovljen (odnos) — do produkcijskih pogojev kot do svojih pogojev, kolikor se torej bivanje producentov pojavlja kot bivanje njemu pripadajočih objektivnih pogojev — udejanja šele s produkcijo samo. Dejansko prisvajanje nikakor ne poteka v mišljenem, ampak v dejavnem, realnem odnosu do teh pogojev — dejansko postavljanje le-teh kot pogojev njegove subjektivne dejavnosti. S tem pa je hkrati jasno, da se ti pogoji spreminjajo. Šele zaradi lova plemen postane pokrajina lovišče; šele obdelovanje postavi zemljo, zemljišče za podaljšano telo individua . . . V samem aktu reprodukcije se ne spreminjajo le objektivni pogoji, npr. iz vasi postane mesto, iz divjine izkrčijo polje itn., ampak se spreminjajo producenti, ko iz sebe porajajo nove kvalitete, razvijajo v proizvodnji same sebe, se preobražajo, oblikujejo nove sile in nove predstave, nove načine občevanja, nove potrebe in nov jezik.«[22] Tudi nov likovni jezik, nov način likovnega izražanja in oblikovanja, se odlikuje istočasno s spreminjanjem vseh materialnih objektivnih pogojev: obdelano polje je drugačna vidna surovina kakor nedotaknjena narava poprej; spreminjanje vasi v mesta je prineslo nove — že likovno predelane in obdelane — vidne sestavine, ki so povzročile nov in ustrezen likovni izraz v likovnih materialih vseh vrst, za najrazličnejše namene in potrebe. Pa tudi človek kot likovni producent je razvijal svoja likovna orodja in tehnike, odkrival nove likovne izrazne možnosti v skladu s spremenjeno zavestjo v novih produkcijskih pogojih.

Na splošno lahko rečemo, da sta oba prva sloja delovne lastnine, obe osnovni predpostavki — narava in človeški organizem — nekakšni stalnici, ki se le malo ali skoraj nič ne spreminjata: svetloba vedno na isti način vzdraži oko in oko na svetlobne dražljaje vedno na isti način reagira; zato pa je toliko bolj spremenljiva človeška skupnost in njeni produkcijski pogoji in odnosi ter iz teh izvirajoči odnosi med posamezniki, med posamezniki in skupnostjo in med skupnostjo ter naravo. Dejansko likovno prisvajanje narave ne more potekati v zgolj mišljenem odnosu do nje, ampak je zares možno samo v dejavnem odnosu, neposredno v likovnem delu samem, v katerem se misel likovnega delavca povnanji in upredmeti v preoblikovani naravi, v likovni umetnini.

Šele v likovnem preoblikovanju vidne narave, ki je možno le z likovnim preoblikovanjem likovnih materialov v likovni produkt, postane preoblikovana narava podaljšano telo individua in tako uporabna vrednost zanj in za njegovo skupnost.

PREDPOSTAVKE PRODUKCIJE, DELA IN DELOVNE LASTNINE V LIKOVNI PROIZVODNJI

I. sloj narava

a) kot vir likovnih snovi in svetlobne ter mehanske energije,
b) kot izvir vidnega zaznavanja — naravni prostor, oblike itd.,
c) kot izvir spoznanj vseh vrst, tudi likovnih.

---

[22] K. Marx, Obdobja ekonomskega formiranja družbe, MEID IV, str. 73.

II. sloj — človeški organizem

a) zakonitosti materije v delovanju človeškega organizma — čutil in možganov,

b) zakonitosti vidnega in tipnega zaznavanja, ki določajo možnosti likovnega izražanja in oblikovanja,

c) zavest in mišljenje, kot izraz interakcije individua, skupnosti in narave.

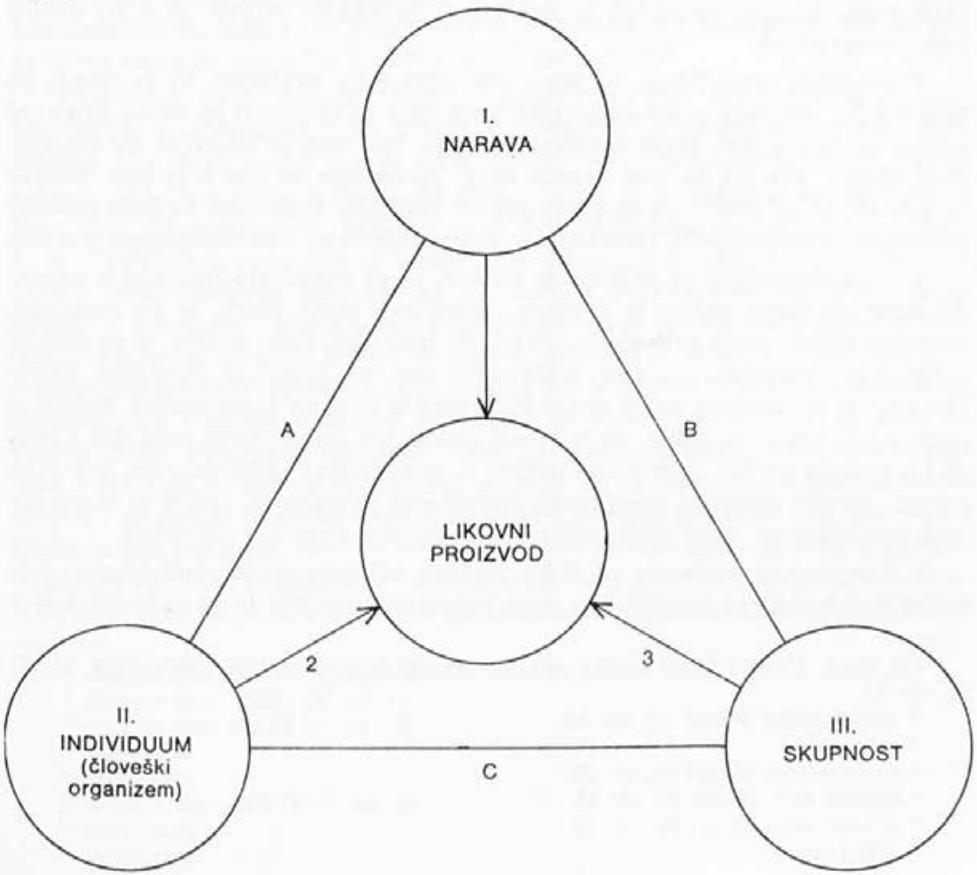
III. sloj — skupnost, družba

a) splošne družbene proizvodne sile, sredstva in odnosi,

b) kultura, spoznanja, navade in običaji,

c) specifična likovna spoznanja, proizvodna sredstva in orodja, likovni pojmi, izrazna sredstva in sistemi.

IV. sloj — likovni produkt,
ki nastane kot posledica interakcije prvih treh slojev ter z likovnim jezikom izrazi, kako likovni producent in njegova skupnost občuti, razume in likovno razrešuje kompleksne odnose svojega življenja in svoje dejanskosti. Ko se to občutenje in razumevanje povnanji in upredmeti v likovni umetnini, se preoblikuje in spremeni narava v humanizirano naravo v skladu s specifično človeškimi možnostmi likovnega polaščanja stvarnosti.



A — vidna in tipna narava in likovno telesno delo
B — humanizirana narava kot kulturno okolje
C — likovno mišljenje kot del družbene kulture

1 — elementi narave
2 — elementi individua
3 — elementi družbe

LIKOVNA UMETNOST KOT PRODUKCIJA

Marxovo izhodišče pri analizi produkcije so »v družbi producirajoči individui — zato družbeno določena produkcija individuov«.[1] Torej ne »individualna produkcija«, kakor se velikokrat postavlja ta problem, pa tudi ne »družbena produkcija individuov«, ker sta oba izraza v nasprotju z resničnim jedrom likovne produkcije kot *družbeno določene produkcije individuov*. Produkcija na sploh je seveda le razumna abstrakcija,[2] ker je produkcija vselej neka produkcijska veja — v našem primeru likovna, vendar ne smemo pozabiti »na bistveno različnost pri enotnosti, ki sledi že iz tega, da sta subjekt človeštvo in objekt priroda isto«.[3] Nasprotno, moment enotnosti in različnosti človeka in prirode je v tej analizi eden od osrednjih.

Produkcija, pravi Marx, je samo prvi člen neke totalnosti, ki jo tvorijo še distribucija, menjava in konsumpcija.[4] Vsak člen te totalnosti pa se razlikuje od ostalih in ima v njej svojo posebno funkcijo. Ne bom se ustavljal ob srednjih dveh členih, ker sta za moj namen manj pomembna in imata poteze, katerih analiza bi me od predmeta razprave preveč oddaljila. Pozornost pa bom posvetil produkciji in konsumpciji, začetnemu in sklepnemu členu tega družbenega procesa.

»Vsaka produkcija je prisvajanje narave, ki ga opravljajo individui v okviru določene družbene oblike in z njeno pomočjo«,[5] pravi Marx, in ko nadaljuje, natančno določi način prisvajanja. Pravi, da individui, člani družbe, v produkciji »prisvajajo (spravljajo na dan, oblikujejo) naravne produkte človeškim potrebam«.[6] Vsi uporabljeni izrazi imajo tudi izrazito likovno komponento: človek si naravo prisvaja na ta način, da iz njenih produktov ustvari nove produkte s tem, da jih spravlja na dan iz možnosti narave in to opravlja z oblikovanjem. Šele tako postane narava dostopna posebnemu človeškemu prisvajanju, človek si mora naravo preoblikovati, torej oblikovati tako, da ustreza njegovim potrebam.

V konsumpciji postanejo produkti predmet uživanja, ki je »individualno prisvajanje«,[7] postanejo »predmet in sluga posamezne potrebe in jo zadovoljujejo v

---

[1] K. Marx, Uvod v Očrte kritike politične ekonomije, prvi osnutek, 1857—1858, MEID IV, str. 13.
[2] citirano delo, MEID IV, str. 15.
[3] ravno tam.
[4] citirano delo, MEID IV, str. 32.
[5] citirano delo, MEID IV, str. 18.
[6] citirano delo, MEID IV, str. 19.
[7] ravno tam.

uživanju«.[8] Tako se produkcija kaže kot izhodišče, konsumpcija pa kot konec tega družbenega procesa, v katerem sodelujeta še oba srednja člena, distribucija in menjava. Distribucija določa razmerje, v katerem je posameznik deležen produktov in razdeljuje produkte po posamezni potrebi.[9] Pri tem je distribucija določena kot moment, ki izhaja iz družbe, menjava pa kot moment, ki izhaja iz individuov; v distribuciji prevzema družba posredništvo med produkcijo in konsumpcijo; v menjavi pa med njimi posreduje naključna določenost individua.[10] »V produkciji se tedaj objektivira oseba, v konsumpciji pa se subjektivira stvar, ko z uživanjem produkt preide v objekt.«[11]

Tu lahko že poskusim namesto teh splošnih ekonomskih kategorij vnesti ustrezne likovne kategorije. Da bo stvar bolj preprosta, bom to naredil s posebnimi izrazi iz slikarske umetnosti: za »produkcijo« bom vstavil »slikanje«, za »producenta« »slikar«, za »produkt« »slika«; za »konsumpcijo« bom postavil »gledanje«, za »konsumenta« »gledalec«. Ti izrazi v tem prvem poskusu ne bodo dokončno določeni, v nadaljevanju pa jih bom po potrebi dopolnjeval in spreminjal, saj je razprava zaenkrat na še zelo splošnem nivoju. Lahko torej zapišem:

v slikanju nastane slika kot produkt slikanja; v slikanju se slikar objektivira v predmetu, sliki; v gledanju pa gledalec sliko »použije«, jo subjektivizira. Lahko tedaj rečem: slikanje (kot produkcija) začne proces, ki se sklene v gledanju (kot konsumpciji); gledanje pa ni pojmovano le kot končni cilj, ampak tudi kot smoter, ki vpliva nazaj na izhodišče in znova uvaja ves proces.[12]

Produkcija, pravi nadalje Marx, je neposredno tudi konsumpcija, in sicer subjektivna in objektivna.[13] Ta dvojna konsumpcija je naprej subjektivna: individuum, ki v produciranju razvija svoje sposobnosti za produciranje, jih v samem aktu produkcije použije.[14] Slikar, ko slika, razvija svoje slikarske sposobnosti in jih v aktu slikanja použije. Objektivna pa je konsumpcija produktivnih sredstev, ki se v produkciji uporabijo in izrabijo ter deloma spet razpadejo v svoje obče prvine, ter konsumpcija surovine, ki ne ostane v svoji naravni podobi in stanju, ampak jo porabimo.[15] Slikar v objektivni konsumpciji produktivnih sredstev uporablja in izrablja slikarska orodja in, seveda, slikarske surovine, likovne materiale. Vendar ima problem spreminjanja naravnega stanja surovin, kakor tudi razpadanje produkcijskih sredstev v likovni produkciji še posebne poteze, ki jih bom na drugem mestu natančneje opredelil. Tukaj pa je treba povedati, da konsumiranje slike v gledanju ne uničuje materialnih sredstev, iz katerih je sestavljena slika kot predmet, ampak so ta sredstva samo materialni substrat gledanja, tisto, kar proces gledanja šele omogoča. Zato se použivanje slike ne nanaša na likovne materiale, ampak na svetlobo, ki jo te snovi odbijajo in tako neposredno posreduje med sliko kot predmetom in očmi, v katerih se gledanje kot način konsumiranja slike začne.

---

[8] citirano delo, MEID IV, str. 20.
[9] citirano delo, MEID IV, str. 19.
[10] citirano delo, MEID IV, str. 20.
[11] ravno tam.
[12] ravno tam.
[13] citirano delo, MEID IV, str. 21.
[14] ravno tam.
[15] ravno tam.

V procesu slikanja, v likovni produkciji, ima torej materialna plat dvojno naravo: snovno, ki jo predstavljajo likovni materiali, in energetsko, svetlobo, ki posreduje med sliko kot snovnim predmetom, ter aktom gledanja kot aktom »uživanja«, konsumpcije slike.

S tem pojasnilom lahko nadaljujem razvijanje Marxove analize proizvodnje. Sam akt produkcije, pravi, je zatorej v vseh svojih momentih tudi akt konsumpcije,[16] ker produkcija posreduje konsumpcijo, ki bi ji sicer manjkal predmet. Slikanje je tedaj v vseh svojih momentih tudi gledanje, ker posreduje gledanju predmet, sliko. Konsumpcija pa posreduje tudi produkcijo, ker produktom najprej ustvari subjekt, ki jih obravnava kot produkte.[17] Gledanje torej posreduje tudi slikanje, ker slikam ustvari subjekt, gledalca, ki jih šele lahko obravnava kot slike. Slika dobi tako svoje zadnje dopolnilo šele v gledanju: »železnice, po kateri se nihče ne vozi«, pravi Marx, »ne konsumiramo, je železnica samo potencialno«.[18] In za nas: slika, ki je nihče ne gleda, je slika samo potencialno.

Tukaj se jasno izkaže nekaj, kar prevelikokrat ni dovolj jasno niti v zavesti likovnikov niti gledalcev, da namreč likovni produkt dobi svojo dopolnitev in utemeljitev šele v gledanju gledalca. Slika, ki je nihče ne gleda, je samo možna slika. Z Marxom lahko rečemo, da brez produkcije, slikanja, ni konsumpcije, gledanja, kakor tudi brez konsumpcije, gledanja, ni produkcije, slikanja, ker bi bila v tem slučaju produkcija nesmiselna.[19] Gledanje torej najprej dopolni akt slikanja s tem, da dovrši produkt slikanja kot sliko in s tem predstavlja dejanje, s katerim producent slike dejansko postane slikar. Slika torej šele v gledanju postane dejanska slika. Vendar Marx pravilno ugotavlja, da je produkt produkt ne samo kot dejavnost, spremenjena v stvar, ampak predvsem kot predmet za dejavni subjekt.[20] Z drugimi besedami, slika ni samo slikanje, spremenjeno v predmet, ampak je predvsem slika za dejavnega gledalca, gledalca, ki hoče in zna gledati sliko. Kakor likovniki prepogosto pozabljajo, da ima likovno ustvarjanje smisel samo takrat, kadar je namenjeno aktivnemu likovnemu gledanju publike, tako likovna publika, gledalci, preradi pozabljajo, da je gledanje likovnih umetnin aktivno likovno gledanje, ne zgolj gledanje. Če likovni umetnik ustvarja likovne umetnine, jih likovni gledalec znova ustvarja, jih poustvarja v gledanju. Tako izraženo razmerje pa jasno razkrije zahtevnost likovne produkcije na eni strani, in nič manjšo zahtevnost likovne konsumpcije, gledanja na drugi strani.

V tem poustvarjalnem gledanju nastaja potreba novega slikanja, potreba, ki ji pravi Marx »idealni, od znotraj poganjajoči razlog produkcije«,[21] ki je predpostavka slikanja. Šele ustvarjalno gledanje ustvarja potrebo po slikanju in je njegov idealni, notranji razlog. Takó gledanje (konsumpcija) ustvarja nagon slikanja (produkcije) in s tem ustvarja tudi produkt, sliko, ki deluje slikanju (produkciji) kot smoter določujoči predmet. Gledanje torej idealno postavlja sliko kot

[16] ravno tam.
[17] citirano delo, MEID IV, str. 22.
[18] ravno tam.
[19] ravno tam.
[20] ravno tam.
[21] citirano delo, MEID IV, str. 23.

notranjo podobo, kot potrebo, kot »nagon« in kot smoter, skratka kot subjektivno motivacijo ter tako sliko ustvarja še v subjektivni obliki.[22]

Če torej gledanje kot konsumpcija postavlja sliko kot notranjo podobo, kot potrebo in »nagon«, kot smoter slikanja, če torej gledanje subjektivno motivira slikanje, jo ustvarja še v subjektivni obliki, v notranjosti gledalca, se tako vrnemo od gledalca-konsumenta nasploh k slikarju kot prvemu gledalcu.

Slikarjeva sposobnost gledanja je prva produktivna konsumpcija, produktivno gledanje, ki neposredno v slikarju postavlja sliko kot notranjo podobo, kot »nagon« po slikanju, kot potrebo po slikanju, in je zato slikarjevo slikanje najprej smoter za slikarja samega. Slikar potemtakem najprej naslika sliko samemu sebi, da zadovolji lastno notranjo potrebo po konsumpciji slike, po gledanju slike. Njegova subjektivna notranja podoba in iz nje izvirajoča potreba po upredmetenju te podobe mu postavljata smoter njegovega slikanja, sliko, ki bo ugodila njegovi potrebi po gledanju. Slika je tako predmet, v katerem se povnanji in upredmeti slikarjeva notranja podoba, se uteši njegova potreba po slikanju. Brez potrebe ni slikanja (produkcije), gledanje (konsumpcija) pa reproducira potrebo po slikanju, lahko rečemo z Marxom.[23] In naprej: slikanje (produkcija) daje gledanju (konsumpciji) material, sliko: gledanje brez slike ni gledanje, slikanje torej producira gledanje.

V zadnjem stavku so se prvotno izbrani likovni izrazi izkazali kot nezadostni in jih je treba dopolniti. Slikanje ne producira gledanja nasploh, ampak samo gledanje svojega produkta, slike, producira torej likovno gledanje. Zato se mora gornji stavek glasiti: slikanje daje likovnemu gledanju material, sliko; likovno gledanje brez slike ni gledanje slike, slikanje torej producira, ustvarja likovno gledanje slike.

Sedaj lahko nadaljujem: slikanje ne ustvarja likovnemu gledanju samo slike, ampak tudi opredelitev, značaj in dopolnitev. Slika namreč ni slika nasploh, ampak je določena slika, ki jo je treba likovno gledati na določen način, ki ga spet posreduje slikanje samo. Marx da lep primer v svoji analizi produkcije: »lakota je lakota, toda lakota, ki jo tešiš s kuhanim mesom in pri tem uporabljaš vilice in nož, je drugačna od lakote, ki s pomočjo roke, nohtov in zob golta surovo meso«.[24] Gledanje slike tedaj ni gledanje nasploh, ampak je likovno gledanje, ki se razlikuje od gledanja narave, stvarnosti, kakršna je sama po sebi, razlikuje pa se tudi likovno gledanje posameznih slik v skladu s slikanjem, ki jih je ustvarilo. Slika ni naraven produkt, ampak je produkt družbenega individua, slikarja, producenta slike v produkciji — slikanju, ki daje gledanju te določene slike opredelitev in značaj. Tako slikanje opredeljuje ne le sliko, ampak tudi način gledanja te slike, na objektiven in subjektiven način:[25] s sliko samo in z načinom gledanja, ki se je v sliki objektiviralo.

Slikanje torej določa gledalca v tem smislu, da mu določa način gledanja slike. Seveda je takó slikarjevo slikanje kakor gledalčevo gledanje določeno tudi

---

[22] ravno tam.
[23] ravno tam.
[24] ravno tam.
[25] ravno tam.

s preteklostjo obeh, slikarja in gledalca, pa tudi s preteklostjo družbe, katere člana sta. »Umetnina — prav tako kot vsak produkt — ustvarja publiko, ki ima smisel za umetnost in je zmožna uživati lepoto«, je zapisal Marx[26]. Slikanje torej ne producira slike le za subjekt-slikarja, ampak tudi subjekt-gledalca za sliko.[27]

Slikanje (produkcija) zato producira likovno gledanje (konsumpcijo):

— s tem, da mu določi sliko, material

— s tem, da mu določi način likovnega gledanja (konsumpcije) slike

— s tem, da za produkte, ki jih je šele samo postavilo kot slike, vzbudi pri konsumentu — gledalcu potrebo po likovnem gledanju slike. Producira torej 1. predmet gledanja, sliko; 2. način gledanja slike; 3. potrebo in »nagon« po gledanju slike in 4. zmožnost producenta slikarja s tem, da v njem vzbuja potrebo po slikanju slike.[28]

Istovetnost med — likovnim — gledanjem slike in slikanjem slike (konsumpcijo in produkcijo) se po Marxu kaže trikratno:

Prva istovetnost: produkcija je konsumpcija — slikanje je likovno gledanje; konsumpcija je produkcija — likovno gledanje je slikanje. Prva je konsumptivna produkcija, druga pa produktivna konsumpcija. Če poskušam za likovno produkcijo poiskati primerne izraze, ki naj bi na razumljiv in enakovreden način izrazili analogijo obema ekonomskima kategorijama, potem lahko na prvo mesto in z velikimi črkami zapišem vodilno funkcijo, z malimi črkami na drugo mesto pa podrejeno funkcijo. Pri tem ne bom več pisal »gledanje slike«, ampak samo »gledanje«, ker je že jasno, da ne gre za navadno ampak za likovno gledanje, ki ga je slikar določil s svojim slikanjem.

Konsumptivno produkcijo prevedem takole: SLIKANJE / gledanje, produktivno konsumpcijo pa: GLEDANJE / slikanje. V tej obliki naj bi bilo torej izraženo dejstvo, da slikanje izhaja iz (likovnega) gledanja slikarja, da je pri njem (kot produkcija) slikanje nadrejeno gledanju. V drugem primeru pa naj bi bilo izraženo dejstvo, da je aktivno (likovno) gledanje nadrejena funkcija, ki sliko kot objekt gledanja dopolni in poustvari.

Vse raziskave o produktivni konsumpciji so po Marxu raziskave o produktivnem delu. Ta razprava je seveda namenjena raziskovanju produktivnega likovnega dela, slikanja (oziroma kiparjenja), ki ga predstavlja obrazec SLIKANJE / gledanje. Vendar pa je analiza produktivnega likovnega dela v precejšnji meri tudi analiza produktivne konsumpcije, poustvarjalnega GLEDANJA / slikanja, ker imata oba isto izhodišče, namreč splošno človeško sposobnost naravnega gledanja in s tem tudi podano možnost za aktivno likovno gledanje.

Druga istovetnost med obema, pravi Marx, je, »da se vsaka kaže kot sredstvo druge, da je posredovana od nje, kar se izvaja kot njuna medsebojna odvisnost«.[30] Slikanje ustvarja vnanji predmet, sliko za likovno gledanje. Likovno gledanje ustvarja potrebo po gledanju slike kot notranji predmet, kot smoter za slikanje. »To je gibanje, po katerem se nanašata druga na drugo in se kažeta druga drugi

---

[26] citirano delo, MEID IV, str. 24.
[27] ravno tam.
[28] ravno tam.
[29] ravno tam.
[30] ravno tam.

kot nepogrešljivi, a si vendar ostajata vnanji«.[31] Slika ostaja vnanja tako za SLIKARJA / gledalca kakor za GLEDALCA / slikarja, tako za osebo slikarja kakor za osebo gledalca. Slika je v tem odnosu vnanji vezni člen med ustvarjalnim procesom SLIKANJA / gledanja in poustvarjalnim procesom GLEDANJA / slikanja. Ker je obema vnanja, sta si zato vnanja tudi oba komplementarna procesa slikanja in gledanja. Ta situacija lepo ilustrira Engelsovo ugotovitev, da »pri natančnejšem raziskovanju odkrijemo, da sta oba pola nekega nasprotja . . . prav tako neločljiva drug od drugega, kakor drug drugemu nasprotna in da se kljub vsej nasprotnosti medsebojno prežemata«.[32] Če ne drugje, prav gotovo v osebi slikarja, ki je istočasno tudi gledalec.

Tretja istovetnost je v tem, da produkcija-slikanje ni le komplementarna konsumpciji-gledanju in da konsumpcija-gledanje ni le komplementarna produkciji-slikanju. Vsaka izmed njiju, s tem da poteka, ustvarja ono drugo, tako sebe kot ono drugo. Likovno gledanje najprej opravi akt produkcije v slikanju s tem, da dovrši produkt kot sliko; s tem, da jo razkroji, uniči na njej samostojno obliko stvari, v našem primeru ukine njeno izolacijo, ko sliko spreminja s posredovanjem svetlobe v delovanju živčnega sistema, psihe. Likovno gledanje s pomočjo potrebe po ponavljanju razvije zmožnost, nastalo v prvem aktu slikanja, na stopnjo izvedenosti. V našem primeru mora slikar postati izvedenec za slikanje, kakor mora postati tudi gledalec izveden za likovno gledanje. Po drugi strani pa slikanje producira likovno gledanje, ko ustvarja določen način gledanja slike in s tem možnost likovnega gledanja samega kot potrebe.

To tretjo istovetnost »v ekonomiji velikokrat pojasnjujejo v odnosu med povpraševanjem in ponudbo, med predmeti in potrebami, med potrebami, ki jih je ustvarila družba, in naravnimi potrebami«.[33] Analogno velja tudi za likovno umetnost, ker je nastala kot potreba po likovnem gledanju, ki jo je ustvarila družba, in se razlikuje od potrebe po gledanju narave same na sebi, čeprav je iz nje izšla.

Ob vsem zgornjem je umestna Marxova pripomba, da se pri subjektu »pojavita produkcija in konsumpcija kot momenta enega akta«,[34] torej slikanje in likovno gledanje kot akt enega subjekta, čeprav je ta subjekt lahko enkrat slikar, ki takrat, ko slika, tudi likovno gleda, drugič pa je lahko subjekt gledalec, ki z likovnim gledanjem poustvarja slikanje. V obeh primerih se oba momenta združita v en sam akt. »V družbi pa je odnos producenta do produkta, kakor hitro je ta izdelan, zunanji, in vračanje tega k subjektu je odvisno od njegovega odnosa do drugih individuov . . . Med producenta in produkte stopi distribucija, ki z družbenimi zakoni določi njegov delež v svetu produktov, torej stopi med produkcijo in konsumpcijo«.[35] V likovni produkciji se to lahko dogaja na več nivojih hkrati. Na prvem nivoju npr. tako, da distribucija kot družbeni dejavnik s svojimi mehanizmi gledalcu omogoči ali onemogoči gledanje likovnih produktov; na drugem nivoju se lahko distribucija polasti likovnih produktov kot blaga in določa njihovo tržno vrednost, s tem pa tudi njihovo dostopnost ali nedostopnost za gledalca. Iz

---

[31] ravno tam.
[32] F. Engels, Anti Dühring, str. 267.
[33] K. Marx, Uvod v Očrte kritike politične ekonomije . . ., MEID IV, str. 25.
[34] citirano delo, MEID IV, str. 26.
[35] ravno tam.

prvega in drugega nivoja pa se lahko razvije še tretji, ker oba skupaj določata likovnemu producentu njegovo življenjsko raven ter ga tako čustveno in razumsko povežeta ali ločita od skupnosti, v kateri živi.

Marx poudarja, »da se, če opazujemo produkcijo in konsumpcijo kot dejavnosti enega subjekta ali mnogih individuov, vselej pojavijo momenti procesa, v katerem je produkcija dejansko izhodišče in zatorej tudi prevladujoči moment«.[36] Prav gotovo je za likovnega umetnika likovno ustvarjanje prevladujoči moment in izhodišče procesa, in to prav zaradi tega, ker je njegovo likovno gledanje slike kot nujnost, kot potreba že samo notranji moment njegove produktivne dejavnosti slikanja, ta pa je izhodišče realizacije in zato njen prevladujoči moment. Torej akt, v katerega se spet steka ves proces slikanja in likovnega gledanja slike. »Individuum producira produkt, in se, ko ga konsumira, spet vrača vase, toda kot produktivni individuum in sebe reproducirajoči individuum. Konsumpcija se tako kaže kot moment produkcije«.[37] Slikar slika sliko in se, ko jo ob slikanju gleda, spet vrača vase, kot produktivni individuum, ki producira sliko in kot individuum, ki reproducira samega sebe kot slikarja in gledalca.

LIKOVNA UMETNOST KOT PRODUKCIJA

producent – – – → konsumptivna produkcija – – – → produkt – – – → produktivna konsumpcija – – → konsument

Slikar – – – → SLIKANJE lik. gledanje – – – → SLIKA – – – → LIK. GLEDANJE slikanje – – – → Gledalec

konsumptivna produkcija — produktivna konsumpcija

SLIKAR – – – → slikanje – – – → SLIKA ← – – – lik. gledanje ← – – – GLEDALEC

SLIKANJE:	SLIKA:	GLEDANJE:
A) vizualno zaznavanje	A) materialni produkt	A) vizualno zaznavanje
B) likovno ustvarjanje	B) duhovni produkt	B) likovno branje in poustvarjanje

Videnje slike ali likovno gledanje, ki izhaja iz gledanja notranje podobe, je izhodišče slikanja:

1. gledanje kot naravni proces in naravna sposobnost človeka;
2. iz tega gledanja nastala notranja podoba, ki utemelji potrebo in težnjo po povnanjenju in upredmetenju likovnega videnja, ter subjektivno motivira slikanje in likovno gledanje;
3. slikanje kot produkcija slike, kot povnanjenje in upredmetenje — iz notranje podobe nastale — zamisli v likovnih materialih.

[36] ravno tam.
[37] ravno tam.

Ruski formalizem

ALEŠ ERJAVEC

(v luči analogij in njegove vloge v sodobni francoski strukturalni umetnostni teoriji)

Ruski formalizem se konstituira kot literarno znanstvena smer okrog l. 1915, in sicer v Moskvi kot Moskovski lingvistični krožek (1915—1920), ki je bil pretežno lingvistično usmerjen, in v Petrogradu kot Opojaz (1916), ki se je ukvarjal predvsem z literarno teorijo. Med obema skupinama sicer obstajajo določene razlike, ki pa niso tako bistvene, da bi lahko govorili o dveh ločenih smereh, saj so njuna izhodišča skupna. Ker moj namen ni zgodovinski prikaz pojava »ruskega formalizma«, se bom omejil predvsem na tista dejstva, ki so nujna za oceno njegovega dometa kot celote. To tudi pomeni, da moramo orisati okolje in vplive, ki so bili nujni za konstituiranje izhodišč ruskih formalistov.

Ruski formalizem nastane kot reakcija na dotedanjo normativno, impresionistično in biografsko literarno teorijo v Rusiji ter teorijo simbolizma, ki je prevladujoča umetniška smer v Rusiji na začetku tega stoletja. V svojem odporu do minule poetike in literature se formalizem duhovno in praktično poveže s futurizmom, ki mu služi kot primer in vzor prave literature. Torej se formalizem v svojem prvem obdobju kaže predvsem kot refleksija konkretne literarne smeri. Postavi se ideal zaumnega jezika, dezavtomatizacijska vloga umetnosti, potegne se meja med pogovornim in poetskim jezikom in konstituira se poetika kot intrinsična znanost, usmerjena v prvi vrsti na postopek nastajanja literarnega dela, ki je hkrati tudi nosilec njegove umetniškosti.

V drugem obdobju je formalizem dopolnjen s semantičnimi raziskavami in uveden je koncept evolucije, ki omogoči vključitev vprašanja literarne zgodovine. Korigirane so nekatere začetne teze (zaumni jezik).

V tretjem obdobju ruski formalisti ponovno spremenijo nekatera stališča, tokrat pod vplivom marksizma-leninizma. Posvetijo se sociološkim analizam umetnosti in nadaljujejo Lefovske težnje po razumevanju in interpretaciji umetnosti kot produkcije in literature teorije kot teorije literarne tehnologije (predvsem Opojaz). Hkrati vpeljejo koncept sistema kot strukturalnega ravnovesja (predvsem Tinjanov in Jakobson) ter nadaljujejo proučevanja evolucije, dominante in funkcije. V nasprotju s prejšnjim obdobjem priznajo vlogo družbenih razmer in dejavnosti v literaturi, predvsem pa — in ravno v tem je temeljna razlika glede na prejšnja stališča — priznavajo tudi, da mora biti tudi ta zunanji vpliv predmet literarne znanosti.

Družbene razmere v začetku tridesetih let povzročijo razpad ruskega formalizma.

L. 1926 se v Pragi formira Praški lingvistični krožek, katerega član je tudi R. Jakobson. Praški lingvisti izhajajo po eni strani iz ruskega formalizma, po drugi pa iz Hegla (in prek njega deloma že tudi marksizma) ter iz lastne filozofske tradicije in prek nje iz Herbarta. Za svoj cilj si postavijo literarno raziskovanje, ki naj bi temeljilo na strukturalni in funkcionalni metodi: osnovno izhodišče tako ni več forma, ki je bila značilna za večino formalističnega obdobja, temveč odnos, ki po eni strani določa literarno specifiko, po drugi pa omogoča njeno povezavo z realnostjo, in njun medsebojni vpliv. Na ta način naj bi češki strukturalizem združil vsebinsko estetiko Hegla in formalistično estetiko Herbarta. Sedaj ne gre več za poetiko ali literarno teorijo, temveč za estetiko, ki naj bi z znanstvenimi metodami raziskovala literaturo kot celoto in ne le njen del, kot je to počel ruski formalizem.

Konec štiridesetih let češki strukturalizem zamre, še pred tem pa skuša fenomenološko izhodišče nadomestiti z marksističnim.

V šestdesetih letih razvijajo (ali uporabljajo) ugotovitve in izhodišča ruskega formalizma francoski strukturalisti (v precejšnji meri pod vplivom R. Jakobsona ter del V. Erlicha in T. Todorova).

I. Če se najprej vprašamo po vzrokih za nastanek tako izstopajoče smeri, kot je bil ruski formalizem, vidimo, da je bil njegov nastanek v marsičem odvisen od družbeno zgodovinskih razmer. Rusija je v začetku XX. stoletja doživljala v literaturi vzpon simbolizma, ki ga je začel nadomeščati futurizem. Ker sama ni imela močnejše filozofske tradicije, se je pa po drugi strani v njej razvilo empirično in faktografsko raziskovanje (A. Veselovski, J. Baudouin de Courtenay), tako na področju kulture kot lingvistike, je ruski formalizem lahko tako ostro zavrnil in predvsem zavrgel filozofske, estetske in družbeno zgodovinske predpostavke literature in literarne znanosti. Tako je ruski formalizem lahko konstituiral prvo novejšo poetiko, ki se je skušala utemeljevati le na znanstvenih temeljih, se pravi, je hotela izstopiti iz tiste zastavitve vprašanja o umetnostnem fenomenu (pri formalistih je literatura v mnogočem sinonim za umetnost nasploh), ki je bila navzoča v večjem delu zgodovine in ki je umetnostno problematiko samodejno vključevala v filozofijo, oziroma v njen del — estetiko.

I.1. Deloma je to zasluga A. A. Potebnje, ki je pod vplivom W. Humboldta trdil, da sta poezija in proza lingvistična fenomena, predvsem pa je to radikalno spremembo povzročil nenaden vzpon futurizma v Rusiji (njegove družbene temelje je raziskal že L. Trocki v spisu »Futurizem«), ob katerem se je formalizem hitro uveljavil kot njegova refleksija in teorija. Gre torej za ponovno konstituiranje komplementarne dvojice umetnost — teorija umetnosti, ki jo v novejšem času zasledimo v eksistencializmu, v francoski in ameriški novi kritiki ter tudi v delu francoskega »strukturalizma« (Tel Quel).

Seveda je prišlo med ruskim formalizmom in futurizmom tudi do razhajanj, vendar pa vsaj na začetku formalizem eksplicitno izraža ideje futurizma (zaumni jezik, jezikovne konstrukcije, beseda-reč). Pozneje pride do razcepa ali vsaj oddaljevanja tako med futurizmom in formalizmom kot znotraj samega formalizma, kar je nujna posledica razraščanja in poglabljanja samega formalizma. Vendar pa je očitno, da je ravno futurizem dal tiste prve impulze, ki so pomagali artikulirati

začetne ideje formalistov. Značilna primera te povezanosti sta spisa Šklovskega »Vstajenje besede« (1914) in »Umetnost kot postopek« (1917). Prvi je sinteza futurističnih novosti, drugi pa že išče teoretske temelje teh novosti ter lastnega stališča, ki so v tem primeru kritika A. A. Potebnje in njegove teorije o umetnosti kot mišljenju v slikah. »Brez slike ni umetnosti, posebno ne poezije . . . Poezija je, tako kot proza, predvsem in v glavnem določen način mišljenja in spoznave.« (Potebnja, cit. po Šklovskem, PRF, 81.) Nedvomno je to v mnogočem stališče simbolizma in tako je tudi Potebnja dejansko teoretik simbolizma. Vendar pa vsebuje ideja simbolizma — že pri Potebnji — filozofsko predpostavko, ki je bila tuja futurizmu in tudi formalistom. Že ime »simbolizem« implicira odnos do nečesa, česar simbol je umetnost, gre torej konsekventno, za modificirano mimetično umetnost, ravno futurizem in formalizem pa konstituirata teorijo (in poudarita pretekle primere) zaumnega jezika in sploh umetnosti kot entitete per se, s čimer pa mimetična oblika seveda ni združljiva. Dokler je umetnost mišljenje v podobah, v slikah, in način mišljenja ter spoznave, toliko časa ne moremo govoriti o imanenci besede, saj je ta vedno slika realnosti, njena razpoznava in spoznavanje in modificiran dvojnik realnosti. Zaumni jezik je tako čisti primer imanentnosti umetnosti, saj kaže le še nase. S tega stališča tudi Jakobson tako ostro zavrača soočanje z mislimi v literaturi na račun jezikovnih dejstev (Jakobson, PRF, 108).

Vendar pa vsebuje teorija Potebnje tudi postavko, ki jo je formalizem vsaj na svojem začetku neupravičeno zavrgel. Če je umetnost označena tudi kot »način mišljenja«, to pomeni, da ta oznaka zaradi gnoseoloških predpostavk implicira drugačen način spoznavanja in mišljenja umetnosti. Umetnost je torej predstava, pred-sebe-postavitev irealnega objekta in torej strukturalno preoblikovanje realnosti na imaginaren način ter usmerjeno na pomen, ne pa na resničnost.

K tej misli se v dvajsetih letih povrne tudi formalizem, ko prenese težo proučevanja s postopka na pomen. Konsekvenca poudarjanja samostojnosti in konkretne realnosti umetniškega dela je vztrajanje pri zaumnem jeziku (predvsem Šklovski; Tomaševski ga označi za skrajen primer; podobno tudi Brik, TL, 152) kot popolni osamosvojitvi besede izpod pritiska pomena, v čemer naj bi tudi bil smisel umetnosti. (»Da bi se vrnil občutek življenja, da bi se občutile stvari in bi kamen spet postal kamen, obstaja to, kar se imenuje umetnost. Cilj umetnosti je, da se občutek stvari nudi preko videnja, ne pa prepoznavanja; umetniški postopek je postopek ustvarjanja nenavadnega (ostranenie), stvari, postopek otežene forme«, (»Tiskani tekst ni dejstvo, ampak problem«, Eichenbaum, PRF, 175) »ki potencira težave in čas trajanja percepcije, ker je ta proces v umetnosti sam sebi cilj in mora biti podaljšan. Umetnost je način, da se doživi proces ustvarjanja reči, medtem ko je to, kar je v umetnosti ustvarjeno, drugotnega pomena«. (Šklovski, PRF, 86.) To pomeni, da je v tem oziru zaumni jezik pomemben le zato, ker nudi možnost spremljanja nastajanja pomena, kajti tudi zaumni jezik hoče biti govor (tako kot ostali jezik, ki je že avtomatiziran).

Popolna samostojnost besede pogojuje tudi drugo temeljno misel zgodnjega formalizma, namreč idejo avtomatizacije. Prvotno videnje stvari pomeni, da stopi beseda v ospredje, da jo vidimo kot reč, znova prvič. Skladno s tem je tudi že omenjeno Jakobsonovo zanikanje umetnosti kot oblike mišljenja (besede so reči, ki jih vidimo, slišimo in opazimo, ne pa razumemo — Jakobson, PRF, 108).

I.2. Drugačen vpliv je imela na ruski formalizem teorija Veselovskega. Zanj je bila literatura vsota literarnih proizvodov, ki jih lahko proučujemo neodvisno od avtorja in bralca. Predmet teorije je torej poezija, ne pa pesnik, objektivna zgradba literarnega dela, ne pa pod njim ležeči psihični procesi (Erlich, 12). Takšna stališča Veselovskega gotovo deloma izvirajo iz njegovega kulturološkega stališča, iz katerega izhaja obravnavanje literature kot etnografskega materiala, vsekakor pa so formalistom nudila teoretsko osnovo za eksaktno proučevanje literature, saj so izključevala vsa tista individualna in nepredvidljiva dejstva, ki jih znanost kot generalizacija v tem pogledu ne upošteva. S tem so formalisti sprejeli njegovo antipsiholoigistično usmeritev, poleg tega pa tudi ločitev literature od pisave, kar oboje zajema izraz »slovesnost« (Jakobson, Tel Quel, 41).

I.3. Poleg Potebnje in Veselovskega je bila za nastanek ruskega formalizma odločilna lingvistika (Jakobson in Tinjanov se eksplicitno navezujeta na Saussura), ki je formalistični poetiki nudila metodologijo, kar je formalizem še toliko laže sprejel, saj je lingvistiko razumel kot eksaktno znanost, torej daleč od filozofske spekulacije. Vendar pa je lingvistika ves čas izvajala določeno hegemonijo nad poetiko in se je morala le-ta ves čas boriti za svojo samostojnost, da ne bi postala gola dialektologija in podzvrst lingvistike, s čimer bi tudi literatura postala le dialekt. V tem okviru tudi lahko razumemo Eichenbaumovo razmejitev lingvistike in poetike kot razliko naravoslovne in duhoslovne znanosti (Eichenbaum, PRF, 172). Vendar pa se vpliv lingvistike, predvsem ženevske šole, ne omejuje le na eksplicitne povezave, saj je pravzaprav celotni Moskovski lingvistični krožek lingvistično usmerjen. Negotovost pri ugotavljanju dejanskega vpliva Saussura na formaliste, še povečuje njihov samostojni prispevek idejam tekstualnosti (Baudry, TE, 363), ki so jih ti razvili še pred razvojem lingvistike na tem področju. Vsekakor pa vsebujejo dela formalistov mnoga stališča in izhodišča, ki so eksplicitna pri Saussuru. To velja za tezo o imanentnem značaju jezika, ki je razložljiv iz samega sebe, in za formalistično vztrajanje znotraj literarnega niza, za tezo o vplivu vsake spremembe znotraj sistema na sistem kot celoto (Tinjanovljeva implikacija o stalnem preoblikovanju sistema pod vplivom evolucije in avtomatizacije), zavračanje genetičnega stališča in v povezavi s tem za tezo o imanentnosti jezika/literature, delno razmejitev označenca, označevalca in referenta, pri čemer je le označevalca mogoče eksaktno proučevati. To so le nekatere stične točke formalistov in Saussura, ki so kolikor toliko očitne, čeprav tudi za te ne moremo z gotovostjo trditi, da so v neposredni povezavi, saj gre morda tudi za vpliv Husserla ali Humboldta. Vsekakor pa formalistična delitev jezika na pogovorni in formalni jezik ne izvira iz Saussura, temveč zastavi to ločitev Baudouin de Courtenay (gl. Erlich, 42).

I.4. Med formalisti so bile prisotne tudi ideje Husserla, ki so v mnogočem podobne Saussurovim (G. Špet: »vse izrazne oblike, vključno z jezikom, morajo biti razumljene kot realitete, kot predmeti sui generis«, cit. po Erlichu, 43), kar se pokriva z razumevanjem Šklovskega o besedah kot rečeh. Glede na to, da so o tem vplivu dokumentarno pisali drugod (gl. Dj. Vuković, uvod v Medvedova), se bom omejil le na kratko skico drugih vplivov, ki jih priznavajo sami formalisti.

I.5. Že na Potebnjo sta vplivala Herbart in Humboldt, prvi s tezo o razmerjih, ki so edini objekti ugodja ali neugodja, drugi pa s svojim pojmovanjem univerzalne

znanosti o jeziku in teorijo splošnega simbolizma. Važno vlogo v razvoju formalizma je imela tudi romantična ideja o vlogi novosti ter forme. V tem smislu tudi Eichenbaum interpretira Schillerja: »Ne uživanje« (tragedije) »zaradi sočutja, temveč zaradi forme, v kateri se javlja pri gledalcu . . .« (Gledalec) »od umetnika ne pričakuje čustvovanja samega po sebi, ampak tiste posebne postopke, ki ga izzovejo.« (Eichenbaum, K, 52 in 53.) V podobnem smislu lahko razumemo tudi sklicevanje na Goetheja in njegovo argumentacijo protislovij pri Shakespearu. (Povsem isti argument srečamo tudi pri predstavniku francoske nove kritike P. Daixu, Daix, Nc, 61 in 62.)

Seveda se preko Schillerja formalisti navezujejo tudi na Kanta.

II. Vprašanje filozofske breztemeljnosti ali nereflektiranosti ruskega formalizma je bilo osnova več razprav (V. Erlich, T. Todorov, A. Petrov itd.). Ta breztemeljnost oziroma »naivni pozitivizem« se kaže kot poskus konstituiranja poetike kot znanosti po zgledu in pod vplivom lingvistike ter naravoslovnih znanosti, z izključitvijo splošne teorije. Poetika naj bi določila specifiko umetnosti (literature) glede na druge diskurze, oziroma vsakdanji (pogovorni) ali znanstveni jezik, ki oba kažeta prek sebe. »Poezija je jezik v svoji estetski funkciji. Na ta način predmet literarne znanosti ni literatura, temveč 'literarnost', tisto, kar naredi dano delo za literarno delo. Če hoče znanost o književnosti« (književnost in literatura sta tu — kot tudi v tem spisu — uporabljena kot sinonima, op. A. E.) »postati znanost, mora priznati 'književni postopek' za svojega edinega junaka.« (Jakobson, PRF, 102.)

Literarna znanost (kot sinonim umetnostne teorije sploh, tako kot je tudi poezija sinonim umetnosti, pri čemer pa je ravno poezija sprejeta v smislu poiesis — kot »literarnost« — kot ustvarjalnost, postopek, kar je še en primer za to, kako je šel ruski formalizem mimo svojih filozofskih predpostavk) se lahko konstituira, ko si določi svoj predmet in svoj pristop do njega. Predmet literarne znanosti je literatura, kar samo po sebi ne negira obstoja drugih vidikov literarnega dela, saj ga lahko proučujemo tudi s filozofskega, sociološkega ali psihološkega zornega kota, vendar pa to že ni več stvar literarne znanosti, temveč ustreznih ved — filozofije, psihologije itd. Skoraj petdeset let pozneje določi ta odnos Todorov (Todorov, PP, 241 in QS, 103): znanosti se konstituirajo na osnovi pristopa k predmetu, ne pa glede na ta predmet.

Vendar ima literarna znanost kljub temu prednost pred drugimi znanostmi, v kolikor te proučujejo literaturo, kajti zanje so »književni spomeniki . . . defektni, drugorazredni dokumenti« (Jakobson, PRF, 102), kar pomeni, da literatura *predvsem* pripada literarni znanosti, se pravi, le na področju literarne znanosti se literatura razkrije v svojem bistvu, to bistvo pa je literarnost.

Na ta način postane vprašljivo konstituiranje znanosti glede na metodo, saj se izkaže, da vse znanosti le niso enako upravičene do nekega predmeta, saj literatura »izvorno« ne pripada psihologiji ali sociologiji. To je pravzaprav tudi bilo bistvo upora ruskih formalistov do vnašanja družbenega vpliva ali celo neposredne vzročnosti družbenih razmer v literarno znanost in literaturo. Seveda je res, da že po Jakobsonu predmet literarne znanosti ni literatura, temveč njena literarnost in literarni postopek, vendar pa je tudi ta zavezan literaturi, čeprav govori Jakobson

pozneje tudi o »poetski funkciji izven književnosti« (Jakobson, LP, 294). Konsekvenca te antinomije je lahko le, da se neka znanost (literarna) konstituira tako glede na svoj predmet kot na svojo metodo. Podobno absolutizacijo metode je opazil že Žirmunski: »Za nekatere pripadnike te nove smeri« (Opojaza) »postane formalna metoda edina priznana znanstvena teorija, ne le metoda, temveč popolnoma razvit svetovni nazor . . .« (cit. po Erlich. 76.)

II. 1. V prvem obdobju je specifika literarne znanosti *postopek,* v katerem se pomenska plast zreducira na sredstvo postopka. Tak pristop vsebuje tudi nujnost izključitve psiholoških, družbenih in zgodovinskih dejstev, ki onemogočajo shematsko utrditev odnosov znotraj literarnega dela, poleg tega pa tudi negirajo formalistično stališče o besedi kot reči, kot zaprti strukturi, ki šele s to svojo zaprtostjo lahko pridobi tudi svojo samostojnost. Zaumni jezik ni tako nič naključnega, temveč le dosledno izpeljan ideal, ki se pokriva z vsemi začetnimi in osnovnimi zahtevami ruskega formalizma: ni mišljenje v slikah, de facto negira avtorja, družbenozgodovinski kontekst in sploh vsa za samo literarnost irelevantna in za raziskovanje negotova dejstva. Seveda je zaumni jezik proizvod začetnega formalizma; dejansko pa predstavlja — skupaj s futurističnim kovanjem novih besed — potrditev samostojnega značaja literature. Zaumni jezik je torej res jezik v svoji estetski funkciji, kajti ta funkcija je tudi edina funkcija, ki jo lahko ima. Sedaj pa se zastavlja vprašanje, v čem je ta estetska funkcija in čemu služi. Gre torej za vrednosti, če že ne za vprašanja filozofske antropologije. Vsaj to drugo vprašanje je bilo formalistom tuje. Ko se je pokazalo, da je treba na neki način le utemeljiti vrednosti, je Šklovski to storil s sklicevanjem na eksperimentalno psihologijo in teorijo ugodja. Za ruski formalizem lahko rečemo isto, kar je rekla J. Kristeva za francoski strukturalizem: ne more nam znotraj svoje teorije razložiti, zakaj sploh beremo literaturo (Kristeva, P, 123). Vendar pa gre tu pravzaprav za dve vprašanji: prvo, ki ga postavlja Kristeva, in drugo, ki se tiče vrednosti literarnega dela, kajti ni nujno, da sta obe vedno tudi povezani. (Pri tem bom zanemaril sicer bistveno vprašanje, ali je vrednost v delu samem, ali je odvisna od bralca, ali pa od obeh.)

Jakubinski govori o imanentni vrednosti pesniškega jezika (Jakubinski, PRF, 137) v nasprotju z operativno vrednostjo pogovornega jezika. Pesniški jezik kaže le nase, pogovorni pa prek sebe. Tomaševski v to drugo skupino uvrsti še znanstveni jezik (Tomaševski, PRF, 183). Na tem izhodišču razvije Jakubinski tezo o sovpadanju smisla in zvoka v poeziji, kar bi lahko ustrezalo stari delitvi na vsebino in formo. (Kot je znano, ruski formalisti ne priznavajo dihotomije forme in vsebine, temveč ju nadomestijo z materialom in postopkom, pri čemer zajema material že tudi fabulo, organizacijski princip in formo. Petrov, PRF, 25.) To pa dejansko pomeni, kot ugotavlja tudi francoska strukturalna poetika, izničenje vsebine na račun forme (Todorov, PP, 36). Vendar pa ta kritika ne velja več za zrelo obdobje ruskega formalizma, ko material in postopek nista več dva elementa, temveč dva zaporedna procesa. (»Tudi material je konstruktivni moment.« Tinjanov, PRF, 195.) Obe obliki jezika — pogovorni (praktični) in pisani (predvsem literarni), — prehajata druga v drugo, kar je tudi osnova književne evolucije. To prehajanje označuje tako osmoza med pogovornim in pisanim jezikom kot tudi med književnim (literarnim) jezikom in drugimi oblikami pisane besede. Na

ta način ni mogoče določiti neke jasne meje med pogovornim in literarnim jezikom, saj ves čas sovpadata ter prehajata drug v drugega, kar tudi onemogoča splošno veljavno definicijo literature. Konsekventno se *literarni postopek* formalistom spet pokaže kot edini predmet literarne znanosti, saj je samo ta zares imanenten literaturi.

Kvaliteto literarnega dela določa njegova vloga v razvoju in njegova novost, kar lahko v drugačni zastavitvi srečamo tudi pri Tel Quelu, namreč v težnji po prevrednotenju zgodovine književnosti, le s to razliko, da je to stališče pri formalistih še nereflektirano, kajti tudi sami brez argumentacije sprejemajo prejšnje literarne ocene. To pa velja le za izstopajoče in splošno priznane pisce (Gogolj, Tolstoj), ne pa tudi za vrsto dotlej nepomembnih avtorjev, ki so po njihovem mnenju navkljub svoji »estetski« šibkosti odločilno vplivali na nadaljnji razvoj literature. Isto velja tudi za mejne žanre in elemente, ki so vstopili v literaturo iz »življenja«, vendar s to omejitvijo, da so predstavljali le gradivo, medtem ko so mejni žanri vplivali tudi s svojim postopkom.

Literarno vrednost vidijo formalisti v kvalitativni razliki v odnosu do realnosti (kreativna deformacija), do jezika (deformacija obstoječe jezikovne rabe) in do literarne dinamike (odstop od prevladujočih umetniških norm) (Erlich, 220 in po njem Kristeva, S, 177). Vendar pa to še ni opredelitev na filozofski ravni, ki so jo formalisti zavračali, ki pa se jim je kljub temu nereflektirano vključila — v tem primeru v obliki Kantovega brezinteresnega ugodja in smotrnosti brez smotra (Žirmunski, PRF, 322). Ob tem je osnovna estetska kategorija ostala »lepo« (Tinjanov, PRF, 274), ki v povezavi z »igro« edino lahko utemelji formalistično estetiko. Ta nezadostnost ruskega formalizma temelji v očitnem vzroku: poetika je ločena od estetike kot znanost od filozofije. V tem pogledu je tudi upravičena oznaka ruskega formalizma kot »naivnega pozitivizma«, kajti formalisti so v tem obdobju tudi vztrajali pri popolni ločenosti znanosti od kakršnekoli družbene pogojenosti ter splošne teorije, in ne le pri osredotočenosti na literaturo in njeno specifiko. Vse do začetka dvajsetih let formalisti niso priznavali filozofskih predpostavk svojega dela, zaradi česar tudi niso mogli razmejiti poetike od estetike. To razliko pozneje definira Todorov: predmet poetike je struktura, predmet estetike pa vrednost (Todorov, QS, 168).

Druga nezadostnost formalizma je v formalistični uvedbi literarne evolucije, ki v povezavi s poudarjanjem stalnih vplivov in izvenknjiževnih nizov omogoča le najširše lingvistične definicije (»Književnost je dinamična govorna konstrukcija«, Tinjanov, PRF, 274), se pravi, da književnost nima trajne literarne vrednosti. »S stališča ene dobe, sistema, se ocenjujejo vrednosti druge dobe. Samo ocenjevanje se mora pri tem odreči svoji subjektivni noti, zaradi česar se mora 'vrednost' tega ali onega književnega pojava tolmačiti kot 'evolutivni značaj ali karakteristika'.« Tinjanov, PRF, 288.)

Ta vrednostni relativizem izhaja iz same zastavitve poetike, ki očitno uspešno deluje znotraj svojega prostora, se pa izkaže za nezadostno, kakor hitro iz njega izstopi v filozofijo in družbeni kontekst. Gre torej za poskus izničenja filozofije, kot ga zasledimo pri pozitivizmu in ki vsebuje iste slabosti in nereflektiranosti. Tej napaki se je v večji meri uspešno izognila poznejša strukturalna poetika.

Vprašanje estetske vrednosti umetniškega dela ponovno obudi češki strukturalizem. Pri tem se sicer v precejšnji meri opira na ideje ruskega formalizma, saj ravno tako trdi, da v literarnem delu prevladuje estetska vrednota nad drugimi, se pravi, znova gre za dominanto »estetske« funkcije, kot to določa Jakobson (»... poetska funkcija je dominantna in določujoča funkcija verbalne umetnosti«; Jakobson, LP, 294). Iste ideje zasledimo tudi v razumevanju estetske norme, ki po Mukařovskemu v nasprotju z drugimi ni usmerjena k nobenemu praktičnemu cilju, ampak služi le temu, da se zavemo deformacije umetniške tradicije (Mukařovský, S, 194—5) — torej značilno stališče formalistov, le da je postavljeno v bolj filozofski okvir. Ob tem je treba pripomniti, da vključuje češki strukturalizem v umetniško delo tudi druge norme (etične, politične in socialne), katerih celota, se pravi celota izvenestetskih *vrednot,* tvori umetniškost nekega dela (Kalivoda, 30 in 35). S tem pa estetska vrednota še ni argumentirana, saj se razblini v izvenestetske vrednosti konkretnega dela, kajti čeprav je označena kot *odnos,* ta odnos ni argumentiran, ker bi moral poseči izven estetike.

Češki strukturalizem najde rešitev v postavitvi estetske norme v antropološko organizacijo človeka, »... ki je skupna vsem ljudem, ne glede na čas, mesto in družbeno ureditev« (Mukařovský, S, 197). Očitno gre tu za aplikacijo Marxovega pojma človekovega bistva na umetnost kot izraz tega bistva. Mislim, da v tej točki češki strukturalizem presega tudi sodobno francosko strukturalistično umetnostno teorijo, kar velja v določeni meri tudi za njegovo zanikovanje lepega kot bistvenega atributa umetnosti. Vendar pa je ob tem vprašljivo, če je s tem estetika res postala znanstvena disciplina (Kalivoda, 26). Pojasnimo to z opombo, da razumemo estetiko kot del filozofije, poetiko pa v podobnem smislu, kot jo opredeljuje Todorov, kot »raziskovanje lastnosti literarnega diskurza« (Todorov, PP, 44).

Jasno je, da sta poetika in estetika v nujni povezavi, čeprav ne v taki, kot jo razume Todorov: »... lahko bi preprosto rekli, da je vprašanje« (literarne vrednosti) »možno zastaviti šele mnogo pozneje, da ni treba začeti s koncem, še preden so bili storjeni prvi koraki.« (Todorov, QS, 161). Todorov tu ponavlja tezo ruskega formalizma o primatu deskripcije, hkrati pa tudi nujno postavlja odločilno vprašanje vrednosti, ki naj bi sledila deskripciji, pri čemer pa razume vrednost predvsem v smislu lepega in pade v tem pogledu pod raven češkega strukturalizma. Vendar pa je to stališče dvoumno: lahko ga razumemo kot težnjo po preraščanju poetike v estetiko ali pa kot vključevanje vprašanja vrednosti (torej tudi predmeta estetike) v poetiko, ki naj bi bilo ravno tako razrešljivo z metodami eksaktne znanosti. Nekatere ugotovitve sodobnega strukturalizma potrjujejo to drugo možnost. Ob tem bi pripomnil le še to, da nista niti ruski formalizem niti francoska strukturalna poetika uspela povsem izključiti genetičnega stališča, razen v primeru povsem konkretnih literarnih analiz, niti ni uspel poskus enakovrednega pristopa (filozofskega, psihoanalitičnega, sociološkega itd.) h konkretnemu literarnemu delu (prim. Barthesov »S/Z«).

Češki strukturalizem razume umetniški postopek kot estetsko formiranje zunajestetskega pomena (podobno kot že ruski formalisti). Zunajestetske komponente naj bi potem odvezovale umetnost njene praktične uporabnosti (Kalivoda, 26—7). Gibalo razvoja umetnosti pa ni več avtomatizacija v literarnem smislu kot

pri formalistih, temveč samopostavljanje človeškega ideala. Drugače povedano, človek ustvarja in sprejema umetnost zato, da bi mu razkrila njegove (neuresničene) želje, in tako je estetski ideal dejansko zakrit človeški ideal. Pri tem življenjska in družbena dejstva ves čas pomlajajo umetnost. Vprašanje je, v kolikšni meri je to stališče Praškega lingvističnega kroga in Mukařovskega, in ne le stališče Kalivode.

III. Literarna evolucija omogoča dinamično pojmovanje literarnega dela. To pomeni, da literarno delo ni enotna, homogena in statična celota, ni simetrija in harmonija, temveč je, nasprotno, v svoji notranjosti in zunanjosti (glede na druga literarna dela in izvenknjiževne nize) dinamizirana, je torej rezultat zapletene borbe različnih oblikovalnih elementov. Ti elementi niso koeksistentni in ne »odgovarjajo« enostavno eden drugemu, marveč se, v odvisnosti od splošnega značaja stila, ta ali oni element izloči, oziroma prevlada nad drugimi in dobi tako značaj prevladujoče dominante. »Dinamična forma literarnega dela se odraža v pojmu konstruktivnega principa, to pomeni s poudarjanjem ene skupine dejavnikov na račun drugih, pri čemer poudarjeni dejavnik podreja ostale. Umetnost je tok, ki vedno živi od te borbe dejavnikov.« (Tinjanov, PRF, 197.) Umetniško delo je kompromis, ne pa skladnost, kar znova zavrača tudi harmonijo forme in vsebine, poleg tega pa — podobno kot že romantika — poudarja odločilno vlogo novosti.

Teorija književne evolucije vključuje vse osnovne ideje ruskega formalizma: postopek kot edini junak literarne znanosti je izstopil iz posamičnega dela v zgodovinsko perspektivo literature kot celote; konstruktivni princip se v zgodovini literature ves čas spreminja, ves čas spreminja vlogo in prostor (». . . to pomeni, da v pravem pomenu ni književnega predmeta, temveč da obstaja le neka književna funkcija, ki lahko izmenično zaseda ali zapušča katerikoli predmet pisanja«; Genette, Strukturalizam, 120), kajti dominanta se prenaša z enega konstrukcijskega elementa na drugega, s čimer se ukinja avtomatizacija: če se izgubi občutek medsebojnega delovanja dejavnikov, se briše dejstvo umetnosti, umetnost se avtomatizira (Tinjanov, PRF, 197). Dominanta lahko nastane iz kateregakoli književnega ali izvenknjiževnega elementa; znotraj književnosti so takšne osnove arhaizmi, parodija, groteska, izvenknjiževni pa pisma, časopisni članki, trivialna književnost ter pogovorni jezik. Ti elementi služijo za osnovo postopku (delna izjema je pogovorni jezik), ki preoblikuje gradivo, ki se v tem aktu podredi zakonom književnosti.

Glede na to, da je tako pojmovano literarno delo dinamična konstrukcija, v kateri so elementi medsebojno povezani in delujejo skupaj, določi Tinjanov odnos nekega elementa literarnega dela do dela kot celote in drugih elementov znotraj dela (konstruktivna funkcija) ter do podobnih elementov drugih del (književna funkcija). Podobno opredeli Jakobson odnos pesniškega jezika neke dobe do pesniške tradicije, praktičnega jezika sedanjosti ter do pesniške tendence, ki je bila predhodna danemu pojavu (Jakobson, PRF, 96). (Pri tem je treba raziskavo podvojiti; kot ugotavlja J.-L. Houdebine (TE, 272) je tudi referencialni jezik (pogovorni jezik) dinamičen, strukturiran in razcepljen, torej golo sklicevanje na »pogovorni jezik« tudi pomeni nereflektirano ideologiziranje.)

Na ta način je omogočeno proučevanje elementov dela na sinhronični in diahronični ravni, pri čemer zajema sinhronična ». . . ne le književno produkcijo kateregakoli danega stadija, temveč tudi tisti del književne tradicije, ki je za ta stadij ostal življenjskega pomena ali pa je v njem znova oživljen« (Jakobson, LP, 288). Ali kot pravita Tinjanov in Jakobson (l. 1929): »Pojem sinhronega sistema se ne pokriva z naivnim pojmom književne epohe, ker je sestavljen ne le iz umetniških del, ki so si medsebojno časovno bližja, ampak tudi iz del, ki so vključena v sistem iz tujih literatur in iz predhodnih dob.« (Jakobson in Tinjanov, PRF, 365.) Podobno trdi pozneje tudi Genette: Cervantes je sodobnik Kafke (Strukturalizam, 132) in tudi Tel Quel, le da ta vključi v tako razumljeno sodobnost tudi izvenliterarne nize, predvsem znanost (Tel Quel, TE, 389). Ta dinamika se pri ruskem formalizmu ne omejuje le na formalne funkcije, temveč tudi na like (junake), vendar pa tu ne gre za neko psihološko dinamiko, ki je za formaliste nebistvena in ne prenese znanstvene raziskave, temveč za poudarjanje odvisnosti dinamike likov in dogajanja od principa konstrukcije. Torej ne gre za dinamiko, ki bi bila referencialna realnosti, temveč takšno, ki je podrejena celoti literarnega dela, v kateri posamezne neskladnosti niso bistvene.

Vendar pa moramo tu ločiti dve vrsti dinamike. V začetnem obdobju gre formalistom za poudarjanje odvisnosti dogajanja od postopka, pri čemer postopek ni le nosilec literarnosti, temveč tudi nosilec pomena, tako da naj bi bil namen celotnega dela le predočiti te postopke, se pravi poudariti postopek nastajanja dela.

Postopek ustvarjanja (da uporabimo ta neformalistični termin), naj bi kazal le samega sebe, ne pa neki pomen, ki bi ga ustvarjal. Ob vsem tem se seveda postavi vprašanje, čemu takšno delo sploh služi. Kot je bilo navedeno v I. delu tega spisa, naj bi bil odgovor v ugodju in igri. Pozneje se ta dinamika prenese na pomenske elemente (razumljene v bolj strukturalnem smislu), pri čemer je ta dinamika navzoča tako znotraj posamičnega dela kot znotraj literature, kasneje pa tudi znotraj »sistema sistemov«, kot ga zastavita Jakobson in Tinjanov. Literarno delo je dinamično, tako kot je dinamična tudi evolucija, ki je večna negacija preteklosti in stalen odpor do dominante (Brik, TL, 147) in prelomljena črta, skok in zamenjava (Tinjanov, PRF, 268—9). ». . . Nov pojav zamenjuje starega, mu prevzame mesto in čeprav ni nadaljnja faza razvoja starega, je vseeno njegova zamenjava . . . Ista stvar je tudi s književnostjo.« (Tinjanov, PRF, 269.) Če se za trenutek osredotočimo na začetek citata, vidimo, da Tinjanov (in tudi drugi formalisti) ne govori o evoluciji kot napredku, temveč le o stalni menjavi, ki je sicer znotraj zgodovine, ni pa tudi teleološka. Nova umetnost ni antiteza prejšnje, ampak njena reorganizacija, »premestitev starih elementov« (Tinjanov, cit. po Erlichu, 226). V tem pogledu jim Medvedov upravičeno očita nerazumevanje pojma evolucije (Medvedov, 246). Tudi na tem mestu lahko ugotovimo stično točko s strukturalno lingvistiko ter s Foucaultovo arheologijo védenja. Evolucija je torej zamenjava (ali bolje premestitev), ne pa razvoj. Vendar pa ta zamenjava ne poteka več mirno, kot je mislila klasična literarna zgodovina, temveč revolucionarno, v skokih in s prekinitvami, ali kot pravi Šklovski, od strica do nečaka, ne pa z očeta na sina — takšno dedovanje je le epigonstvo (Tinjanov, PRF, 269).

Literarna dinamika je podrejena celoti literarnega dela. V tem smislu ima konstruktivni princip zares prevladujočo vlogo. Ob tem pa se je treba spomniti

na osnovno izhodišče formalistov, da namreč literatura spreminja le formo oziroma postopek, medtem ko ostaja vsebina (zaplet itd.) bolj ali manj ista. Vendar pa morajo obstajati neki vzroki, ki povzročijo, da se določen princip avtomatizira in da nastopi novi. Po Tinjanovu so vzroki sprememb malenkosti, ki se vrinejo na prazna in iztrošena (avtomatizirana) mesta, kar pa opredeljuje vzroke evolucije le per negationem, kot to ugotavljata že P. Medvedov in sopotnik formalistov V. Žirmunski (ki postavi vzroke teh sprememb v celotno duhovno kulturo).

V spisu Jakobsona in Tinjanova tudi najdemo idejo o gonilu literarne evolucije: »Konkretni problem smeri ali vsaj izbrane dominante ne more biti razrešen brez raziskovanja odnosa med književnimi nizi in drugimi družbenimi nizi.« (Jakobson in Tinjanov, PRF, 366.) To torej pomeni, da naloga poetike ne more biti proučevanje vzrokov sprememb ali celo postavljanje nekega cilja zgodovini literature, ker to ne sodi na njeno področje. Gre znova za strogo »znanstveni« pristop k literaturi, ki naj bi bil prost ideoloških in filozofskih predpostavk in ki si kot tak ne more zastavljati vprašanja smotra in napredka.

Širše opredeljuje vzroke sprememb Mukařovský: »Vsaka sprememba v umetniški zgradbi je povzročena od zunaj, ali neposredno pod vplivom družbene spremembe ali posredno pod vplivom razvoja na enem od vzporednih področij kulture, kot so znanost, ekonomija, politika, jezik itd. Vendar pa sta način odgovora na zunanji izziv in forma, ki jo spodbudi, odvisna od dejavnikov, ki so lastni umetniški zgradbi.« (cit. po Erlichu, 224.) Mukařovský izpelje tezo Tinjanova in Jakobsona o vključevanju literarnega sistema v »sistem sistemov«, kjer vlada medsebojna pogojenost. Ob vsem tem je aktualna ugotovitev Sollersa, da je »... slovničnost nekega teksta lahko zelo 'normalna' ... in izraža navkljub temu subverzivno pisavo in obratno ...« (Sollers, TE, 369), ki interferira s problemom sprememb v evoluciji. Tega vprašanja na tem mestu ne bi načenjal.

IV. Omenili smo že, da ruski formalisti negirajo vlogo avtorja literarnega dela kot ustvarjalca. Te trditve sicer ne smemo popolnoma posplošiti, saj nekateri (Tomaševski, TL, 269) izrecno govorijo o umetniškem talentu avtorja, ki nas prisili, da se podredimo njegovim čustvenim smernicam, kar povzroči, da je delo bolj prepričljivo. Tomaševski govori celo o »geniju« (Tomaševski, TL, 306) kot nosilcu evolucijskih sprememb v nasprotju z epigoni, ki le ponavljajo že ustaljene literarne postopke. Vendar pa se na splošno lahko strinjamo z Medvedovom (Medvedov, 94), ko očita formalistom, da se pri njih delo ustvarja samo, ali kot pravi Brik: »Vse, kar piše poet, je pomembno kot njegov prispevek k skupnemu delu, popolnoma brezpomembno pa kot izraz njegovega 'jaza'.« (Brik, T, 7.) V to shemo se z drugega zornega kota vključuje tudi Jakobsonovo vztrajanje pri neodgovornosti pisca: »Pripisovati pesniku ideje in čustva je ravno tako absurdno, kot obnašanje srednjeveške publike, ki je pretepla igralca, ki je igral Judeža ...« (Jakobson, PRF, 108), in torej ni neposredne zveze med mislimi, izraženimi v delu, in mislimi (ali stališči) avtorja, se pravi, da je literarni pomen kvečjemu deformirana realnost. »Ideje so kakor barve na platnu: sredstva za doseganje cilja, ki so dejavna v umetniški celovitosti, ki jo imenujemo forma.« (Wellek, 45.)

Anonimnost pisca ima tako korenine v formalistični kritiki psihologizma (kar vodi nazaj k Veselovskemu) ter v težnji po eksaktnem proučevanju literature, ki

ne more vključevati psihologije in dejavnosti pisca, saj bi tako proučevala nepreverljivo gradivo, predvsem pa bi s tem izstopila iz svojega strogo literarnega niza.

»Konstruktivna funkcija, povezanost elementov v delu, pretvarja 'avtorjev namen' v ferment in nič več. 'Ustvarjalna svoboda' je optimistična parola, ki pa ne odgovarja stvarnosti in odstopa mesto 'ustvarjalni nujnosti'.« (Tinjanov, PRF, 296—7.) Podobno trdi tudi Genette: »Osebna tematika predstavlja le izbor med možnostmi, ki jih nudi skupna topika;« (zakladnica vsebin in oblik, ki predstavljajo skupno blaginjo in nasledstvo kulture.) (Genette, Strukturalizam, 129), le da razume Genette svobodo ustvarjalnosti (ali izbire) širše, se pa vseeno v precejšnji meri navezuje na Tinjanova (»doba izbira material«). Vrh doseže determinizem pri Briku: gre za poznavanje ». . . zakonov produkcije, namesto 'mističnega' pronikanja v 'tajne ustvarjanja' . . .« in . . . »veliki poet ne razkriva sebe, ampak samo izpolnjuje družbeno naročilo« (Brik, T, 7). B. Arvatov pa sploh zanika kakršnokoli razliko med literarno in blagovno produkcijo (Erlich, 90). Gre torej res skoraj za mehaniko, prenešeno na področje literature in pozneje tudi družbe. Literarna evolucija poteka po samodejnih zakonih, ki so zakoni determinizma in s katerimi je kategorija svobode ali ustvarjalnosti povsem nezdružljiva — vsaj znotraj literarnega niza. Sama po sebi se postavlja svojevrstna paralela z diskontinuiteto, kot jo postavlja francoska epistemologija, le da gre pri formalistih za razmejitev in ločitev med različnimi pristopi, ki so zaradi epistemoloških vzrokov nezdružljivi znotraj celovite znanosti. To idejo nakazuje že l. 1914 v »Vstajenju besede« Šklovski, ko zanika kakršnokoli vrednost »plemenitosti« (ali humanosti) v literaturi (Šklovski, 16), kar postane pozneje tudi metodološka zahteva. Čeprav se literatura poveže z drugimi nizi znotraj sistema sistemov, ostane gonilo njene dinamike še vedno zunaj nje, kajti takšne svobode ne more zajeti. Tako ostaja najizrazitejši rezultat teh predpostavk ravno Brikova ugotovitev, kako bi bil Onjegin napisan tudi brez Puškina, kot bi bila Amerika odkrita brez Kolumba (Brik, T, 7).

Takšno vnašanje izhodišč naravoslovnih znanosti in njihovo prenašanje z enega področja dejavnosti (ali realnosti) na drugo, je delno preseženo pri poznejši strukturalni poetiki, vendar pa se tu to vprašanje postavlja v oklepaj in njegovo reševanje v prihodnost. S tem se znova vračamo k razmerju med genezo in deskripcijo, ki ostaja eno ključnih šibkih točk formalistične in predvsem poznejše strukturalne poetike. Obema gre predvsem za deskripcijo, kar je bilo sicer zgodovinsko opravičljivo (»To, kar se je v začetku 19. stoletja imenovalo »poetika«, je predstavljalo mešanico obče in normativne poetike. Pravila so se ne le opisovala, temveč tudi predpisovala.«) (Tomaševski, TK, 8.) Deskripcija je sedaj inavgurirana kot edina znanstvena metoda literarne znanosti, ki edina lahko nudi trajne ugotovitve. To je »naivni pozitivizem« ruskih formalistov, ki so se sicer zavedali delne relativnosti stališč: ». . . za edini avtentični realizem bom razglasil tistega, v katerem sem bil vzgojen« (Jakobson, TL, 103), se pravi, da je pojem »realizma« ideološki pojem, ki se sicer veže na literarno gibanje minulega stoletja, hkrati pa tudi (in v tem naj bi bila njegova neupravičenost) na določen stil pisanja, ki naj bi bil »resničnejši« in bi bolj ustrezal realnosti. To ugotovitev so formalisti po eni strani absolutizirali, po drugi pa je niso tudi posplošili na svojo znanost. To

stori šele Eichenbaum (»Teorija formalne metode«, 1925), ko interpretira formalizem na način naravoslovnih znanosti in njihovega razvoja prek napak k resnici. Geneza in deskripcija naj bi pripadali dvema različnima znanostima, pri čemer ima primat deskripcija, ki predstavlja prvo in osnovno nalogo in ki šele omogoča genetičen pristop. Takšen opis funkcij znotraj dela ali niza (kajti »sistem sistemov« ostane pri formalistih neuresničen program) utemeljuje dejstvo, da je gol opis možen le na sinhronični ravni, ki sicer vključuje tudi tradicijo in druge nize, vseeno pa predstavlja nadvlado sinhronije nad diahronijo v modificiranem Saussurovem smislu, kar velja ravno tako za Todorova ali Genetta: »Raziskava sestave nujno ne *izključuje* raziskave geneze ali sorodnosti: minimalni program strukturalizma je, da je pred njimi in jih *upravlja*.« (Genette, Strukturalizam, 125). Sicer pa takšno delo zaradi svoje specializirane parcialne raziskave že načeloma ne more zajeti historičnosti, če pa že jo, zajame le njen ozek del. Najbrž ni naključje, da tudi Šklovski uporablja primer šaha za ponazoritev svojih analiz.

V. »Geneza lahko raztolmači poreklo — nič več, za poetiko pa je pomembna razlaga književne funkcije.« (Eichenbaum, K, 21.) Ta trditev sovpada z delitvijo na estetiko in poetiko, kot jo zastavlja Todorov, saj ostaja predmet poetike analiza literarnega dela, predmet estetike pa njegova vrednost, medtem ko njegovo specifiko odkriva že poetika sama (kot literarnost). To pa pomeni, da takšna zastavitev tudi samo filozofijo vključuje v znanost, jo negira kot tako in nas sili, da ponovno premislimo bistvene razlike formalizma in strukturalizma glede na marksizem, saj se le-te pojavljajo na neki fundamentalni ravni in njih nepoznavanje lahko povzroči le sinkretizem stališč.

To, kar velja za razmerje znanosti in filozofije, velja znotraj te zastavitve tudi za odnos geneze in deskripcije, kjer se lastna geneza posredno venomer vključuje v teorijo in jo lahko ukine le popolna simbolizacija konkretnih študij. V primeru formalistov to pomeni, da niti znanost in filozofija niti geneza in deskripcija niso povsem ločljive niti zvedljive druga na drugo. Rešitev je tako le v reflektiranosti lastnih drugovrstnih predpostavk, kot to velja za strukturalno poetiko — vsaj v večji meri.

Negacija avtorja, ki je bila eden od vzrokov determinizma ruskih formalistov, je povzročila tudi negacijo ustvarjalnosti v smislu poiesis, saj se je celotna ustvarjalnost zreducirala na techné. Skladno s tem je tudi Brik lahko zapisal: »'Opojaz' pomaga proletarskemu ustvarjanju ... z natančnimi tehničnimi poznavanji postopkov sodobnega pesniškega ustvarjanja.« (Brik, T, 7).

S tem, ko izgubi umetnost svojo mistiko ustvarjalnosti, postane del produkcije, ki jo je možno usmerjati, nadzorovati in se sploh z njo okoriščati, tako kot z vsako produkcijo — toda (in te konsekvence Brik ni upošteval), *šele* ko je možna kot produkcija že uveljavljenega in že spoznanega — torej kot že staro.

VI. Odnos med življenjem in literaturo so formalisti reševali na več načinov, nekatere smo že omenili: povezava literature s tradicijo, z jezikom, duhovno kulturo ali govorom kot zvezo med življenjem in literaturo (Tinjanov, PRF, 267) ter končno Jakobson in Tinjanov z njunim sistemom sistemov, kjer je literatura določena le kot posamezen sistem, ki pa ima svoje imanentne zakonitosti.

Proučevanje sosednjih nizov se omejuje le na najbližje, kajti drugi in oddaljenejši nizi ne prenesejo eksaktne analize, saj z njihovo oddaljenostjo geometrično upada njihova znanstvena preverljivost in točnost. Na ta način je iz literarne znanosti izključeno tudi proučevanje vpliva družbenih sprememb na literaturo, kajti njen predmet je vedno le pisana beseda, ne pa tudi družbena akcija. (To nezadostnost dopolni že Mukařovský.) Formalisti stalno poudarjajo razhajanje družbenega razvoja in literarnih sprememb, pri čemer je očitna paralela z Marxovo in Engelsovo delno samostojnostjo nadgradnje. S tega stališča Eichenbaum odgovarja Trockemu na očitek, da niso formalisti niti z besedo zabeležili revolucije (Eichenbaum, K, 131), najpopolneje pa določi ta odnos Tinjanov: »Evolucija konstruktivne funkcije poteka hitro, evolucija književne funkcije iz dobe v dobo, funkcija celotnega književnega niza glede na sosednje nize pa v vekih.« (Tinjanov, PRF, 295.)

Ruskemu formalizmu gre za dve osnovni zahtevi: poetika ima za svoj predmet literarnost literature, torej specifičen vidik literature, ki sam po sebi ne izključuje drugih zornih kotov (drugih znanosti), vendar pa ti zanjo niso pomembni, niti ne smejo biti odločilni. Poetika torej odkriva predvsem, kako je neko delo narejeno, pri čemer pa mora biti osvobojena vseh ideoloških zahtev. Kot je znano, je ta težnja povzročila nereflektirano sprejemanje taistih ideoloških ali filozofskih predpostavk (prim. Lunačarski, Todorov).

Formalisti se v dvajsetih letih povsem zavedajo družbenih implikacij literature in njene družbene odvisnosti, vendar obenem zavračajo takšno preusmeritev poetike, kajti »analiza dela s stališča razredne ideologije jemlje znanstvenost« (Eichenbaum, PRF, 306). Gre torej za poskus konstituirati poetiko znotraj sistema sistemov znanosti. Vprašanje je, v kolikšni meri je takšno razumevanje literature znanosti pogojeno s pojmovanjem umetnosti kot igre (Eichenbaum, cit. po Medvedovu, 222), na kar se dejansko zreducira začetno formalistično razumevanje literarnosti kot postopka, ki pa hkrati ta postopek ontologizira. Ko postane tako postopek (realizacija forme) edina lastnost, oziroma bistvo umetnosti, postane konsekventno forma edina lastnost umetnosti, in tako v tem pogledu velja kritika poznejše francoske strukturalne poetike, češ da so formalisti delo raztopili v formi.

Odnos umetnosti (literature) do realnosti (življenja in družbe) je navzoč tudi pri češkem strukturalizmu. Pri Mukařovskem ima odločilno vlogo funkcija, »ki je zgodovinsko spremenljiva struktura sil, ki uravnavajo celoten človekov odnos do resničnosti« (cit. po Güntherju, S, 1002). Na ta način so funkcije zastavljene kot odnos med subjektom in objektom (realnostjo), pri čemer pa je odločilnega pomena (za umetnost) estetska funkcija, ki edina »omogoča človeku, da se postavlja nasproti vesoljnemu svetu kot tujec . . .« (cit. po Güntherju, S, 1013), kar je znana ideja Šklovskega o dezavtomatizacijski vlogi umetnosti. Vendar pa: »Nekateri že kar programatično razglašajo in umetniško *uresničujejo* (podčrtal A. E.) premoč estetske funkcije (prim. npr. larpurlartizem simbolističnega in dekadentnega pesništva) . . .« (cit. po Güntherju, S, 1009). Estetska funkcija je postavljena v poseben položaj, saj šele ta pravzaprav konstituira umetnost kot umetnost, je tista differentia specifica umetnosti, hkrati pa je preko estetske norme (ki je uresničena z uresničenjem same estetske funkcije) zavezana bistvu človeka (Muka-

řovský, S, 197). Obenem pa je larpurlartizem (kot uresničenje prevlade estetske funkcije) označen kot tista smer, ki je poudarila in realizirala v večji meri kot druge specifičnosti umetnosti, se pravi njeno umetniškost, kar pa bi lahko spet pomenilo formalizem, saj estetska funkcija nima več toliko značaja odnosa kot delu imanentnega atributa. To zastavitev rešuje koncept umetniškega dela kot spleta estetskih in zunajestetskih elementov, ki je funkcionalno spremenljiv in lahko v različnih kontekstih poudarja različne funkcije dela, ki se lahko tudi spreminjajo druge v druge. Vendar pa navedeni primer predpostavlja odločujočo vlogo estetskih elementov, katerih vloga ni z ničimer omejena (v tem primeru bi morali celo govoriti o harmoniji forme in vsebine), da bi estetska funkcija lahko izpodrinila druge. Takšna razlaga je sicer zanikana (Kalivoda, 31—3), saj je po drugi strani estetska funkcija tista sila, ki iztrga druge iz življenjskega konteksta ter jih preoblikuje v estetsko delo, kar pa je le modifikacija literarnega postopka pri formalistih. Ob tem še pripomnimo, da pomen estetske funkcije ni zadovoljivo argumentiran, saj le-ta, ostaja po eni strani samovoljno določena kot pomočnica drugim funkcijam, po drugi pa zavezana bistvu človeka kot dezavtomatizacijska sila, kar torej implicira ali večni razodtujitveni značaj umetnosti kot celote funkcij *in* umetniškega niza ali pa postavitev te razodtujitvene moči v estetsko funkcijo in s tem v postopek. Verjetno je osnovna nedoslednost češkega strukturalizma ravno tisto, kar sam postavlja kot svoj največji dosežek, namreč v njegovem križanju poetike in estetike kot dela filozofije, pri čemer naj bi prva prerasla v drugo. Vprašanje pa je, v kolikšni meri je to možno, in še posebej, v kolikšni meri je to možno znotraj osamosvojene estetike. Estetski princip je očitno razumljen kot neka večna vrednost, ki je povezana s človekovim bistvom, kar naj bi vnaprej zagotavljalo umetnosti (ali vsaj »pravi« umetnosti) odločujoč značaj glede na ostale oblike nadgradnje.

Možno je seveda tudi, da češki strukturalizem kljub vsemu omogoča sintetično združitev poetike in estetike (v njeni herbartovski in heglovski obliki), saj raziskuje funkcionalne elemente v povezavi z razumevanjem dela kot znaka, katerega pomen je po principu verjetnosti in sličnosti povezan z družbeno realnostjo. Šibka točka te hipoteze je delna absolutizacija umetnosti, kar vodi nazaj v kritizirano filozofsko estetiko ter zaradi tega v zanemarjanje tistega evolutivnega in variabilnega značaja umetnosti (literature), ki lahko v svojih elementih prehaja iz literature ali v literaturo od drugod, se pravi izven književnega niza, ali pa celo izgine in odmre. S tem pa smo morda obšli tisto bistveno vprašanje, namreč, s čim je umetnost zavezana družbenemu človeku. Glede na to, da govori Mukařovský o esencialni pogojenosti estetske norme v antropološki organizaciji človeka (Mukařovský, S, 197), ki naj bi tvorila tisto relativno nespremenljivo jedro in normativni kriterij, lahko estetsko normo razumemo kot tisto bistveno. Vendar pa nejasnost pri določanju te norme ter njenega trajnejšega odnosa do drugih norm v delu onemogoča hitre in jasne zaključke o vprašanju češkega strukturalizma.

VII. Osnovni namen ruskega formalizma je bilo konstituiranje samostojne književne znanosti, ali kot pravi Eichenbaum, »nam je potrebno le teoretično in zgodovinsko spoznanje dejstev govorne umetnosti kot take« (Eichenbaum, K, 5). Takšna osamosvojitev poetike je bila utemeljena, vendar pa je s tem poetika izgu-

bila svojo zgodovinsko splošnoteoretično in filozofsko dimenzijo, seveda pa tudi tisti stik z družbeno realnostjo, ki ji je vsiljevala svojo normativnost.

»Literarna znanost ... svojega predmeta ne konstituira sama, če bi to hotela storiti, bi morala prenehati biti literarna znanost in bi se spremenila v estetiko. Ker pa tega ne stori, pomeni, da se kot znanost konstituira prav s tem, ko se na določen način odreka svoji filozofski razsežnosti.« (Pirjevec, 13.) Ta ugotovitev delno velja, kot že rečeno, v meri, v kateri ostaja poetika znotraj znanosti, kar je še posebej aktualno pri ruskih formalistih, ki pa so dejansko segali izven nje. Formalisti namreč niso izpeljali posledic svojih del, še manj pa so jih posplošili na metodologijo humanističnih znanosti (Todorov, TL, 19), kot je to storil strukturalizem, pri čemer so tudi negirali vlogo splošne teorije pri konstituiranju kakršnekoli znanosti, torej tudi literarne. (To stališče najizraziteje razlaga Eichenbaum v spisu »Teorija formalne metode«.) Rezultat vsega tega je bilo nezavedno vključevanje zavrženih postavk.

Prvotno osredotočenje na predmet je pozneje zamenjalo vprašanje metode, toda le glede na zgodovino književnosti, kajti ravno tu se je omejitev na predmet pokazala za najbolj nezadostno, saj se je predmet ves čas menjaval (evolucija, avtomatizacija), le funkcija (ki je sedaj zamenjala postopek) je ostala bistvena. Že Šklovski trdi v članku »Umetnost kot postopek« (1917), da je postopek tisti, ki izvenestetsko spremeni v estetsko, in da je perceptivni proces sam sebi cilj, Tomaševski pa označi za bistvo umetnosti spajanje izrazov v celoto (kot pozneje tudi P. Daix: »Literarna kvaliteta ne obstaja drugače kot funkcija teksta, ki utemeljuje tiste odnose med besedami, ki ga konstituirajo.«) (Daix, Nc, 57.)

Osnovna usmerjenost ruskih formalistov na formo umetniškega dela se je začela kmalu pokrivati s pojmom umetnosti kot take (Eichenbaum, K, 20). Ko se proti koncu uveljavlja delno strukturalno pojmovanje literarnega dela, ki vključuje tudi pomen, ne pa le golo sintakso, se raziskovanje že prenese v Prago med češke strukturaliste, ki razumejo »umetniško delo kot strukturo znakov, ki nosijo celo hierarhijo pomenov« (K. Chvatík, M/S, 593), pri čemer naj bi se poetika preoblikovala v *estetiko kot znanost,* ki naj bi proučevala golo specifičnost umetnosti, osvobojeno njenih antropoloških (ugodje) in metafizičnih (lepo) predpostavk (Kalivoda, 41).

Težnje, ki se pojavijo v ruskem formalizmu in se potem vključijo preko (ali mimo) češkega strukturalizma v francoski strukturalizem, povzame vendar drugače, M. Foucault: ». . . zgodovina je spremenila svoje stališče glede na dokument: za svoj cilj si ne postavlja, niti da interpretira, niti da določi to, kar dokument resnično pravi, niti to, kakšna je njegova izrazna vrednost, temveč da dela in obdeluje od znotraj« (dokumenta). »Zgodovina dokument organizira, razkraja, razporeja, ureja, razdeljuje na ravni, odkriva nize, serije, razločuje to, kar je primerno, od tega, kar ni, odkriva elemente, določa enote, opisuje odnose.« (Foucault, AS, 14.) Podobno določa strukturalni pristop Genette: strukturalizmu gre za to, da bi prodrl do okostja, pri čemer se zapira v delo samo, ne da bi pri tem raziskoval izvore ali pobude. Strukturalna zgodovina književnosti pa je le postavljanje sinhroničnih slik v diahronično perspektivo. To pa pomeni hkrati tudi drugačen odnos do obstoječe literature in literarne tradicije, ki — tako kot to določa v dvajsetih letih že Jakobson — vključuje tudi pretekla dela, koliko so navzoča v

sedanjosti. Na ta način se konstituira enotnost književnega polja, istoroden prostor, znotraj katerega se dela prežemajo in mešajo, njihov edini skupni imenovalec pa je književna funkcija. Vidim, da gre za posredno nadaljevanje ruskega formalizma, vendar s to razliko, da predmet proučevanja ni več literatura ali literarno delo kot reč (kot je bil to v zgodnjem formalizmu), temveč gre za odnose med rečmi, se pravi za odnose znotraj dela in med deli, zaradi česar tudi dela ne moremo več vrednotiti kot statičnega objekta in pomena.

Sinhronični sistem literature implicira v strukturalizmu tudi drugačno shemo strukture: struktura ni več časovna, temveč prostorska, kar po eni strani izvira iz zahtev znanosti, ki izolira, po drugi pa iz zamenjave vzročnosti s kategorijo odnosnosti, kar nas vodi nazaj do de Saussura. Ta zahteva je sorodna formalistični težnji po ločitvi deskripcije in geneze, ki jo znova srečamo pri strukturalizmu, ravno tako kot tudi tisto globjo težnjo po izključitvi vprašanja realnosti. S tem, ko je strukturalna metoda opredeljena kot metoda, »ki raziskuje imanentne zakone sistema«, v nasprotju z genetično, »ki hoče razložiti *fenomene*« (podčrtal A. E.), »istega reda v terminih drugih serij« (Jakobson, cit. po Erlichu, 94), si klasična strukturalna analiza in teorija zapre pot do tega vprašanja, oziroma ga postavi v oklepaj.

Z vzpostavitvijo odnosa kot osnovnega predmeta strukturalne analize se spremeni tudi odnos med zvokom in smislom, kot so ga postavljali formalisti (Jakubinski, Brik). To razliko izraža dostikrat naveden Valéryjev stavek: pesem je podaljšano oklevanje med zvokom in smislom. Naloga strukturalizma je tako tudi preučitev semantičnih fonemov.

Po Lévi-Straussovih besedah je za formaliste edino oblika razumljiva, medtem ko je vsebina le ostanek, ki nima pomenske vrednosti. »Za strukturalizem tega nasprotja ni; ne obstaja z ene strani abstraktno in z druge konkretno. Oblika in vsebina sta iste narave in zahtevata isto analizo. Vsebina nastaja iz svoje strukture, in to, kar je definirano z obliko, je 'strukturiranje' struktur, ki tvorijo vsebino.« (Lévi-Strauss, Strukturalizam, 158.) Kot pravi Lévi-Strauss na istem mestu, »pred ruskim formalizmom nismo vedeli, v čem so si dela enaka, po njih pa ne vemo, v čem se razlikujejo«. Ruski formalizem enostransko določi avtomatizacijo poetskega jezika (Jakobson, TL, 11) in to nezadostnost popravi šele — in le — vpliv zunanjih nizov v spisu Jakobsona in Tinjanova iz l. 1929. Ali kot pravi Lévi-Strauss, ruski formalizem pozablja, da ni jezika, ki bi mu lahko naredili slovar s tem, da bi izhajali iz sintakse (Lévi-Strauss, Strukturalizam, 164), oziroma da je nemogoče prodreti v gramatiko in pri tem opustiti leksiko. Ta nezadostnost temelji tudi v zanemarjanju razlike denotativnega in konotativnega pomena.

Strukturalna poetika določi besede ne kot imena stvari, ampak kot samostojne entitete, ki so preko sličnosti povezane z resničnostjo, pri čemer pa *resnica* ni združljiva s sličnostjo (Todorov, PP, 97), ali drugače povedano, zakoni umetniške iluzije so samosvoji, literaturi imanentni zakoni. Na osnovi podobnega izhodišča določi tudi Kristeva odnos teksta do *realnosti:* tekst ne predstavlja realnega, temveč sodeluje pri njegovem preoblikovanju (Kristeva, S, 9), s čimer tekst izstopi iz svoje samozadostnosti (pri ruskih formalistih ali tudi Todorovu), kjer je usmerjen na lastni postopek.

S tem, ko dobi literatura aktivno vlogo in postane del človeške produkcije, je ukinjena ostra meja med znanostjo in literaturo. Obe medsebojno interferenčni obliki postaneta diskurza kot produkcije. Kot je znano, je skušal Tel Quel to zamisel realizirati v sintezi znanosti in literature (kar je tudi nadaljevanje tiste teorije, ki sodobno literaturo označuje kot raziskavo lastnega jezika), pri čemer postane literatura prevod znanosti. (Zanimivo je, da najdemo podobne poskuse že pri Opojazu (v Lefovskem obdobju), ko govorijo Brik, Skaftimov in drugi o literarni produkciji, v kar se vključuje tudi Jakubinski: »Namen znanosti ni le, da raziskuje realnost, ampak tudi da sodeluje pri njeni preobrazbi.«) (cit. po TE, 401.)

VIII. V prejšnjih delih spisa smo podali oris teorije ruskega formalizma. Namenoma nismo obravnavali možnih konsekvenc empiričnih analiz ruskih formalistov, razen kolikor jih niso v teoriji uporabili že sami formalisti. Naš namen je bil kritično analizirati teorijo ruskega formalizma kot *teorijo* in ob tem upoštevati možne vplive ter empirične zaključke v navezavi na teorijo in obratno, a se obenem čim bolj izogniti nasilnemu in negotovemu povezovanju in navezovanju ter iskanju nekih sistemskih ali »filozofskih« pomenov ali temeljev ruskega formalizma. Te »temelje« bi nedvomno lahko pripisovali, čeprav je hkrati jasno, da jih je bilo pri ruskem formalizmu zelo malo, saj je šlo tu predvsem za kombinacijo teoretskih ugotovitev ali posplošitev zaključkov, ki so izšli iz empiričnih analiz. Kot teoretske vplive lahko navedemo le lingvistiko in nekaj redkih že omenjenih filozofskih referenc (Husserl, Kant) ter deloma marksizem, ki pa je vplival prej politično kot teoretično.

Ruski formalizem je bil torej usmerjen predvsem empirično, zaradi česar je bila obča teorija ves čas v podrejenem položaju. Če bi že skušali ugotavljati filozofske ali podobne reference raznih izjav, bi morali analizirati mnogo obsežnejši opus formalističnih del, vendar pa bi tudi na ta način in po tej poti ves čas ostajali v negotovosti pri določanju in razlikovanju med analogijo in vplivom. To ni bil naš cilj: šlo nam je za prikaz razvoja ruskega formalizma kot v pretežni meri avtohtone teorije ter za vzpostavitev nekaterih *analogij* ali *možnih* vplivov in odnosov med formalisti in sodobno ali polpreteklo francosko strukturalno umetnostno teorijo.

Ključni vpliv in pomen za francosko teorijo (ki je bil še mnogo bolj odločilen za češki strukturalizem, ki pa ga, kot smo že omenili, francoski strukturalisti skoraj ne poznajo), je imela zadnja faza ruskega formalizma, ko je ta že začel prevzemati strukturalistične koncepte.

Začetek tega prehoda lahko okvirno postavimo v l. 1924, ko je izšel spis J. Tinjanova »Književno dejstvo«, najvišjo stopnjo, ki že zavestno vključi koncepte Ženevske šole, pa predstavlja spis R. Jakobsona in J. Tinjanova iz l. 1929 »Problemi proučevanja jezika in književnosti«. Vendar pa tudi ta spis ni »strukturalizem« v pravem pomenu besede, namreč pomenu, kot ga najdemo pozneje predvsem v Franciji: še vedno vključuje in celo poudarja primat diahronije pred sinhronijo, poleg tega pa — v nasprotju z epistemologijo Althausserja in njegove šole, ali Foucaulta in analogno Lévi-Straussu — trdi, da je »zgodovina sistema sam sistem« (PRF, 365).

Nekateri elementi *prehajanja* v strukturalizem (v katerega pa ruski formalizem, naj to še enkrat poudarim, po mojem mnenju ni vstopil) se torej jasno pokažejo l. 1924: formalisti zamenjajo »razvoj« z »zamenjavo« in razvijejo koncept »dominante«, ki ga je pozneje uporabil Mukařovský. Vendar pa je tudi pri tem poznem formalizmu predmet raziskave še vedno smisel ter pomen, in ne znak.

Nedvomno je v tem obdobju najbolj močan vpliv Ženevske šole: koncept *sistema* postane nosilni koncept; v tem sistemu »... so *vsi* ... elementi (literarnega dela) *medsebojno povezani* in medsebojno delujejo ...« (Tinjanov, PRF, 289; prvo podčrtal A. E.). Sedaj postanejo pomembni tudi zunanji nizi (tudi to izpelje kasneje češki strukturalizem), kajti književnosti je priznana *socialna funkcija.* Najpomembneje je, da je sistem notranje determiniran, da torej funkcionira (in ne le to, kajti »zgodovina sistema je sam sistem«) kot sistem. S tem je delno ponovljen koncept Saussurove sinhronije: »Zgodovinski roman Tolstoja ni v zvezi z zgodovinskim romanom Zagoskina, marveč z njemu sodobno prozo.« (Tinjanov, PRF, 293.) In Tinjanov celo govori o »sinhroničnem sistemu« (PRF, 295). Ta sinhronistični sistem« je seveda sinhronija (toda sinhronija, ki je *konceptualna, ne pa realna*), medtem ko je »sprememba odnosov članov sistema oziroma sprememba funkcij in formalnih elementov »evolucija«, lahko bi rekli »diahronija«. Na tej stopnji — in tega stališča ruski formalizem ni uspel spremeniti — sovpada koncept strukture z njeno realnostjo, kar je vsekakor v ostrem nasprotju s konceptualnim značajem »sinhronističnega sistema«; ali povedano drugače: sinhronija je koncept, medtem ko je diahronija (kot predmet znanosti) koncept *in* realnost. Te nedoslednosti se, kot se zdi, ni zavedal noben od formalistov, lahko pa seveda rečemo tudi, da zanje verjetno niti ne bi bila pomembna.

Druga analogija s strukturalizmom je v pojmovanju odnosa vsebine in forme: »forma je posoda, v katero se zliva tekočino — vsebino« (Žirmunski, PRF, 316), kar je analogon Althusserjevi kritiki »bistva«, konsekvenca tega pa je tudi razumevanje literarnega dela kot spomenika (Žirmunski, PRF, 316), tako kot pri Foucaultu.

Vpliv Ženevske šole nam najbolje ilustrira spis R. Jakobsona in J. Tinjanova »Problemi proučevanja jezika in književnosti«, ki povsem sprejema pojmovni aparat Saussurove lingvistike (sinhronija — diahronija, parole — langue). Osnovne stične točke poznejšega strukturalizma in tega spisa bi lahko strnili v naslednje:

— sinhronični sistem književnosti zajema vse navzoče predhodne in tuje književne elemente, ki funkcionirajo kot književnost: gre za koncept, ne pa za »časovno dobo«;

— razlika med obstoječo normo in individualnim pojavom (langue — parole);

— sistem sistemov je odnos;

— sistem sistemov ima strukturalne zakonitosti.

Značilno je, da so nekateri elementi Saussurove lingvistike le delno prenešeni ali celo spremenjeni, oziroma da Jakobson in Tinjanov v tem spisu uporabljata le nekatere sestavine njegove teorije, ne da bi ob tem premislila njihove teoretske konsekvence: tako npr. zanju nasprotje diahronija — sinhronija ni nasprotje, marveč dopolnjevanje, pri čemer postane (ali ostane) zgodovinski ali diahronični presek in razvoj osreden in nosilen, saj je poleg tega struktura v skoraj Lévi-Straussovem pomenu. Sinhronija tudi ni samozadostna, marveč vsebuje »... vsak sinhro-

nični sistem ... svojo preteklost in bodočnost kot strukturalna elementa, ki sta neločljiva od sistema« (PRF, 365), ali z drugimi besedami: ne gre za »strukturalistično« strukturo, marveč za strukturo in *»genezo«*. Zato gre tudi za »... odkrivanje imanentnih zakonitosti zgodovine književnosti« (PRF, 365-6).

Na tej stopnji razvoja strukturalizma se je očitno zdelo, da sta sinhronija in diahronija povsem enakovredni, oziroma, da je dobila diahronija v ruskem formalizmu celo prioriteto. Vsekakor spis Jakobsona in Tinjanova še ne vsebuje redukcije diahronije, ki je pri Saussuru izšla iz metodoloških zahtev in ki je povzročila poznejše razvrednotenje diahronije v francoskem strukturalizmu. Ta zahteva po takšni strogi reflektirani »znanstvenosti« je bila ruskemu formalizmu *v tej obliki* (izvirajoči iz tradicije francoskega pozitivizma) tuja, saj mu je šlo predvsem za iskanje smernic za empirične raziskave.

Lahko zaključimo, da je ruski formalizem v zadnji fazi prevzel nekatere (sicer nosilne) koncepte strukturalne lingvistike in s tem strukturalizem, da pa v praktičnih raziskavah tega vpliva razen v nekaterih poznih spisih Tinjanova in Žirmunskega ne moremo zaslediti. V obravnavanem spisu je šlo torej bolj za programske teze kot za argumentirano teoretsko delo. Nedvomno je k tem tezam vodil sam razvoj večjega dela ruskega formalizma, kot smo to že nakazali v spisu. Precejšnjo vlogo je nedvomno imela tu predvsem lingvistična usmerjenost dela formalistov ter zahteva po empirični in nefilozofski raziskavi. To je gotovo tudi razlog za množico analogonov med ruskim formalizmom in poznejšo francosko strukturalno teorijo, ki je praviloma uporabila le fragmentarne teoretske hipoteze formalistov, le-te pa so ji nato služile za empirično in teoretsko podgraditev njenih lastnih del.

LITERATURA

R. Barthes: S/Z, Seuil, Paris 1970.

M. O. Brik: Tako imenovana »formalna metoda«, Tribuna, št. 6, Ljubljana 1978 — Brik, T.

K. Chvatik: Avangarda i strukturalizam; v zborniku Marksizam/Strukturalizam, Nolit, Beograd 1974 — M/S.

P. Daix: Nouvelle critique et art moderne, Seuil, Paris 1968 — Daix, Nc.

B. Eichenbaum: Književnost, Nolit, Beograd 1972 — Eichenbaum, K.

V. Erlich: Russian Formalism, Mouton, 'S-Gravenhage 1955 — Erlich.

M. Foucault: L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris 1969 — Foucault, AS.

G. Genette: Strukturalizam i književna kritika; v zborniku Strukturalizam (posebno izdanje časopisa Kritika), Zagreb 1970 — Strukturalizam.

G. Genette: Figures, Seuil, Paris 1969.

H. Günther: Funkcije nefunkcionalnega, Sodobnost, št. 11, Ljubljana 1973 — Günther, S.

R. Jakobson: Questions de poétique, Seuil, Paris 1973.

R. Jakobson: Lingvistika i poetika, Nolit, Beograd 1966 — Jakobson, LP.

R. Jakobson: Un example de migration de termes et de modèles institutionnels, Tel Quel, no. 41, Seuil, Paris 1970 — Jakobson, Tel Quel.

F. Jameson: The Prison-House of Language, Princeton Univ. Press, Princeton 1972.

R. Kalivoda: Moderna duhovna stvarnost in marksizem, CZ, Ljubljana 1969 — Kalivoda.

J. Kristeva: Semeiotikè, Seuil, Paris 1969 — Kristeva, S.

J. Kristeva: Ekonomija in politika pesniške govorice, Problemi, št. 141—144, Ljubljana 1974 — Kristeva, P.

C. Lévi-Strauss: La pensée sauvage, Plon, Paris 1973.

C. Lévi-Strauss: Struktura i oblik; v zborniku Strukturalizam.
P. Medvedov: Formalni metod u nauci o književnosti, Nolit, Beograd 1976 — Medvedov.
J. Mukařovský: Estetska norma, Sodobnost, št. 2, Ljubljana 1971 — Mukařovský, S.
D. Pirjevec: Vprašanje strukturalne poetike, Problemi, št. 116—117, Ljubljana 1972 — Pirjevec.
Poetika ruskog formalizma (red. A. Petrov), Prosveta, Beograd 1970 — PRF.
V. Šklovski: Uskrsnuće riječi, Stvarnost, Beograd 1969 — Šklovski.
Tel Quel: Théorie d'ensemble, Seuil, Paris 1968 — TE.
Théorie de la littérature (réd. T. Todorov), Seuil, Paris 1965 — TL.
T. Todorov: Poétique; v zborniku Qu'est-ce que le structuralisme? Seuil, Paris 1968 — Todorov, QS.
T. Todorov: Poétique de la prose, Seuil, Paris 1971 — Todorov, PP.
B. Tomaševski: Teorija književnosti, Književna misao, Beograd 1972 — Tomaševski, TK.
L. Trocki: Literatura in revolucija, Študentska založba, Ljubljana 1972.
R. Wellek: Kritički pojmovi, Vuk Karadžić, Beograd 1966 — Wellek.

Govorica pri Avguštinu in J. St. Millu

SLAVOJ ŽIŽEK

I.

Omejili se bomo na Avguštinove misli o govorici, ne da bi jih — v širši interpretaciji — skušali vmestiti v celoto njegove misli. S tem bomo ostali na ravni, ki je v strogem pomenu abstraktna, ki abstrahira določeno plast iz celote; lahko bi bilo na primer pokazati neposredno povezavo poudarka na 'dialogičnem' značaju govorice, na »dometu« govora, ki presega ožji »pomen« itd., z omejitvijo njegovega zanimanja na relacijo duša—bog, z razliko krščanskega 'osebnega' dojetja boga do npr. Aristotelovega boga, z Avguštinovim poudarjanjem notranje neskončnosti *(ingens aula)* duše, katere samo en del je zavesten, z njegovim dojetjem volje kot jedra duše itd. Temu bi seveda morala biti pridodana refleksija vpetosti celotnega Avguštinovega miselnega sklopa v konkrecijo tedanje zgodovinske situacije; da ob tej refleksiji nikakor ne bi šlo za izstavljanje vnanjih »socialnih okvirov«, marveč za nekaj, kar najbolj »notranje« zadeva Avguštinovo misel, čeprav ji je na določen način »vnanje«, o tem priča že dejstvo, da je njegovo morda najpomembnejše delo *De civitate Dei* nastalo iz še kako »konkretnih« socialnih pobud. Toda vse to presega okvire tega spisa — podali bomo le abstraktno izhodišče, ki naj mu (morebitne) nadaljnje raziskave dajo pravo konkrecijo.

*

Avguština govorica v glavnem ni zanimala zaradi nje same, marveč zgolj kot pojasnilo ali podpora njegovih teoloških razmišljanj; tako hoče tudi v svojem najdaljšem in najpomembnejšem razpravljanju o govorici, v prvih enajstih poglavjih dialoga *De Magistro,* zgolj podpreti svoj nauk o božanski iluminaciji kot edinem pravem viru resnice.

Morda tudi zaradi tega njegova razmišljanja o govorici, kljub njegovem ogromnem vplivu na srednjeveško misel *nasploh,* niso mnogo vplivala na srednjeveško obravnavanje *jezikovne* problematike. Tu je bil vpliv Boecija mnogo močnejši. Čeprav se Boecij ne odlikuje s kakim izvirnim dosežkom, pa je formuliral problem *univerzalij,* osrednje vprašanje kasnejše srednjeveške misli o jeziku.

Trije glavni Avguštinovi teksti, v katerih nahajamo razmišljanja o govorici, so zgodnja razprava *Principia Dialecticae* (verjetno 384), edini primer, da se o jeziku

razmišlja zavoljo jezika samega, že omenjeni dialog *De Magistro* (389) ter kasnejše delo *De Trinitate* (399—419).

a) Že razprava *Principia Dialecticae* — kljub temu, da je pisana še s »profanega« stališča (ko je bil Avguštin še profesor retorike) — prinaša naravnanost, ki jo prepoznamo v kasnejših, teološko usmerjenih spisih.

Avguštin razlikuje štiri elemente, bolje: ravni, govorice:

— *verbum,* besedo: govorjen artikuliran zvok, uvrstljiv kot beseda kake govorice.

— *dicible,* izrekljivo/izrazljivo: »karkoli, kar v besedi čutimo bolj z duhom kot z ušesi in kar (potemtakem) duh zadrži«.

— *dictio,* običajna uporaba besede (v nasprotju z, na primer, uporabo besede kot znaka za samo sebe): *dictio* vključuje »tako besedo samo kot to, kar se pripeti (nastopi) v duhu kot rezultat besede«, kadar beseda nastopi (se pojavi) »ne zaradi same sebe, marveč zavoljo nečesa drugega, kar naj bo označeno«.

— *res,* označeno stvar, ki je lahko »nekaj razumljenega, ali čutnega, ali nepojmljivega« (primer poslednjega: Bog, materija brez forme).

Lahko bi se na tem mestu spuščali v vnanje analogije druge in tretje ravni s stoiškim *lekton,* toda bolj kot to nas zanima sámo dejstvo, da Avguštin našteje *štiri* ravni namesto (v vsej metafizični tradiciji od Aristotela do neopozitivistov ter celo pri stoikih) običajnih *treh:* označevalec, označenec, referent. Označevalcu očitno ustreza *verbum,* označencu *dicible,* referentu *res;* »presežek« je torej *dictio* — mar ne gre v njem zgolj za spoj označevalca (»besede same«) z označencem (»to, kar nastopi v duhu kot rezultat besede«)? Zakaj potemtakem to naštevati kot posebno raven?

Ključ nam bržkone ponuja sedmo poglavje razprave, posvečeno *vis,* dometu-moči besede: »domet besede je to, v čemer je spoznan obseg njenega učinka, *(qua cognoscitur quantum valeat)* učinkovita pa je v obsegu, v katerem lahko zadeva poslušalca«. Domet besede je tako širši od njenega pomena; domet »vključuje več vrst učinkov, ki jih lahko ima dana beseda zaradi svojega zvoka, svoje stopnje domačnosti poslušalcu, svoje stopnje dopustnosti v vljudnem razgovoru, zaradi tega, ker jo učeni poslušalec prizna za daktilsko mero ali kak poseben del govora in tako dalje« (N. Kretzmann), torej vse tisto, s čemer beseda 'zadene' poslušalca — in kar, poleg pomena v strogem pomenu, nikakor ni omejeno na že omenjeno; semkaj je vsekakor treba všteti tudi različne vrste dvoznačnosti in obskurnosti, o čemer govori Avguštin proti koncu razprave.

Paradigmatski primer pomena nastopi »ob priliki, ko je bil znak *(signum)* dojet skoz besedo *(verbum)* in ko duh ne zre ničesar drugega kot prav tisto stvar, katere znak je znak, ki ga je (duh) dojel. Predpostavimo, na primer, da je bil imenovan Avguštin, in nekdo, ki sem mu jaz znan, ne pomisli na ničesar drugega kot na mene, ali da pade na pamet kak drug človek, imenovan Avguštin, če ime sliši nekdo, ki ne pozna mene, pozna pa tega drugega človeka«. Paradigmatski primer pomena nastopi potemtakem tedaj, ko beseda zadene poslušalca zgolj s svojim pomenom, ko je presežek dometa (celokupnosti učinkov besede na poslušalca) nad pomenom (»stvar, katere znak je znak«) zveden na minimum. (Pomen tu nakazane razlike signum/verbum bomo razvili kasneje).

Ta razlika dometa in pomena se nam — vsaj po vnanji analogiji — navezuje na v kasnejši filozofiji razvito razliko konotacije in denotacije: presežek dometa nad pomenom bi bil presežek konotacije nad denotacijo. Toda v katerem pomenu? Kajti razlika denotacija/konotacija zadobi v kasnejši filozofiji vsaj tri pomene: J. St. Millovega (denotacija: kvantitativni obseg pojma, konotacija: kvaliteta, zaradi katere — skoz katero — pojem obsega določene predmete; ta prvi pomen seveda spominja na že v srednjem veku izdelano razlikovanje »ekstenzije« in »intenzije« pojmov), neopozitivističnega (denotacija: objektni, preverljivi smisel, konotacija: subjektivni ukaz, ekspresija čustev itd., ki so izključeni iz polja resničnosti), strukturalističnega (denotacija: dobesedni pomen, konotacija: metaforični pomen). Vendar po naši interpretaciji — ki je na tem mestu ne moremo širše utemeljiti — vsi ti trije pomen 'v skrajni liniji' sovpadajo, kakorkoli že se to zdi paradoksalno. Nehoten dokaz za to da sam Avguštin, ki razlike pomen/domet (na ravni svojega zavestnega samorazumevanja) gotovo ne misli v pomenu, ki bi se ga dalo — vsaj vnanje — navezati na J. St. Millovo razlikovanje denotacija/konotacija, saj *pomen* zanj nikakor ni brezpomenska objektna denotacija; toda ko hoče dati paradigmatski primer pomena (tj. mejni primer 'pomena brez presežnega dometa'), se mu vrine prav lastno ime, ki je primer par excellence čiste denotacije v J. St. Millovem pomenu. Ime namreč 'ničesar ne pomeni': če o nekom vem, da se piše Avguštin, ne vem ničesar o njegovih lastnostih (pri samem Avguštinu gre ob istem imenu za dva človeka!).

Na kateri ravni se potemtakem giblje Avguštinovo lastno razumevanje razlike pomena in dometa? Bržkone nekje med drugo (»neopozitivistično«) in tretjo (»strukturalistično«) možnostjo: presežek dometa mu je *hkrati* presežek dvoznačnosti, obskurnosti, metaforičnih podtonov itd. nad jasnino dobesednega pomena in presežek 'intersubjektivne' intence besede (kot ukaza, žalitve itd.) nad prenosom objektne informacije.[1]

Raziskovalci so kot najpomembnejši dosežek, novost, Avguštinove razprave označili dve potezi: »a) razširitev pojma pomena v Avguštinovem nauku o »dometu« in b) usmeritev njegove razprave o pomenu na učinke, ki jih imajo besede na svoje poslušalce« (N. Kretzmann). Treba je narediti korak naprej in ti dve potezi *poistovetiti:* presežek dometa nad pomenom besede je prav v tistih njenih učinkih, ki — bolj kot na nevtralno sporočanje tega, o čemer je govor — merijo neposredno na poslušalca.

Od tod se lahko končno vrnemo k začetnemu vprašanju: od kod »presežek« *dictio,* uporabe besede kot celote označevalec-označenec, v elementih govorice? Ta »presežek« pojasni — po našem mnenju — prav razlika pomen/domet: če besedo opazujemo v abstrakciji od njene konkretne uporabe, od konkretnega govornega akta, se pravi, če jo opazujemo kot del jezikovnega sistema, imamo na eni strani označevalec *(verbum),* na drugi strani označenec *(dicible),* toda še kot pomen *(significatio)* v ožjem pomenu, v pomenu tistega, *o* čemer je v besedi — ne glede na konkrecijo konteksta, na poslušalca itd. — govor. Šele uporaba v konkretni govorni situaciji, ki zajema kontekst vsakokratnega govornika in poslušalca, njuno medsebojno razmerje itd., poda konkretno totalnost označevalec-

[1] Domet seveda Avguštinu pomeni *celoten* 'učinek' besede, torej konotacijo *in* denotacijo; sama konotacija je zgolj *presežek* dometa nad pomenom.

-označenec *(dictio)*, šele v nji razvije beseda ves svoj domet. *Vis*, dometa besede, potemtakem ne moremo abstrahirati od *dictio*, od njene uporabe v kontekstu konkretne govorne situacije.[2]

Ta Avguštinov spis nam poda takorekoč še profani »okvir«, »ogrodje«, ki ga kasneje napolni teološka vsebina. Ne le vsebina: Avguštinovo težišče na tem, kar bi dandanes imenovali »intersubjektivna«, »dialogična« razsežnost govorice, zadeva ne le »vsebino«, marveč sam »postopek« v njegovih teoloških spisih. Tudi če njegovi kasnejši spisi nimajo neposredno forme dialoga, je njih *značaj* vselej v osnovi 'dialoški': dialog duše s sabo, boga — notranjega učitelja — z dušo — učencem. Lahko bi rekli, da je sam osnovni *'predmet'* celotne Avguštinove misli 'dialog', razmerje duša-bog; odtod Avguštinovo nezanimanje za rezultate 'pozitivnih' znanstvenih spoznanj narave.[3]

b) Avguštinovo temeljno delo o govorici je — kot že rečeno — dialog *De Magistro*, kjer skuša z dokazovanjem, da »se ničesar ne naučimo skoz te znake, ki jih imenujemo besede«, podpreti svoj nauk o božanski iluminaciji kot edinem pravem viru resnice. Njegov glavni argument: »Ko so besede izgovorjene, tedaj ali vemo ali ne vemo, kaj pomenijo. Če vemo, potem se ne naučimo, marveč se le spomnimo. Če pa, po drugi strani, ne vemo, tedaj se tudi ne spomnimo (nas beseda ne spomni), čeprav nas lahko spodbudi, da vprašamo«.

Običajno se Avguštinu tukaj očita, da je lahko prišel do zaključka, da nas beseda more le spodbuditi k vprašanju, ker je dal preveč poudarka na *besedo* kot enoto pomena. Toda kaj če vzamemo primer *stavka* in ne besede. Ko slišimo stavek »Včeraj je v Ljubljani deževalo«, se — ker bržkone za vsako besedo posebej vemo, kaj pomeni — na tej ravni ničesar ne naučimo, kljub temu pa nam stavek kot celota — če tega že nismo vedeli — pove, nas 'nauči', nekaj novega.

Protiargument je jasen. Toda nanj bi lahko kljub vsemu odgovorili. Najprej: Avguštin se je — tako kot že Platon in Aristotel — zavedal, da je 'polni pomen' pričujoč šele v stavku. Zato tudi pri njem najdemo izraz *sententia plena*, polna izjava, ki ne vsebuje le glagola, marveč tudi samostalnik. Toda to ni prava pot odgovora; jedro stvari leži v tem, da je Avguštinov zaključek — tako kot smo ga pravkar povzeli — zgolj 'mrtvo truplo'; in — kot je mnogokrat primer v metafizičnih sistemih — ne le da je zaključek, rezultat, zgolj povzetek poti, da mu daje smisel le celotna pot, ki vodi do njega, marveč se 'spotoma' pripeti-izreče mnogokaj, kar — če naj uporabimo Avguštinovo lastno razlikovanje — po svojem *dometu* ne le daleč presega avtorjev intendirani *pomen*, povzet v zaključku, marveč lahko prav deluje *proti* temu pomenu. Zato si je vsekakor vredno ogledati *potek* Avguštinovega dialoga, ki ga privede do omenjenega zaključka.

De Magistro, O učitelju, je dialog med Avguštinom in njegovim šestletnim sinom Adéodatom. Razdeljen je na dva dela, *Disputatio de locutionis significatione*, Razprava o pomenu govora, in *Veritatis magister solus est Christus*, Kristus je edini učitelj resnice; prvi del se še dalje členi na dva razdelka, *De signis*, O zna-

[2] Kot bomo še videli, se ta razlika *verbum/dictio* ponovi v dialogu *De Magistre*, v obliki razlike *verbum/nomen*.

[3] Resda so skoraj vsi ohranjeni Platonovi spisi dialogi, toda — kljub temu, da dialoge v njih gotovo ne moremo odpraviti kot gole vnanje forme — sama stvar, 'predmet' njegove misli, ni že v sebi 'dialog'.

kih, in *Signa od discendum nihil valent,* Znaki ne služijo temu, da bi nas kaj naučili. Že ti naslovi nakažejo tok dialoga: Raziskava narave znakov nas pripelje do zaključka, da nas znaki ne morejo naučiti ničesr resničnega, tako da se za edinega pravega učitelja resnice izkaže Kristus, božanska iluminacija, »notranji«, ne vnanji-besedni učitelj.

Začetek dialoga: *Avguštin:* »Kaj hočemo doseči, kadar govorimo?« *Adéodat:* »Hočemo učiti ali dojeti, ustrezno položaju učitelja ali učenca.« V nadaljevanju skuša Avguštin dokazati dvoje: 1) da tudi tedaj, ko sprašujemo, da bi se naučili, poučujemo (učitelja, v kateri smeri bi kaj hoteli vedeti), 2) da je tudi druga uporaba govora, za to, da bi (se ali drugega) nečesa vnovič spomnili, način učenja *per commemorationem.* Govorimo torej ali zato, da bi (v ožjem pomenu) učili, ali zato, da bi — sebe ali drugega — nečesa vnovič spomnili.

Kakšen je pomen te — navidez prenapete — omejitve funkcije govorice na učenje? Ta, da — kot pripominja Lacan v svojem komentarju — Avguštin že na začetku govorice ne dojame kot 'nevtralnega'-'objektivnega' sredstva prenašanja vednosti o stvareh, marveč jo vmesti v polje 'intersubjektivnosti', dialoga.

Seveda takoj nastopi zaplet: Kaj pa *molitev?* Mar ni to dialog z bogom? Mar to — potemtakem — ne pomeni, da v molitvi tudi mi boga učimo? Avguštinova razrešitev problema: boga seveda ničesar ne moremo naučiti, niti ga česa vnovič spomniti, molitev sama v sebi torej ne rabi besed; edini pomen besed v molitvi je, da druge (morebitne priče molitve) opozorimo, da molimo.

Po tej uvodni opredelitvi govora kot poučevanja preide Avguštin k vprašanju odnosa znaka do označenega. Kaj besede pomenijo? Avguštin vzame verz iz Eneide (II, 659) — *Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui,* Če bogovom ugaja, da naj od takšnega mesta ne ostane nič — in zahteva od Adéodata, naj mu pojasni pomen vsake besede. Že prvi besedi — *si,* če — Adéodat ne more najti ekvivalenta. *Avguštin:* »Katerakoli je že stvar, označena s to besedo, veš vsaj, kje se ta stvar nahaja?« *Adéodat:* »Zdi se mi, da *si* pomeni dvom. Toda kje naj se nahaja dvom, če ne v duši?« Podobno se razreši stvar ob drugi besedi — *nihil,* nič —: 'Nič' ne obstoji, torej beseda *nihil* sploh ni znak, ker vsak znak nekaj pomeni, nič pa ni nekaj. Toda mar ne obstoji posebna reakcija duše, kadar le-ta ne vidi določene stvari tam, kjer bi ta stvar morala biti? *Nihil* torej ne bi pomenil stvari (ta stvar prav ne obstoji), marveč sámo reakcijo duše na odsotnost stvari, ki bi lahko bila na določenem kraju.

Doslejšnji tok Avgušitnove razprave — če naj spet sledimo Lacanu — pokaže, kako ne moremo obravnavati jezika tako, da bi posamične besede nanašali na posamične stvari: Pomen stavka je celota, ki je rezultat tako napotevanj v stvari (»bogovi«, »mesto«) kot napotevanj v stanja duše (»če«, »nič«), ki jim v 'redu stvari' ustreza zgolj določena praznina. Pri tretji besedi, *ex,* se Adéodat reši tako, da najde ekvivalent, drugo besedo, *de.* Avguštin pripomni, da tako besede pojasnjujemo zgolj z besedami, hoče pa, naj se pokaže stvar sama, katere znak je beseda.

Dialog se razvije v smeri »govorice gest«, ki jo uporabljajo gluhonemi. Avguštin pripomni, da z gestami ne kažemo zgolj stvari, marveč tudi njih kvalitete, to pa takoj vnese nezvedljivo dvoumnost. Če hočemo nekomu pokazati 'zid' in pokažemo dejanski zid, kako naj naslovnik ve, da mislimo prav 'zid' in ne katere nje-

govih lastnosti, npr. da je hrapav ali zelen ... Poleg tega je gesta — kot bomo kasneje videli — pravzaprav zopet vrsta znaka. Zdi se torej, da je neizbežen sklep, da se ničesar ne da neposredno pokazati brez znakov. Tukaj pa Avguštin izvede obrat: »Če te vprašam: kaj pomeni hoditi?, in če se dvigneš ter izvršiš to dejanje, mar zato, da bi me poučil, ne uporabiš stvar samo, ne pa besede ali kateregakoli znaka?« Problem nastopi edinole, če bi bil to vprašan *medtem, ko bi hodil.* Lahko bi skušal nakazati stvar tako, da bi pričel hitreje hoditi (da bi izstopila hoja), toda s tem bi že zapadel dvoumnosti: pokazano dejanje bi bilo »hiteti« in ne »hoditi«. Zaključek bi torej bil: določene stvari lahko pokažemo brez znaka tako, da jih izvršimo, potem ko smo po njih vprašani, če jih ne vršimo že za časa samega spraševanja. Edina izjema je — samo govorjenje.

V nadaljevanju prvega razdelka Avguštin najprej razvije že nakazano temo, da besede *(verba)* niso edine vrste znakov, tako da našteje vsaj še dve vrsti znakov, geste *(gestus)* in črke *(littera).* Ob tem ponovi znano metafizično tezo, da je pisana beseda zgolj znak govorjene besede, artikuliranega glasu. Nato pa izpostavi razliko — znotraj samega govora — med *verbum* (besedo) in *nomen* (ime); razliko, ki — kot smo že omenili — sovpada z v *Principia Dialecticae* razvito razliko *verbum/dictio. Nomen* je, tako kot *dictio,* »totalnost označevalec-označenec, posebej kolikor služi (vzajememu, intersubjektivnemu — S. Ž.) priznavanju, kajti z njo se vzpostavljata pakt in soglasje.« (Lacan, Séminaire I., 281.)

Drugi razdelek — Znaki ne služijo temu, da bi nas kaj naučili — pričenja z občim vprašanjem odnosa znaka do označenega: kaj je čemu nadrejeno, označena stvar znaku ali obratno? V skladu z občim načelom, veljavnim v tedanji dobi, je seveda treba označeno stvar imeti za višjo od znaka, kajti znaki so prirejeni označeni stvari, se ravnajo po nji, to, kar se po nečem ravna, pa je manj plemenito od tistega, po čemur se ravna, čemur je prirejeno.[4]

Nato se Avguštin povrne k temi prvega razdelka: »Obstoje stvari, ki jih lahko pokažemo brez znaka?« *Adéodat:* »Nobena, če to ni beseda.« *Avguštin:* »Si tako gotov glede vsega, kar praviš?« *Adéodat:* »Sploh nisem gotov.«

V nasprotju s prej navedenim zaključkom — katerega neupravičenost je implicite priznana — smo torej vnovič pri tem, da ni mogoče izstopiti iz znakov, ali vsaj pri skrajni negotovosti. Tu pa Avguštin spet izvede obrat z znamenitim primerom lovca na ptiče: Če bi nekdo, ki mu ne bi bil znan lov na ptiče, srečal lovca in se mu priključil, in če bi lovec, ko bi videl, da je opazovan, tujcu z jasnimi kretnjami pokazal ves postopek lova, mar opazovalec — »če bi imel dovolj pameti« — ne bi mogel iz pokazanega spoznati celotne umetelnosti lova na ptice? Kajti »za našo zadevo zadošča, da brez znakov lahko naučimo nekatere stvari, če ne vseh, in vsaj nekaj ljudi«; s tem je že dokazana glavna teza: »Nezmožnost tega, da bi se kaj naučili brez znakov, je torej napačna.«

In šele tu — ko si je Avguštin takorekoč najprej izboril 'košček', prebil 'vsepričujočost' znakov — nastopi njegov glavni, že navedeni argument, ki dokazuje, da se ni mogoče iz znakov *ničesar* pravega naučiti. Lahko bi bilo na Avguštinovo izvajanje neposredno odgovoriti, da umetelnost lovca na ptiče, ki naj bi se jo

[4] Adéodat najde takoj učinkovit protiargument: če rečemo »smrad«, mar ni beseda nekaj plemenitejšega od označene stvari? To Avguština prisili k specifikaciji: »spoznanje stvari ne presega spoznanja znakov, marveč znake same«.

dalo pokazati/naučiti brez znakov, očitno že sama v sebi ne more nastopiti zunaj simbolnega univerzuma, zunaj človeškega, družbenega sveta, ki je že pomenljiv, jezikovno strukturiran. Toda s tem bi zgrešili Avguštinovo pravo namero, kajti:

»To, za kar gre sv. Avguštinu, ni, da bi nas dovedel do prvenstva (prééminence) stvari nad znaki, marveč da bi podvomili v prvenstvo znakov v bistveno govoreči funkciji poučevanja.« (Séminaire — I — 284)

Avguštinovo osnovno sklepanje s svojo jasnino vara; to, kar ga žene k izključitvi besede, znakov nasploh, iz polja resnice, njenega poučevanja, ni preprosto njih drugotnost, podrejenost, marveč *nezvedljiva dvoznačnost-varljivost besede.*

»Glavni ugovor, ki ga da Avguštin vključitvi področja resnice v področje znakov, je, kot pravi, da ljudje pogosto rečejo stvari, ki sežejo dlje od tega, kar mislijo, in da so celo zmožni priznati resnico, ne da bi ji pripadali. Epikurejec, ki trdi, da je duša smrtna, navaja argumente svojih nasprotnikov, da bi jih ovrgel. Toda tisti, ki imajo oči odprte, vidijo, da je tu resnična beseda, in priznavajo, da je duša nesmrtna.« (Séminaire — I — 293)

Avguštin tako besedo »uvrsti pod znamenje dvoznačnosti, ne le semantične dvoznačnosti, marveč subjektivne dvoznačnosti« (ibid., 285); ne le pomenske dvoznačnosti, da ne vemo, kaj točno pomenijo, tudi ne le tako, da se, ko smo pred besedami, ki jih slišimo, znajdemo »v zelo paradoksalnih situacijah — ne vemo, če so resnične ali ne, če naj priznamo njih resnico ali ne, če naj jih zavrnemo ali sprejmemo, ali o njih dvomimo« (ibid.), marveč — kot smo videli ob primeru epikurejca, ki z lastnimi argumenti pobija sebe — *da se sam subjekt lahko vara glede pravega smisla lastnih besed.*

Zato torej, ker beseda ni le drugotno/podrejeno, pokorno in prozorno orodje, marveč uvede carstvo dvoznačnosti, takorekoč 'vzvratno' sprevrača/zavaja samo 'notranjost', ki bi se ji morala zgolj pridodajati/ podrejati; zato je nujno potrebno besedo, znake nasploh, izključiti iz polja resnice. Zato Avguštin tako vztrajno, kljub vsej negotovosti, išče oporo poučevanju zunaj prepletenosti, vzajemnega določanja znakov, kroga napotevanja znaka k znaku, in — misli, da — jo najde najprej v še čutnih stvareh in dejavnostih, ki jih lahko pokažemo brez posredovanja znaka, nato — glede večnih, duhovnih resnic, kjer pač čutni pokaz ni mogoč — v božanski razsvetlitvi.[5]

In od tod se lahko vnovič povrnemo k 'mrtvemu truplu' rezultata: jasna alternativa, ki jo poda Avguštinov zaključek, (besede razumemo ali ne, tj. njih pomen *že vnaprej* poznamo ali ga sploh ne poznamo) že s samo svojo formo premakne besedni znak v golo nevtralno, drugotno vnanjost, tj. izključi omenjeni 'vzvratni' vpliv vnanjosti besede na samo notranjost. Prav v tej izključitvi omenjene 'nevarnosti' pa leži pravi razlog, pravi smisel Avguštinovega zaključka. Drugače pove-

[5] In — če naj si privoščimo le bežen namig v t. i. »socialno razsežnost« tega na videz v zraku lebdečega razpravljanja o govorici — to iskanje opore, ki naj označevalca zaveže označencu, Smislu, izvzetemu igri označevalnega napotevanja, ima še kako konkretno »represivno« družbeno vlogo: Najdevanje te opore je takorekoč 'formalni', 'apriorni' pogoj, da se v govorico vmesti vladavina (delovnemu, označevalnemu . . .) procesu izvzete 'odtujene' substance; ta opora edina zagotavlja osnovno 'stabilnost', ki jo potrebuje vsakokratna govorica kot 'materialna baza' ideologije — kajti vsakdanja govorica *nikoli* ni ideološko 'nevtralna', marveč vselej nosi določeno — zgodovinsko konkretno — ideologijo.

dano, Avguštinov zaključek *ima smisel* le iz kontrasta, iz 'posredovanosti' z omenjeno 'nevarnostjo', da bi besedni znak — ki *bi moral* biti popolnoma vnanji — 'načel' samo notranjost.[6]

c) Resnico torej »ali posedujemo, ali ne«, *ne glede na znake;* znaki so lahko le *vnanje* sredstvo ponovnega spominjanja, edini pravi učitelj je Kristus, *notranja* razsvetlitev resnice.

Toda če se potemtakem »ničesar ne naučimo skoz te znake, ki jih imenujemo besede«, kako to uskladiti s temeljnim krščanskim naukom, da je »na začetku bila beseda«, s Kristusom (drugo osebo v trojici očeta, sina in svetega duha) kot besedo? To vprašanje skuša Avguštin razrešiti v spisu *De Trinitate,* kjer razvije teorijo o besedi kot pojasnjujoči del analogije, ki naj pojasni odnos med prvo in drugo osebo svete trojice, dve naravi druge osebe in poistovetenje druge osebe z besedo. »Beseda« ima po Avguštinu vsaj dva smisla:

»V prvem smislu imenujemo besede tiste stvari, ki zavzemajo intervale časa z zlogi, pa naj bodo le-ti izgovorjeni ali le mišljeni. V drugem smislu lahko rečemo, da je beseda, vtisnjena na duh, vse, kar je znano, v kolikor je (to) lahko prinešeno iz spomina in definirano ... Beseda, ki zveni v zunanjosti, je znak besede, ki sveti v notranjosti, in naziv 'beseda' bolje pristoji poslednji; kajti to, kar je izgovorjeno z mesenimi usti, je artikulirani glas besede (vox verbi)«.

Tako torej beseda v drugem pomenu, notranji »govor *(locutio)*«, »postane (vnanji) artikulirani glas (vox)«. Lahko bi rekli, da gre ob tej razliki notranjega govora do artikuliranega glasu za samo razlikovanje označenca do označevalca. Notranjega govora namreč ni razumeti tako, da bi (kot v običajnem 'toku zavesti') zgolj v mislih 'izgovarjali' zloge; to še vedno ostane 'vnanji' govor, artikulacija zlogov, kjer je v temelju vseeno, ali so le-ti »izgovorjeni ali le mišljeni«. V katerem pomenu gre potem sploh še za »besedo«?

»Kadar rečemo, kar je resnično, — tj. rečemo, kar vemo — sàmo znanje, ki ga držimo v spominu, porodi besedo, ki je povsem iste vrste kot znanje, iz katerega je rojena. Kajti misel, ki jo oblikuje spoznana stvar, je beseda, ki ni niti grška niti latinska niti beseda katerekoli druge govorice. Toda ker jo moramo nujno prenesti (sporočiti) v znanje tistih, s katerimi govorimo, privzamemo znak (signum), s katerim je označena«.

---

[6] Na tem mestu naj zgolj pod črto omenimo intenco *Lacanove* interpretacije: tudi psihoanaliza prizna, da se — površinski — subjektov diskurz giblje na ravni zmote, prevare; toda resnica vdre že v sami govorici in to prav tam, kjer gre navidez za najčistejšo pomoto — v spodrsljajih, besednih napakah itd., ki izdajo potlačeno 'intenco'. Resnice ne moremo izključiti iz polja govorice, ker je vselej že dialektično navezana nanj: diskurz subjekta v načelu vara, toda hkrati *šele govorica vpelje razsežnost resnice;* beseda lahko tudi vara edinole tako, da 'nastopa kot resnica', kar že predpostavlja, da se giblje v intersubjektivni razsežnosti resnice.

Izstopiti iz prepletenosti znakov, napotevanja znaka k znaku, ter najti vnanjo oporo pomena, tudi a priori ni mogoče, kajti neposredna primerjava posamičnega znaka s stvarjo ni drugega kot fetišistična iluzija, ki spregleda, da je označevalna razsežnost posamičnega znaka vselej določena iz diferencialne artikulacije »strukture« celotne govorice.

S tem da Avguštin izpostavi vnanjost, »arbitrarnost« besednega znaka, ki se zgolj kot drugotno sredstvo beleženja, spominjanja in sporočanja pridodaja duševni prezenci že spoznanega, se prav *izogne* tej 'pravi' »arbitrarnosti« (v »strukturalistični« terminologiji: arbitrarnosti/diferencialnosti označevalca), kjer je v igro brezopornega napotevanja od znaka k znaku vpotegnjena tudi sama označena 'notranjost'.

Beseda kot notranji govor je torej povsem iste narave kot sámo znanje; edina razlika je v tem, da je znanje sklop spoznanih resnic, ki ga duša drži v spominu, sklop, ločen od časovnega toka zavestne misli, beseda pa bi bila zgolj 'aktualizacija' znanja, tj. določena spoznana resnica, v kolikor je privedena iz spomina na svetlobo misli. Zakaj potem sploh govoriti o »besedi«? Edina opora temu bi bil stavek, da gre za »misel, ki jo oblikuje spoznana stvar«: v tem je potemtakem ohranjena distanca misli-besede do stvari same, na določen način analogna distanci znaka do označene stvari. Misel je kot znak, ki naj se — če je dober — ravna po označenem.

Ta Avguštinov nauk bi — po vnanji analogiji — spet lahko navezali na dolgo tradicijo, ki sega od stare indijske misli o jeziku do Humboldta (znamenita *innere Sprachform);* vprašanje pa je, če ni v tem smislu interpretirati tudi Platonovega *Kratila,* njegovega nauka o nepoljubnosti besed.[7]

Platon sam da v Kratilu hipotetični primer naravne govorice, katere govorniki bi posedovali konje in krave, toda njih jezik bi imel le eno besedo za obe vrsti, ne bi imel posebnega imena za konja; namesto imena za konja bi ti govorniki uporabljali izmenoma imena za noge, glavo, rep itd. — to bi bil primer »nepravilnih imen«. Pravilno ime bi torej bilo tisto, ob katerem je pojem, ki ga prinaša, pravilno uokvirjen-oblikovan glede na red idej in njih artikulacijo *(dierezo);* pravilno ime za konja tedaj pravzaprav ni drugega kot pravilno oblikovan pojem konja — pojem ni isto kot ideja, je pa način, kako duša dojame ideje. Grški *hippos* in latinski *equus* sta torej zgolj dve vnanji znamenji za isto pravilno ime »konj«. Od tod bi tudi dobila smisel Platonova označitev (v dialogu Sofist) mišljenja kot »pogovora duše s sabo« — brez vnanjega artikuliranega zvoka, a še vedno govora.[8]

In celotno 'sklepanje', ki nas pripelje do tega zaključka o razliki prave besede in vnanjega artikuliranega zvoka, najbolje ponazarja prav Avguštinova pot: edina možna razrešitev *paradoksa,* da je z ene starni že sama naša misel »samogovor« duše, da pa je z druge strani beseda zgolj vnanje sredstvo zaznamovanja, znak, ki nas sam v sebi ničesar ne more naučiti, leži v *razlikovanju* »notranjega govora« in vnanjega znaka. Na ta način se rešimo nevarnosti, da bi sama naša najintimnejša »notranjost« bila neizbrisno zaznamovana z vnanjostjo znaka.[9]

»Božansko iluminacijo«, Kristusa kot edinega pravega »notranjega Učitelja«, pa lahko vnovič tolmačimo kot *logos,* »notranji govor«, ki se mu artikulirani zlogi pridodajajo kot vnanje/drugotno znamenje, potrebno zgolj za stik s sogovornikom.

---

[7] Čeprav Humboldt že v novoveški subjektivistično-historični perspektivi pripiše vsaki nacionalni govorici posebno notranjo formo kot izraz v govorici utelešenega »svetovnega nazora«; in čeprav vidi distinktivne poteze notranje forme še na gramatični ravni, v specifičnosti korenskih besed, vzorcev besednih kombinacij itd.

[8] V podporo temu razlikovanju bi lahko navedli povsem vsakdanje skustvo »iskanja prave besede«: Določena miselna vsebina nam motno lebdi, toda odločilno se razjasni, ko zanjo »najdemo pravo besedo«. Ta pojav je očitno nezvedljivo jezikovne narave, hkrati pa ne gre za vnanji atrikulirani glas, kajti isto vsebino lahko — običajno — prevedemo v več jezikov; kot tedaj, ko »iščemo pravo besedo« za besedo iz nam tujega jezika — ko jo najdemo, isto vsebino zadenemo z drugimi glasovi.

[9] Modernejša razlaga tega razlikovanja bi verjetno izhajala iz razlikovanja (v strukturalizmu razvitega pri Hjelmslevu) glasovne *substance* in (sintaktične, morfološke itd.) *forme* besed. Sklop besed v kakem jeziku bi bil »pravilen«, če bi točno reproduciral »resnično«

II.

Svoje glavne misli o jeziku je John Stuart Mill razvil v delu *A System of Logic* (1843, mi citiramo po osmi izdaji, New York 1881). Zakaj vsebuje sistem *logike* tudi premislek vloge *jezika?* V skladu s tradicijo angleškega empirizma meni, da nas predhodna analiza jezika osvobodi jezikovnih prevar, tj. zmotnih mnenj, zakoreninjenih v (podedovanem) jeziku, ki omogočajo metafizične spekulacije; toda jezik ni le vir zmot, marveč hkrati in predvsem vir večjega dela naše vednosti: večino tega, kar vemo, smo zvedeli od drugih ljudi in preteklih generacij, kar je mogoče le s posredovanjem jezika, zato bi upoštevanje nasveta, naj 'pustimo besede in se obrnemo k samim stvarem', pomenilo velikansko redukcijo tega, kar vemo (29). Vendar ima povezava logične s semantično analizo globljo teoretsko osnovo: Po Millu je namera logike ugotoviti, kako pridemo do tistega dela našega znanja, ki ni intuitivno (27), torej proces dokazovanja, v katerega središču je metoda indukcije; toda ta proces lahko steče le s posredovanjem jezika, kajti vse naše znanje, tj. »odgovor na vsako zastavljeno vprašanje mora biti vsebovan(o) v propoziciji(ah) ali trditvi(ah)« (27), ki seveda predpostavlja(jo) operacijo *imenovanja.* Na vprašanje, *zakaj* je jezik nujen instrument misli, *zakaj* torej raziskava jezika nujno spada v sistem logike, lahko odgovorimo le, če izpostavimo *razumevanje* vloge jezika, ki je vselej že vsebovano v teh trditvah.

Najprimerneje je izhajati iz pojmovanj, na katera Mill neposredno navezuje, torej iz tradicije angleškega empirizma. Le-ta je Millu ponujala dve glavni možnosti (ki se med sabo ne izključujeta): konceptualizem in nominalizem. Konceptualizem trdi, da imena niso imena stvari, marveč naših konceptov (idej, predstav) o stvareh, jedro nominalizma pa je v trditvi, da realno (in, če gre za radikalni nominalizem za razliko od konceptualnega, tudi idealno, tj. v idejah našega duha) obstoje le posamične stvari, da je torej občost le v imenu, ki je kot stvar seveda nekaj posamičnega, ki pa zaznamuje, pomeni hkrati več posamičnih stvari. Svojskost Millovega stališča je prav v razmejitvi do obeh teh možnosti:

Je torej ime ime stvari same ali zgolj ime našega pojma o stvari? Tukaj se Mill obrne proti prevladujoči konceptualistični tradiciji in se vrne k stališču vsakdanjega razuma; trdi, da so besede »imena stvari samih in ne zgolj naših idej stvari«: beseda je »*ime* tega . . ., glede česar hoče dati informacijo, ko jo uporabimo«. Tudi če gre za izraz našega verovanja, je to »verovanje, ki zadeva stvar samo, ne pa mojo idejo o njej« (30). Skratka: beseda imenuje to, o čemer se z njo nekaj reče, to, za kar gre, to pa je seveda stvar sama:

»Če pravim 'sonce je vzrok dneva', tedaj ne mislim, da je moja ideja sonca povzročila ali vzbudila v meni idejo dneva . . . Mislim, da določen fizični fakt, ki ga imenujemo prisot-

---

pojmovno vez (npr. če bi — sledeč Platonovemu primeru — imeli za vsak člen v dieretični artikulaciji posebno besedo), če bi torej relacije med besedami ustrezale pojmovnim relacijam. Od tod pa seveda še ne sledi, da mora iti za iste glasove, saj lahko isti sistem relacij udejanjimo v različnih materialnih substancah.

To pot kaže tudi iskanje jezikovnih univerzalij v sodobni lingvistiki (npr. pri Chomskem), ki le-teh ne išče več na ravni »substance«, marveč bolj na ravni »forme« (sintaktičnih struktur itd.), ki ji lahko — kot pravi Chomsky — ustreza različna fonološka interpretacija.

»Prava beseda« kot za vse jezike enaka beseda »notranjega govora« bi potemtakem ne bila drugega kot fetišizirani izraz sklopa relacij, različnega od glasovne substance.

nost sonca (in ki se v zadnji analizi razreši v senzacije občutke, ne ideje), povzroči drugi fizični fakt, ki se imenuje dan.« (30)

Ničesar ne spremeni dejstvo, da Mill pristane na Hobbsovo definicijo imena (kot besede, ki služi kot znamenje, ki lahko vzbudi v našem duhu misel, podobno neki misli, ki smo jo že imeli, in ki je lahko, če jo izgovorimo, drugim znak tega, kar smo imeli v mislih), tj. na samoobsebiumevnost tega, da ime prikliče v našem duhu zgolj pojem stvari in ne nje same, da je dostop do stvari v imenih vselej posredovan z idejami: v imenovanem ne gre za idejo stvari, marveč za stvar samo.

Da pri tem ne gre za slučajno trditev, to nam potrdi Millovo strogo razlikovanje med sodbo in propozicijo: logike ne zanima stanje duha, imenovano verovanje, ki se izraža v (trdilni) sodbi kot pojavu v našem duhu, marveč to, kar je verovano (v kar verjamemo) v tem, ko izrečemo propozicijo. Tako kot je ime ime stvari same in ne zgolj našega pojma o nji, tako tudi propozicija ali trditev ne zadeva naših idej o stvareh (razen če niso same ideje to imenovano), marveč nekaj trdi o stvareh samih. Tu se Mill znova zavestno obrne proti konceptualistični tradiciji »od Descarta dalje, in posebno od dobe Leibniza in Locka« (73), po kateri se propozicija (ki je /tudi po Millu/ sestavljena iz subjekta, predikata in kupole, saj pomeni »diskurz, v katerem je nekaj o nečem potrjenega ali zanikanega« (27)) sestoji »v potrditvi ali zanikanju neke *ideje* o neki drugi ideji« in je tako istovetna s sodbo kot duhovnim pojavom (73). Tudi tu ničesar ne spremeni samoobsebiumevno dejstvo, da je »predhodna duhovna koncepcija dejstva (o katerem nekaj trdimo — S. Ž.) neizogibni pogoj« propozicije, saj trditev ne zadeva te duhovne koncepcije, marveč samo dejstvo. (74)

Mar to ne pomeni povratka k 'naivnemu' stališču, značilnemu za prednovoveško filozofijo? Mar ni s tem izdana specifično novoveška podvojitev na 'notranji' svet in 'zunanji' svet, ki nam nikoli ni dan neposredno, marveč le s posredovanjem idej v našem duhu kot subjektivnih znakov objektivnih stvari (s čimer pridemo do Lockove koncepcije logike kot semiotike, saj so besede znaki znakov, tj. znaki idej, ki so že v sebi — v duhu — znaki stvari samih: logika kot veda, ki zadeva mišljenje, je torej na vseh ravneh veda o znakih)? Da stvari niso tako preproste, nam nakaže že navedeni citat, po katerem se fizično dejstvo, tj. stvar sama »razreši v senzacije (občutke), ne ideje«. Tu je treba narediti ovinek v Millovo teorijo verovanja, katere glavna poteza je empiristični psihologizem; iz njega razloži naše verovanje v neodvisno od stanj duha obstoječe ostale duhove in materijo. Njegova predpostavka so duh, ki je zmožen pričakovanja (tj. predstavi si lahko možne občutke, ki bi nastopili, če bi se realizirali določeni pogoji), in psihološki zakoni asociacije. Ti dve predpostavljeni dejstvi porodita v nas s svojim delovanjem na izkustvene občutke verovanje v zunanji svet. Zunanji objekt v vsakdanjem pomenu (in za njegovo psihološko genezo gre Millu) ni objekt, ki obstoji, če ga zaznavamo ali ne, ki ostane isti, čeprav ga različne zavesti različno zaznavajo, marveč so za naše dojemanje zunanjega sveta bistveni *možni občutki.* Iz njih se postopoma z asociacijami oblikujejo pravilnosti: Če bi dobili določene občutke, bi jim vselej sledili drugi pravtako določeni občutki (tu se rodi ideja vzroka in posledice). Toda to je šele prvi korak do 'zunanjega sveta'; v nadaljevanju vse dejanske občutke vežemo, nanašamo na možne občutke, in šele ta nanos jim da dokončno pravilnost ter s tem razumljivost: postopoma se navadimo opa-

zovati možne občutke kot vzroke dejanskih, kot to stalno za razliko od spremenljivega toka dejanskih občutkov. Samo materijo lahko definiramo kot *permanentno možnost senzacije.* Tu vidimo, kako je dosledni empiristični psihologizem nujno subjektivizem, in to subjektivizem *psihološkega,* ne transcendentalnega subjekta (čeprav bi lahko — formalno gledano — v zmožnosti pričakovanja in psiholoških zakonih asociacije kot predpostavkah duha našli odmev transcendentalnega a priori). Mill poudari, da mu gre le za genezo našega verovanja v zunanji svet, ne za ta svet sam; kljub temu pa pomeni 'permanentna možnost senzacije' odločilno *definicijo* materije; odločilno, ker Mill problem 'sveta samega', tj. zunanjih stvari, ki v nas povzročajo občutke, vsaj na ravni logike 'postavi v oklepaj': logiko zanimajo le odnosi med občutki kot fenomeni duha. Toda pomen tega dejstva bo postal jasen kasneje; glede na naš problem smo prišli le do tega, da je že stvar sama, ki jo imenuje beseda, določena pravilnost možnih občutkov, torej *definirana* iz receptivnega aparata psihološkega subjekta. In če Mill pravi, da se stvar sama »razreši v senzacije (občutke), ne ideje«, tedaj to pač pomeni, da se mu *pomen* besede 'ideja' zoži: ne gre mu več — kot Locku — za vse, kar si zavest predstavi, torej za to, kar on sam imenuje »občutje (feeling) ali stanje zavesti« (65), rod, čigar vrste so občutek v ožjem pomenu (senzacija), misel, emocija in hotenje, marveč se mu 'ideja' zoži zgolj na 'misel'. Smisel te zožitve bo pravtako postal jasen kasneje.

Ta sklep nam potrdi Millova analiza stvari, ki jih denotirajo, zaznamujejo imena, tj. njegova razčlenitev imenljivega. Potem ko zavrne Aristotelovo lestvico kategorij, razdeli imenljive stvari na: 1. občutja ali stanja zavesti, 2. duhove, ki izkušajo ta občutja, 3. telesa ali zunanje objekte, ki vzbujajo nekatera od teh občutij, skupaj z močmi ali lastnostmi, s katerimi jih vzbujajo, in 4. zaporedje in so-obstoj, podobnost in nepodobnost med občutji ali stanji zavesti. Tudi če mislimo, da obstoje med samimi stvarmi, te relacije torej v resnici obstoje le med stanji zavesti, ki jih te stvari kot telesa vzbujajo, kot duhovi vzbujajo in izkušajo, (65) kajti »*vse, kar vemo* o objektih, so senzacije, ki nam jih dajo, ter red nastopa teh senzacij. Sam Kant je v tej točki tako ekspliciten kot Berkeley ali Locke.« (54) Duhovi in telesa so torej substance, nespoznatni *noumenon:*

»Ne da bi se spustili v temelje metafizičnih dvomov, ki so nastali ob vprašanju obstoja materije in duha kot objektivnih realnosti, smo prišli do za nas zadovoljivega zaključka, glede katerega se sedaj najboljši misleci v glavnem strinjajo, da je vse, kar lahko vemo o materiji, senzacije, ki nam jih daje, in red nastopa teh senzacij; in da je, vtem ko je substanca Telo neznani vzrok naših senzacij, substanca Duh neznani sprejemalec.« (65)

Lastnosti, tj. atribute substanc pravtako poznamo le skoz senzacije, se pravi, kažejo se nam le kot zmožnost vzbujanja določenih senzacij in iz njih izvirajočih ostalih občutij, stanj duha: »Vsi atributi . . . nam niso ničesar drugega kot naše senzacije in druga stanja občutkov, ali nekaj nerazdružljivo povezanega z njimi« (65). Pri tem ni bistvena nespoznatnost substance: lahko, da so v stanjih duha dani fenomeni neposredno substanca, pa to ničesar ne spremeni glede na logiko (isto velja za primer, da je materija produkt substance-duha):

»S prvim teh mnenj, tistim, ki zanika Noumena, nimam kot metafizik nobenega spora; toda to, ali je resnično ali napačno, je za logiko irelevantno. In ker so vse oblike jezika z njim

v protislovju, ne more iz tega, da ga vključimo v razpravo, iziti ničesar drugega kot zmeda, saj lahko vsaka doktrina v tej razpravi velja, tudi če sprejmemo nasprotno mnenje.« (56)

Bistvenega pomena je to, da se sploh ni treba spustiti »v temelje metafizičnih dvomov«, da se torej »metafizično«, tj. *ontološko* vprašanje v *logiki* imanentno sploh ne zastavi, četudi v logiko spadajo (kot piše v naslovu knjige) »metode znanstvene raziskave«, tj. poti, po katerih pridemo do *resnic* (resničnih stavkov), ki nam niso dane intuitivno: kot že rečeno ,logiko zanimajo le odnosi med fenomeni duha, občutji. Tako se nam je območje imenljivega v strogem pomenu omejilo na občutja ali stanja zavesti, njih zaporedje in so-obstoj, podobnost in nepodobnost. Kaj pomeni Millu to občutje?

»Občutje in Stanje zavesti sta v jeziku filozofije ekvivalentna izraza: vsaka stvar je občutje, ki se ga duh zaveda; vsaka stvar, ki jo *čuti* ali, z drugimi besedami, ki tvori del njegove lastne čuteče eksistence.« (48)

V tem, da se 'stvar sama' razreši v sklop občutij, stanj duha, ki »tvori(jo) del njegove lastne čuteče eksistence«, se kaže že omenjeni za novoveško filozofijo značilen razcep na 'zunanji, objektivni' in 'notranji' svet, svet subjekta kot monade, ki povsod srečuje le samega sebe, tj. občutja, ki tvorijo del njegove lastne eksistence. Odločilna razlika glede na prejšnjo, srednjeveško dojemanje se kaže predvsem v tem, da sploh nastopi *občutje kot nezvedljivo na substanco, njene atribute in akcidence;* s tem se v srednjeveškem svetu kot skladno, hierarhično urejenem sklopu substanc, v katerega je zajet človek kot substanca med drugimi substancami, pojavi neka razpoka, svet razpade na 'zunanji' in 'notranji', človek ne more več izstopiti iz svojega mesta, ostane zavezan svoji 'perspektivi', ki so ji dostopna le občutja (*affezioni,* kot pravi že Galilej) in ne več 'bistva', stvari v svoji substancialnosti: na mesto določevanja hierarhične stopnjevitosti *'bistev'* stvari stopi 'mehanično' urejanje, preračunavanje *relacij* med pojavi. Z drugimi besedami, orisana omejitev na fenomene omogoča metodološko naravnanost novoveških prirodnih znanosti.

Ker se predmet logike nujno veže na propozicije, tj. ker »vsa resnica in vsa zmota ležita v propozicijah« (27) in ne v samih besedah, saj šele s propozicijo o stvari nekaj trdimo ali zanikamo, tj. subjektu nekaj prediciramo (27), nam mora to potrditi Millova analiza pomena propozicij, analiza tega, kaj lahko v propoziciji prediciramo subjektu: atribut, ki ga subjektu pridamo s propozicijo, mora biti »ena izmed (teh) petih reči: Obstoj, So-obstoj, Povzročitev, Zaporedje ali Podobnost« (86). Obstoj ali So-obstoj česa, Povzročitev česa, Zaporedje ali Podobnost česa s čim? »... vsako trditev, ki zadeva atribute, lahko pretvorimo v popolnoma ekvivalentno trditev, ki zadeva dejstvo ali fenomen, ki je temelj atributa« (87), saj, kot smo to že videli, atribut pomeni zgolj stalnost nastopanja določenih fenomenov: če stvari prediciramo določen atribut, to pomeni, da vselej, ko nastopi ta stvar, nastopi tudi dejstvo ali fenomen, ki *je temelj tega atributa* (86—87). Obstoj, So-obstoj, Povzročitev itd. se torej strogo gledano nanašajo na dejanska občutja, stanja duha, fenomene. Bistvenega pomena je že omenjeni obrat: ni atribut tisti, ki je temelj fenomena, dejanskega občutja, marveč je atribut utemeljen v dejanskih občutjih; do njega pridemo tako, da (kot smo že videli) dejanska občutja vežemo

na možna in se postopoma navadimo možne občutke opazovati kot vzroke dejanskih. Možnost je torej podrejena dejanskosti v pomenu 'fakta'.

S tem smo obmejili Millovo kritiko konceptualizma: videli smo, da ne prebije razklanosti na 'notranji' in 'zunanji' svet, da je zgrajena na zožitvi pomena pojma 'ideje,' ki ji po drugi strani ustreza *zožitev tega, kar beseda imenuje, na določeno vrsto* (Locke: idej, toda Mill:) *občutij, na senzacije* (razen če ni to imenovano sama misel, emocija ali hotenje). In ne bomo se zmotili, če bomo prav v tej zožitvi videli eno izmed znamenj preloma med klasičnim angleškim empirizmom ter pozitivizmom 19. stoletja: za določitev točnega pomena besede ne zadostuje več zgolj 'jasna in razločna *ideja*', marveč mora biti jasna in razločna tudi utemeljitev 'ideje' stvari in njenih atributov v dejstvih kot *senzacijah*.

Preostane nam še druga plat, Millova kritika nominalizma. Kot smo pri kritiki konceptualizma izhajali iz analize Imenljivega, tako bomo tu izhajali iz analize samih imen, tj. iz analize »različnih razredov, v katere ponavadi delimo imena« (30). Najprej moramo omeniti Millovo razlikovanje *besede* od *imena:* ni vsaka beseda že ime, ime je lahko iz ene ali več besed; kriterij je v tem, če lahko stoji kot subjekt ali predikat prepozicije. V stavku 'John Nokes, ki je bil župan tega mesta, je včeraj umrl', je prvo ime cela sintagma 'John ... mesta', drugo pa 'včeraj umrl'. S tem je tematizirana raven, ki zanima logiko (propozicija kot sklop subjekta, kopule in predikata), ostane pa seveda vprašanje samega jezika, navidez zgolj 'lingvistično' vprašanje pomena različnih *besednih* vrst, problem partikul (besed, ki niso *phonè semantiké,* kot se je to zastavilo že Aristotelu v *Poetiki)* itd. (To ni nikakršen »očitek« Millu, gre le za to, da se zavemo ravni, na kateri pri njem nastopajo imena za razliko od besed.)

Za naš problem pomena imen je temeljno razlikovanje imen na konotativna in ne-konatativna; od tod se razpre odločilni vpogled v Millovo kritiko nominalizma. Toda vlogo tega razlikovanja lahko uvidimo le, če upoštevamo Millovo ločevanje med paroma individualno/obče in konkretno/abstraktno ime: obča imena so imena, ki jih lahko v istem smislu pridodamo nekemu nedoločenemu številu stvari, medtem ko je individualno ali posamično ime ime, ki ga v istem smislu lahko pridodamo le eni stvari. (32) Konkretno ime je ime, ki imenuje stvar, abstraktno ime je ime, ki imenuje atribut stvari. Pri tem moramo biti pozorni na sledeče: *bel* je konkretno ime, *belina* pa abstraktno; *belina* je ime atributa, *bel* pa ime *stvari, ki ima ta atribut,* torej *konkretno* ime. Pridevniki so konkretna, ne abstraktna imena. Od tod tudi sledi, da so abstraktna imena, tako kot konkretna, lahko posamična ali obča: *bel* je obče ime, ker ga lahko pridodamo več stvarem, toda *belina* je posamično ime, ker imenuje le en atribut; nasprotno pa je *barva* obče abstraktno ime. Sicer pa sam Mill prizna, da razdelitev individualno/obče vnaša v abstraktna imena zgolj logomahijo in da se bi ji bilo zato glede na ta imena bolje izogniti: abstraktna imena niso niti individualna niti obča, marveč razred zase. (33—34)

Tako smo prišli do temeljne razdelitve imen: ne-konotativno ime je ime, ki pomeni zgolj subjekt ali zgolj atribut, medtem ko konotativno ime denotira, zaznamuje, ko-notira, implicira še atribut, ki ga poseduje subjekt, denotiran s konotativnim imenom. (34)

»Zato se reče, da ime *direktno* pomeni subjekt, *indirektno* pa atribute; *denotira* subjekte, in implicira, vsebuje, indicira, ali, kot bomo mi odslej rekli, *konotira* atribute.« (35)

Subjekt, ki ga denotira konotativno ime, prejme to ime zaradi (od) atributa, ki ga poseduje in ki ga to ime konotira (npr. *bel* denotira /med drugimi belimi stvarmi tudi/ *sneg,* ker ima sneg atribut *belina*). *Kar z drugimi besedami pomeni, da je pomen /strogo gledano/ zgolj v konotaciji in ne v denotaciji:*

»konotativno ime moramo imeti za ime vseh različnih individuov, katerim ga lahko prediciramo, ki jih z drugimi besedami *denotira,* in ne za ime tega, kar konotira. Toda s tem, da se naučimo, ime katere stvari je določeno ime, se ne naučimo njegovega pomena: kajti za isto stvar lahko z enako pravico uporabimo razna imena, ki si v pomenu niso ekvivalentna.« (38)

Sokratov oče in *atenski kipar Sophroniseus* denotirata isto osebo, toda vsakokrat zaradi drugega atributa. *Pomen* teh dveh imen je različen, čeprav označujeta, denotirata isto stvar. Če naj povzamemo: ime 'ustreza' neki stvari zaradi njenega atributa, ki ga to ime konotira, *pomen* /konotativnih/ imen leži torej v konotaciji. Seveda pa se ta atribut (ali mreža atributov) v končni analizi zvede na senzacije, ki jih povzroča denotirana stvar; ko Mill razlaga pomen občih imen, pravi:

»pomen kateregakoli občega imena je nek zunanji ali notranji fenomen, ki se v skrajni točki sestoji iz senzacij; in te senzacije niso več iste v smislu individualne istovetnosti, če se njih kontinuiranost za trenutek prekine. Kaj je tedaj to skupno, kar da pomen občemu imenu? ... atribut je prav ta podobnost ... Obči termin *človek* ne konotira senzacij, ki so nekoč-enkrat izšle iz enega človeka, ... (marveč) konotira obči tip senzacij, ki izhajajo iz vseh ljudi, in moč ... proizvajanja te vrste senzacij« (35).

Če razlikovanje konotativnih in ne-konotativnih imen križamo s prvima dvema razlikovanjima, lahko nasploh rečemo, da so *konotativna* vsa *konkretna občа* imena, da so ne-konotativna vsa individualna imena, konkretna ali abstraktna (prva označujejo zgolj subjekt, ne da bi mu kaj atributirala: lastna imena ('če se nekdo piše Jože, iz tega še ničesar ne vem o njegovih lastnostih'), druga pa zgolj atribut, ne da bi ga predicirala kateremukoli subjektu ('če rečem: belina, ne povem ničesar o stvareh, ali so bele ali ne'), ter občа abstraktna imena; razlika med slednjimi je v tem, da konkretna ne-konotativna imena strogo gledano *nimajo pomena,* abstraktna pa ga imajo (saj je pomen v atributu, ki ga neposredno označuje abstraktno ime). Seveda smo pri tem križanju molče predpostavili, da iz gornjega Millovega primera sledi, da je pomen vselej obči; sam Mill tu postavi dve omejitvi, ki pa — tudi zanj — nimata polne veljave: Prvi primer so besede, ki konotirajo takšno mrežo atributov, ki jo poseduje le ena stvar, npr. *sonce* (toda Mill takoj pravilno pripominja, da čeprav *dejansko* obstoji eno samo sonce, to ni implicirano v *pomenu;* za besede, kot so *absolut, svetovna substanca itd.,* iz katerih pomena sledi, da jih ne more biti več, pa bi lahko na Millovem mestu rekli, da te besede nimajo jasnega pomena, saj jih ne moremo prevesti v jasna občutja). Drugi primer so imena, sestavljena iz besed, katerih konotacija je občа, ki pa (te besede) skupaj konotirajo atribute, ki jih lahko poseduje le en subjekt, npr. *sedanji jugoslovanski predsednik.* Na

tem mestu dobi pomen razlika *besed* in *imen:* kot imena so to seveda resnična individualna konotativna imena, toda pomen posameznih besed ostane obči; ker pa je pri Millu — kot v vsej empiristični tradiciji — odločilna dejanska uporaba besede, ne pa to, kar beseda pomeni kot taka, vzeta zase, in ker je beseda dejansko uporabljena prav kot ime ali del imena, ima seveda drugi primer večjo veljavo kot prvi: ker z imeni v dejanski uporabi večinoma menimo posamične stvari, ta uporaba pa odloča o njih pomenu, lahko upravičeno govorimo o individualnem pomenu. Poleg tega bi lahko nekolikanj izumetničeno rekli, da imajo tudi nekatera abstraktna imena konotacijo — v kolikor imajo sami atributi atribute, tako da beseda, ki denotira atribut, konotira atribut tega atributa (35): npr. *napaka* (v pomenu *slabe* ali *škodljive kvalitete,* angl. *fault),* ki jo lahko prediciramo le kvalitetam, tj. atributom stvari, in to zaradi atributa, ki ga beseda napaka kot abstraktna beseda pomeni, tj. konotira. Izumetničenost tega primera je jasna: Vsakemu konkretnemu občemu imenu ustreza abstraktno ime, npr *škodljiv — škodljivost,* in če lahko rečemo: *neumnost je škodljiva* ter s tem atributu *neumnost* prediciramo atribut *škodljivost,* pa ne moremo reči: *neumnost je škodljivost;* gre torej za izjemne primere, ko lahko abstraktno ime rabimo kot predikat, npr. *neprevidnost je njegova napaka,* saj lahko le v tem primeru *abstraktno* ime denotira in hkrati konotira.

Historično gledano se razlikovanje denotacije in konotacije imen pokriva z razliko ekstenzija/intenzija, ki jo je uveljavila Port-Royalska slovnica, njegove korenine pa segajo globoko v srednji vek (Anzelmov nauk o denominativih), zato ni čudno, če Mill kljub temeljnemu nasprotovanju aristotelizmu konotirane atribute navezuje celo na srednjeveške 'forme'. V novejši filozofiji ne moremo nanj navezati niti Peircove razmejitve denotacije in konotacije (kot bomo videli ob problemu resničnosti realnih propozicij, je vez med njima le posredna), niti razlikovanja denotacije kot 'dobesednega' pomena od konotacije kot 'presežka' pomena nad njegovo 'dobesednostjo' v strukturalizmu; edino analogijo nahajamo v fenomenologiji: Husserl razlikuje v »Logičnih raziskavah« *izraze (Ausdrücke)* od golih *znamenj (Anzeichen):* »Zven besede se imenuje 'izraz' samo zato, ker z njim asociirani pomen *(Bedeutung)* nekaj izraža«, tako da »bistvo izraza leži izključno v pomenu«. Vsak izraz pa nima zgolj pomena, marveč je vselej izraz *o nečem:* »nima samo svojega pomena, marveč se ob tem nanaša na nekakšne predmete«. Predmet je torej to, o čemer izraz nekaj reče, pomen pa to, kar izraz reče o predmetu, tj. »izraz označuje (imenuje) predmet *skoz* svoj pomen«. Toda »predmet nikoli ne sovpade s pomenom«, ker »ima več izrazov lahko isti pomen, toda različne predmete, ali pa različne pomene, toda isti predmet«. Izraza *zmagovalec pri Jeni* in *poraženec pri Waterlooju* imata različen pomen, toda nanašata se na isti predmet, Napoleona. Ali, kot bi rekel Mill: imata različno konotacijo, toda denotirata isto stvar. Z drugimi besedami, Husserl tu opisuje *konotativna imena.* In ne bomo se zmotili, če bomo prav v tem videli razliko med *izrazom* in *znamenjem:* znamenja predmet *zgolj denotirajo* in nam o njemu ničesar ne povedo, tj. ničesar ne izražajo. (Ta analogija nam seveda ne sme zakriti temeljne razlike; prav zato ostane zgolj analogija. Metodični subjektivizem Milla pomeni namreč redukcijo na psihološkega, torej empiričnega subjekta, zato občutena stvar »tvori del njegove lastne čuteče eksistence«, med-

tem ko je pri Husserlu svet reduciran v svoji biti, obdržan kot fenomen-biti, korelativen *transcendentalnemu* subjektu, in zato predmet *ne* tvori del lastne čuteče eksistence subjekta, marveč mu je prav v svoji korelativnosti transcendenten: predmet je *idealni* korelat aktov zavesti, ki nikoli ni dan v imanentnih občutjih kot takih; sama stvar 'tvori del lastne čuteče eksistence' subjekta edino v čisti pasivni sintezi pra-hyle, ko subjekt še ni razvil svoje intencionalnosti. Lahko bi sicer rekli, da so tudi pri Millu imanentna le občutja, predmet kot njih vzrok, tj. substanca, pa na orisani način nastane iz njih in je kot tak 'ideelen', saj so 'reelno dana' le občutja; toda na to bi Husserl rekel, da kljub temu Mill ne vidi, kako so že sama občutja, ki jih predpostavi kot izvirna dejstva in zadnjo oporo indukcije, 'konstituirana', tj. da je to, iz česar Mill z indukcijo zvede obče, že vnaprej nezavedno razčlenjeno v luči tega občega.)

Ni nam težko uvideti proti-nominalistične osti razlikovanja denotacije in konotacije: preprosto povedano, Mill očita nominalistom, da v svojem pojmovanju občih imen kot znamenj, ki jih pridodamo določenemu številu (razredu) objektov, pri čemer je pomen občega imena pač skupek stvari, katerih ime (znamenje) je, upoštevajo zgolj denotacijo:

»Občа imena niso znamenja, pridodana določenim objektom; razredov ne naredimo tako, da potegnemo črto okoli danega števila določljivih individuov. Objekti, ki tvorijo katerikoli dani razred, stalno fluktuirajo. ... Če naj *pomen* občega imena razumemo kot reči, katerih ime je, tedaj sploh nobeno obče ime, razen po golem slučaju, nima utrjenega pomena ... Edini način, na katerega ima katerokoli obče ime določen pomen, je ta, da je ime nedoločene množice stvari; namreč, množice vseh stvari, znanih ali neznanih, preteklih, sedanjih ali prihodnjih, ki posedujejo gotove določene atribute.« (78)

Ker nominalisti ne vidijo, da ime pripada stvari zaradi atributa, ki ga poseduje in ki je konotiran v imenu, pridejo do absurdnega zaključka, da je razlikovanje resničnosti in lažnosti v skrajni točki popolnoma poljubno: vsa resnica je v propozicijah, in ker je prepuščeno naši samovolji, točneje: samovolji ustvarjalcev jezika, katera imena dajo določenim stvarem, »so prve resnice poljubno izdelali tisti, ki so stvarem pridodali imena ... Kajti resnica je (na primer), da *je človek živo bitje,* toda zato, ker je ljudem ustrezalo, da so ti dve imeni pridodali isti stvari.« (Hobbes, Leviathan) Resničnost je nepoljubna le toliko, v kolikor se pač moramo držati na začetku samovoljno določenih pravil.

Širše je problem razlike denotacije in konotacije obdelan ob vprašanju *lastnih imen:* le-ta so, kot že rečeno, zgolj znamenja, ki se nam asociativno vežejo na stvari, ki jih denotirajo, toda o stvareh ničesar ne povedo, tj. nimajo konotacije, pomena. Edina vloga lastnih imen je, da so distinktivna znamenja, tj. da nam pomagajo razlikovati denotirano stvar od vseh ostalih; točneje, ne stvar samo, marveč zgolj *idejo* te stvari, kajti z lastnim imenom

»ne pridodamo znamenja samemu objektu, marveč takorekoč ideji objekta. Lastno ime je zgolj brezpomensko znamenje, ki ga v naših duhovih povežemo z idejo objekta, da bi lahko takrat, ko to znamenje vidimo ali nanj pomislimo, pomislili na ta individualni objekt. Ker niso navezana na stvar samo, ... nam ne omogočajo razločiti objekt, ko ga vidimo, marveč ko o njem govorimo« (38).

Argumentacija teče takole: Če o nekom vemo, da je toliko in toliko velik, tako in tako oblečen itd., potem ga iz tega opisa, ki je nujno izražen v konotativnih imenih, lahko prepoznamo, če bi se sam pojavil pred nami; če pa o isti osebi vemo le, da se piše John Nokes, potem je seveda ne bi prepoznali, ker to ime nima pomena, tj. ne poda nobenega atributa te osebe. Zato se lastno ime veže zgolj na našo idejo te osebe, medtem ko se opis v konotativnih imenih veže na to osebo samo. Šibkosti te argumentacije ni težko uvideti: ideja neke stvari ni ničesar drugega kot miselna predstava te stvari, zato ne moremo reči, da nam osebna imena »ne omogočajo razločiti objekt, ko ga vidimo, marveč ko o njem govorimo«; če namreč lahko nekoga razločimo, ko o njem govorimo, to pomeni, da nas ime spomni na njegovo idejo, tj. na atribute, ki jih poseduje (seveda zgolj spomni, ne da bi pomenilo te atribute), in če bi tedaj dotično osebo srečali, bi jo seveda 'razločili', tj. ugotovili bi: to je John Nokes. Če pa o nekom vemo *samo* to, da se piše John Nokes, tedaj pravzaprav *ne vemo,* za katero osebo gre, katero osebo to ime denotira, tj. o tej osebi tudi nimamo nobene ideje. Z drugimi besedami: če lastna imena niso navezana na stvar samo, tudi niso navezana na našo idejo te stvari. Pomen teh nejasnosti okoli imen, ki so zgolj denotativna in označujejo subjekte, se bo pokazal ob vprašanju definicij.

S tem smo omejili tudi Millovo kritiko nominalizma, ki — tako kot njegova kritika konceptualizma ne prebije širše pojmovanega konceptualizma — nikakor ne pomeni zanikanja nominalizma v pomenu, da realno obstoje le posamične stvari, točneje: posamična občutja, saj je nominalizem nujna osnova induktivne logike, ki predpostavlja, da obče obstoji le v posamičnem, od koder ga lahko 'destiliramo' z empirično primerjavo. Zato lahko od semantike imen preidemo k semantiki propozicij, ki ima seveda svoje izhodišče v prvi: Pomen propozicije je funkcija pomena imen, iz katerih je sestavljena. Mill poudari, da je treba v propozicijah, kjer sta subjekt ali predikat ali oba imeni s konotacijo, pomen prav tako iskati le na ravni konotacije obeh členov. Spoj subjekta in predikata, npr. *Vsi ljudje so smrtni,* pomeni, da druga mreža atributov konstantno spremlja prvo mrežo, da — ker je atribut definiran iz (mreže) občutij, fenomenov, druga mreža občutij konstantno spremlja prvo. (76) Ost teh stavkov je znova naperjena proti Hobbsovemu nominalizmu, po katerem je v propoziciji pomenjeno to, da je predikat ime iste stvari kot subjekt. Seveda je — dodaja Mill — to res za vsako prepozicijo, saj s tem, ko je prediciran subjektu, predikat nujno denotira isto stvar kot subjekt. Toda to je tudi meja te teorije prepozicij: popolnoma lahko zajame le propozicije, ki so sestavljene zgolj iz denotativnih imen in torej v strogem pomenu nesmiselne (npr. *John je Mill, Thomas je Hobbes*). Kaj je lahko poleg tega označeno s propozicijo, tj. kaj lahko propozicije pomenijo, to smo že videli.

Bolj važna od tega pa je razlika *verbalnih* in *realnih* propozicij (ki se ujema s Kantovim razlikovanjem analitičnih in sintetičnih sodb). V verbalnih propozicijah predikat konotira atribut, ki ga konotira že subjekt, medtem ko v realnih propozicijah s predikatom pripišemo subjektu nov atribut. Najpopolnejši primer verbalne propozicije je definicija, kjer skušamo s predikatom imenovati vse atribute, ki jih konotira subjekt. Resničnost definicij in sploh verbalnih propo-

zicij »je implicirana v imenu«, tj. njih resničnost ugotovimo z golo primerjavo konotacije predikata in subjekta. Ker lastna imena nimajo konotacije, je jasno, da jih ne moremo definirati.

Ker imena običajno konotirajo več atributov, je najpopolnejša in najmanj dvoumna tista oblika definicije, v kateri naštejemo vse te atribute, npr. *človek je ime, ki denotira vse stvari, ki posedujejo te in te atribute.* S tem preprosto vsakemu atributu, katerih skupek konotira definirano ime, damo svoje lastno ime. Ime pa lahko definiramo tudi s sinonimom, ki ima isto konotacijo. (105)

Ob tem Mill ostro nastopi proti razlikovanju nominalnih in realnih definicij, po katerem naj bi prve razložile zgolj pomen termina, druge pa naravo stvari. Vse definicije so edinole definicije imen, le da nekatere definicije poleg tega še implicirajo, da obstoji stvar, ki ustreza definiranemu imenu. Nemožnost definicije same stvari razloži ob primeru klasifikacije stvari, njih razdelitve v vrste: vrsta se po Millu razlikuje od razreda po tem, da »lastnosti, ki jo razlikujejo, ne rasejo druga iz druge, in jih zato lahko izrečemo ... le s tem, da jih vse naštejemo: in vse niso znane, niti ni videti, da bodo kdaj znane.« (110) Popolna definicija neke vrste stvari torej ni mogoča, zato je v to, kar običajno imenujemo 'definicija vrste', vključenih zgolj zadostno število atributov, da lahko utrdimo meje vrste in jo tako ločimo od ostalih vrst. To pa pomeni definicijo imena, s katerim poimenujemo dotično vrsto. Kar seveda ne pomeni, da je uporabna definicija pomena besed možna brez spoznavanja stvari, ki jih imena denotirajo: z vsakim novim spoznanjem denotirane stvari se spremeni tudi konotacija imena, ki to stvar denotira. (110—113)

Vprašanje pa je, kako definirati ime, ki konotira en sam atribut. Če le mimogrede omenimo možnost, da konkretno ime definiramo z njemu ustreznim abstraktnim, ki mu seveda po pomenu točno ustreza (kajti pomen se skriva zgolj v konotaciji, tj. konkretno ime pomeni isto kot abstraktno, le da poleg tega še denotira nosilce pomenjenega atributa), npr. *bel je ime, ki pomeni atribut beline,* tedaj nam preostane še to, da »vsak atribut temelji na nekem dejstvu ali fenomenu, zgolj iz katerega črpa svoj pomen« (107). Ime atributa lahko torej definiramo s tem, da imenujemo fenomen ali dejstvo, občutje, na katerem temelji. Ta fenomen pa je lahko enostaven ali kompleksen; za dokončno definicijo moramo kompleksno občutje razčleniti na enostavna občutja. Ta enostavna občutja so skrajna oporna točka definicij in zato se njih imen ne da definirati (imena kompleksnih občutij še lahko definiramo z imeni enostavnih občutij, ki sestavljajo kompleksno občutje):

> »Edina imena, ki se jih ne da definirati, ker se njih pomena ne da analizirati, so imena samih enostavnih občutij. Le-ta se nahajajo v istem položaju kot lastna imena. Resda niso kot lastna imena brez pomena, kajti besedi *senzacija belega* pomenita, da je tako imenovana senzacija podobna drugim senzacijam, ki sem jih po spominu imel prej in imenoval s tem imenom. Toda te prejšnje senzacije lahko prikličemo edinole z besedami, ki jih skušamo definirati ..., zato besede ne morejo razviti pomena tega razreda imen, in moramo se neposredno sklicati na osebno izkustvo posameznika, h kateremu se obračamo.« (107)

Ko na drugem mestu razpravlja o istem problemu, pripominja Mill še to, da »so edino impresije zunanjih čutov ali tista notranja občutja, ki so na očiten

in uniformen način povezana z zunanjimi objekti, resnično sprejemljiva za eksakten opisen jezik«; ker pri notranjih občutjih »nobeden ne more presoditi, če je moja senzacija ista kot njegova, nama ime ne more imeti dejanske skupnosti pomena« (489). Tukaj imamo nakazan, čeprav še ne speljan v vsej metodološki ostrini, kriterij smiselnosti stavkov, ki se je kasneje udomačil v logičnem pozitivizmu, tj. stopnjevito zvedbo pomena vseh stavkov na 'bazične propozicije', ki opisujejo neposredno preverljive enostavne senzacije, in ki imajo lahko intersubjektivno, tj. objektivno veljavo le, če se nanašajo na impresije zunanjih čutov. Vendar v Millovi razlagi nekaj manjka: ime *senzacija belega* denotira vse senzacije belega zaradi njih podobnosti, tj. zaradi istega atributa, ki pomeni konotacijo imena *senzacija belega*. Pomen tega imena je še vedno obči, in ostane vprašanje njegovega nanosa na posamična enostavna občutja, ki so edina dejanska, *dejstva*. Z drugimi besedami, kot pravi Mill na nekem drugem mestu:

> V propozicijo o opazovanju »je vselej uvedeno nekaj, kar ni bilo vključeno v samo opazovanje; neka koncepcija, ki je skupna temu fenomenu in fenomenom, s katerimi ga primerjamo. O opazovanju sploh ne moremo govoriti, ne da bi izrekli več kot enega opazovanja; ne da bi ga priličili ostalim že opazovanim in klasificiranim fenomenom.« (452)

Zadnja opora analize so torej *posamična* enostavna občutja, za katera pa ne velja le, da se njih imen ne da definirati, marveč sploh nimajo imen — zaznamovali bi jih lahko edinole z znamenji, ki bi — homologno lastnim imenom — imela le denotacijo. Tu se pokaže meja, ki se je je prvi jasno zavedel Peirce, in ki se je je v svojem razvoju (npr. v 'kritičnem racionalizmu' Karla Poppra) zavedel tudi logični pozitivizem — med samim zunaj-jezikovnim dejstvom, občutjem, kot objektom opazovanja, in propozicijo o tem dejstvu obstoji *ireduktibilen prepad*. Vprašanje je — to bi morala pokazati širša analiza — če empiristični psihologizem in indukcionizem zadoščata za razlago tega prepada, tj. če zadošča razlaga, da presežek imena nad danimi dejstvi označuje zgolj po induktivni poti pridobljeno pričakovanje bodočega poteka, ali, ožje, če presežek imena nad posamičnim dejstvom, ki ga neposredno — v konkretnem opisu — denotira, označuje zgolj induktivno pridobljeno podobnost med dejstvi. Če predpostavimo, da nam je obče dano le v imenih, tedaj se nam to vprašanje spremeni v vprašanje o primernosti empiristično-psihologistične in indukcionistične razlage jezika. Zaenkrat ugotovimo le to, da tudi po poti definicije konotativnih imen v skrajni analizi pridemo do zgolj denotativnih znamenj, ki lahko edina označujejo zadnjo oporo pomena imen. Druga plat gornjega vprašanja bi torej bil prehod iz zgolj denotativnih imen v imena s pomenom, ki se v bistvu ujema z vprašanjem prehoda v zavest o občem kot takem — saj, četudi lahko *imena* konotirajo, tj. pomenijo atribute, ki denotirajo le eno stvar, pa so *besede* s pomenom nujno obče. Kajti razlika med denotacijo in konotacijo pomeni v skrajni točki razliko med individualnim in občim — da je to denotirano substanca, tj. subjekt, pomeni le, da je substanca, nosilec predikatov, lahko le posamični subjekt: pri konkretnem občem imenu pomeni denotacija gol skupek vseh individuvv, konotacija pa ono, po čemer so ti individui enaki, tj. njih občost, »podobnost«.

Medtem ko je resničnost verbalnih propozicij implicirana v imenu, pa so realne propozicije resnične le 'aposteriorno', saj trde o stvari nekaj, kar ni že

vsebovano v njenem imenu. Slednje lahko motrimo iz dveh aspektov: »kot dele spekulativne resnice, ali kot spomenice (memoranda) za praktično uporabo«. Če propozicije opazujemo kot dele spekulativne resnice, tj. »kot dele našega teoretskega znanja, tedaj gre v njih za stalno povezanost dveh (mrež) atributov: *vsi ljudje so smrtni* pomeni, da atribut *smrtnost* vselej spremlja atribute človeka. »Praktična uporaba propozicije« pa »je v tem, da nas obvesti ali spomni, kaj naj pričakujemo v vsakem posameznem primeru, ki spada v trditev, vsebovano v propoziciji. Glede na ta namen pomeni *vsi ljudje so smrtni,* da so atributi človeka evidence, znamenja smrtnosti; da moramo, kjer se nahajajo prvi, pričakovati, da bomo našli druge.« Ta dva aspekta »sta v temelju ekvivalentna; le da prvi kaže bolj neposredno na to, kar propozicija pomeni, drugi pa na način, kako naj se jo uporablja«. (93) V tej razlagi realnih propozicij kot »spomenic za praktično uporabo« lahko vidimo nakazilo pragmatistične teorije resnice — seveda zgolj nakazilo, kajti uporaba propozicije se še ni izkazala kot *konstitutivna za sam njen pomen.* Prav zato obstoji med Millovim in Peircovim razlikovanjem denotacije in konotacije zgolj posredna vez: denotacija pomeni obema odnos znaka do stvari, ki je z njim označena, konotacija pa njegov pomen. Toda Peirce razume pomen znaka kot učinek, ki ga znak naredi v interpretatorju — ta učinek je njegov interpretant, nova veriga znakov, v katere se da prvi znak prevesti, ali — širše vzeto — sprememba vedenja, ki jo povzroči znak. Pri Peircu postane torej uporaba propozicije konstituitivna za njen pomen: njen pomen leži prav v tem, kar mi iz nje — zaradi nje — naredimo. Pragmatična usmeritev pa se pri Millu zgolj včasih nakazuje, npr. ob problemu klasifikacije, ko pravi, da moramo lastnosti, po katerih klasificiramo stvari, izbirati »*ustrezno* našim namenom«, kajti »nekateri načini klasifikacije so za človeško uporabo, naj bo ta spekulativna ali praktična, veljavnejši kot drugi« (462—463).

Če naj se povrnemo k problemu definicij: tu se pokaže tudi Millov 'zgodovinski čut'. Mill se od prevladujočega toka dotedanje empiristične filozofije razlikuje po tem, da sicer uvidi potrebnost natančnejšega določanja pomena besed vsakdanjega jezika, toda hkrati poudarja potrebno spoštovanje pred njim: naravni jezik hrani v sebi staro izkustvo, h kateremu so vse prejšnje dobe prispevale svoj delež. Zato moramo paziti, da pri preciziranju konotacije ne zgubimo že dane elemente pomena. Pomen, ki je v sedanjem trenutku v besedi že napol pozabljen, nam bo lahko nekoč ustrezal za izražanje neke misli, za katero nimamo lastne besede. Ko razpravlja o »zahtevah filozofskega jezika« (1. stalen in določen pomen vsakega občega imena, in 2. ime za vsak važen pomen), podaja celo teorijo tega, kako se v zgodovinskem razvoju postopoma spreminjata obseg (tj. denotacija) in konotacija imen. Pri definicijah moramo torej posebno paziti na besede z negotovim pomenom, ki ga ne smemo poljubno določiti in s tem omejiti, marveč šele raziskati. Millovo geslo bi se lahko glasilo: »pomen aktualno uporabljenega termina ni poljubna količina, ki naj se fiksira, marveč neznana količina, ki jo je treba najti«. (476 in dalje) V tem spoštovanju naravnega jezika se morda — zelo od daleč — nakazuje naravnanost, ki pride na dan v sodobni angleški ordinary-language-philosophy.

Ko govori o spremembah konotacije imen, Mill pripominja, da je dodatna konotacija, ki jo beseda najlaže sprejme, konotacija zaželjenosti ali nezaželje-

nosti, tj. emocij in hotenj, ki se v našem duhu vežejo na imenovano stvar. (486 do 487) Tu se Mill nasloni na Benthama, po katerem besede neposredno pomenijo stanje duha, to stanje pa je lahko »stanje njegovega *pasivnega* ali *receptivnega* dela, ali njegovega *aktivnega* ali *hotljivega* dela«. Ta dodatna konotacija, ki je značilna za skoraj vsa imena moralnih ali socialnih dejstev (486), je seveda predvsem vir zmede (487); Mill torej še ne pride do tega, da bi sam pomen opazoval kot konstituiran po našem aktivnem, praktičnem odnosu do sveta (od koder bi npr. tudi v čistih 'objektivnih' izjavah prirodnih znanosti odmevala naša volja do tehničnega razpolaganja s stvarmi); to se, kot že rečeno, dogodi šele v pragmatizmu.

Mill se tudi upira popolni mehanizaciji jezika, ki je zasnovana na analogiji govorjenja z računanjem (Hobbes: v govoru računamo s subjekti in predikati, trditev je seštevanje, zanikanje odštevanje (Leivathan)). Dvema že omenjenima zahtevama filozofskega jezika zato pridoda še sledeče pravilo:

»Kadar nam narava predmeta dovoljuje, da proces sklepanja brez nevarnosti vršimo mehanično, naj bo jezik konstruiran po toliko mehaničnih načelih, kolikor je to mogoče; medtem ko mora biti v nasprotnem primeru konstruiran tako, da nudi kar največ ovire svoji goli mehanični uporabi.« (494)

Jezik uporabljamo popolnoma mehanično tedaj, ko ga uporabljamo brez zavesti o pomenu, tj. zgolj z zavestjo, da uporabljamo določena vidna ali slišna znamenja v skladu s predhodno določenimi tehničnimi pravili. Toda mehanični jezik je realiziran le v aritmetičnih figurah in še bolj v algebrajskih simbolih. Njegova uporaba je namreč omejena na majhen del deduktivnih procesov, na procese, ki se jih da zavesti na dve obči načeli (stvari, ki so enake isti stvari, so tudi med sabo enake; vsote ali razlike enakih stvari so enake) in njune korolarije; čim simboli, s katerimi mehanično računamo, reprezentirajo karkoli drugega, razen gola števila, moramo že upoštevati njih pomen. (494—495) V tej misli, po kateri se v mehaničnem računanju nujno omejimo na denotacijo, gre pravzaprav v temelju za misel, ki jo je jasno izrazil že Hegel, pri katerem spada matematika v Logiki v nauk o *kvantiteti:* predmet matematike so števila kot abstraktne, kvalitativno nedoločene enote, katerih medsebojno razmerje je indiferentno, njim samim zunanje, in jih prav zato lahko obravnavamo mehanično; kvaliteta se pridruži kvantiteti šele z *mero,* kjer rast kvantitete spremeni kvaliteto enot, s čimer kvantitativno razmerje enot ni več kvalitativno indiferentno. Millov argument, da moramo pri induktivnem raziskovanju pojavov stalno paziti na njih kvaliteto, tj. atribute, zaradi česar se indukcije a priori ne da mehanizirati, ima svojo težo, toda zdi se, da je kljub vsemu podcenil zmožnost zvajanja kvalitete na kvantiteto, kvalitativnih razlik na kvantitativne, in s tem mehaniziranja procesov sklepanja.

Millovo upiranje popolni mehanizaciji jezika je, tako kot njegov 'zgodovinski čut', znamenje časa, in ne pripada sami temeljni pozitivistični ter empiristični naravnanosti. Millov položaj bi nasploh lahko opredelili kot prehoden: med klasično empiristično tradicijo, v kateri je zasnovan in iz katere se že trga, ter sodobnimi teorijami, katerih začetke zasledimo v njegovih izvajanjih. Iz tega mesta izvirajoča nedomišljenost je značilna tudi za njegovo opredelitev vloge in nujnosti jezika kot takega:

V poglavju o imenovanju Mill navaja Bainove opredelitve imen, s katerimi se tudi sam strinja: Imena

»služijo temu, da dajo točko povezanosti (oporno točko) vsem bolj bežnim objektom misli in občutja. Impresije, ki bi bile potem, ko so minule, za vselej zgubljene, so nam s svojo povezanostjo z jezikom vselej na dosegu. Misli same zase vselej drse ven iz polja neposrednega duhovnega pogleda, toda ime ostane pri nas, in njegova izjava jih v trenutku znova vzpostavi. Besede so varovalci (custodiers) vsakega proizvoda duha, ki je manj impresiven od njih.« (464)

Seveda pri tem ostane vprašanje: *Zakaj* so besede bolj impresivne od označenih misli, *zakaj* si gol znak laže zapomnimo kot original? Mar zato, ker je označena misel ponavadi kombinacija idej, in tedaj velja sledeče: »Če hočemo, da bo neka posebna kombinacija idej stalno v duhu, je ničesar bolj ne utrdi od posebnega imena, ki naj jo izrazi.« (491) Toda ta 'ekonomska' razlaga za sam proces imenovanja v tej obliki ne zadostuje, saj imajo že same enostavne ideje imena. Obrniti se moramo k problemu *občega:*

Mill se upre temu, da bi bil jezik edini instrument misli, da so imena ali vsaj neka vrsta umetnih znakov nujni za sklepanje: Če gre zgolj za sklepanje od posebnega na posebno, za to, da neko dejstvo prepoznamo kot znamenje nekega drugega dejstva, tedaj zadoščajo čuti, s katerimi ta dejstva zaznamo, ter asociacija, s katero nam prvo dejstvo vzbudi idejo drugega. Tako lahko brez jezika sklepamo iz preteklega primera na podoben sedanji primer. Toda brez pomoči jezika se lahko vrši le sklepanje, ki ne potrebuje občih propozicij: brez njih »bi si redko zapomnili, kakšno preteklo izkustvo smo imeli, in komajda kdaj, kakšne zaključke zagotavlja to izkustvo«. Poleg tega je to izkustvo često izkustvo drugih ljudi ali naše izkustvo, ki pa je že davno preteklo, in brez umetnih znakov bi od drugih ljudi ne zvedeli ničesar, od nas samih pa bi ohranili le najbolj intenzivna izkustva. Pri zapletenih primerih je tudi sam proces sklepanja tako kompleksen, da si ga ni mogoče zamisliti brez »umetnega spomina« preteklih izkustev, ki ga hranijo besede. Če posedujemo jezik, tedaj zadošča, da si zapomnimo zgolj pomen besed (ki jih je seveda omejeno število), in izkustvo si lahko zapomnimo tako, da ga prelijemo v besede, ki si jih — zgolj besede — zapomnimo ali zapišemo. Če naj povzamemo: za induktivni sklep je nujno, da imamo pred sabo razred, na katerega lastnost sklepamo, v njegovi občosti, tj. uniformnosti; to občost si moramo kot tako zapomniti, če naj iz nje sklepamo na posamične primere. »Toda le s tem, da jih registriramo s permanentnimi znaki, si lahko zagotovimo, da se jih bomo spomnili, ali si lahko damo vsaj možnost, da si bomo zapomnili katerokoli znatno število takšnih uniformnosti.« (466)

Iz vseh teh utemeljitev je razvidno predvsem to, da Millu ni uspelo dokazati svoje trditve, po kateri je za obče propozicije nujno potreben jezik. Vsi njegovi argumenti zadevajo le sekundarne težave, ko *smo že prišli do obče propozicije;* pravzaprav se vsi centrirajo okoli problema spomina, in vsi imajo obliko zgolj 'empirične' nujnosti, na kar kažejo že simptomatske omejitve (»bi si redko zapomnili«, »komajda kdaj«, bi ohranili le najbolj intenzivna čustva, »si lahko damo vsaj možnost, da si bomo zapomnili katerokoli znatno število«). Njegov glavni argument torej kljub vsemu ostane 'ekonomski': zaradi težav s spominom in s preveliko kompleksnostjo nam je stvar olajšana, če si moramo zapomniti

zgolj omejeno število besed z občim pomenom, s katerih kombiniranjem lahko izrazimo vsa obča izkustva, kadar so pa ta izkustva preveč kompleksna, jih, namesto da bi jih poimenovali s celim sklopom imen, poimenujemo z lastnim imenom, in tu je razlog imenovanja spet 'ekonomski'. Ostane pa dejstvo, ki ga implicitno prizna sam Mill, da *lahko do mentalne podobe občosti, tj. »uniformnosti«, pridemo neodvisno od jezika.* To uniformnost *nato* »prelijemo v besede«, tj. »registriramo s permanentnimi znaki«.

Notranjo napetost, ki obvladuje Millovo misel na tem mestu, bi lahko izrazili takole: *'nereflektirano' čuti nujnost jezika, toda ne more jo teoretsko utemeljiti;* zato variira različne argumente. Na *eksplicitni* teoretski ravni mu jezik kljub vsemu ostane zgolj *drugotno* sredstvo komuniciranja in pripomoček za spominjanje. Ta meja pa pomeni hkrati mejo psihologističnega pozitivizma 19. stoletja.

S tem kajpada ne mislimo, da Mill preprosto 'ni našel pravega odgovora' na vprašanje nujnosti jezika: rešitev je v tem, da je že samo vprašanje napačno, tj. da je dejstvo jezika dejstvo, ki se ga a priori ne da 'ekonomizirati', spremeniti v sredstvo oz. medij česarkoli že. Premislek te razsežnosti pa bi zrušil same temelje ne le pozitivističnega empirizma, marveč same »filozofije« v strogem pomenu. Ob Millu bi se — konkretno — pokazalo, da je že samo izkustvo, iz katerega se — kot iz zadnje opore — spelјuje ves ustroj pomenjanja, v samem načinu, kako ga dojemamo, že vnaprej določeno iz danega zgodovinskega polja, ki pa pride neposredno do besede prav v jeziku. Od tod pa bi bilo treba zapopasti sam Millov psihologistični empirizem: če je to, kar vsakokrat razumemo kot »dejstva«, v svojem pomenu že vnaprej določeno iz »zgodovinskega izkustva«, artikuliranega v jeziku, izkustva, ki ga nikoli — niti hipotetično — ne moremo »prevesti nazaj na dejstva«, katero »zgodovinsko izkustvo« potemtakem govori v samem Millovem pozitivizmu? Bržkone bi morali izhajati iz tega, da se v Millovem pozitivizmu oglaša naravnanost, ki obvladuje naravoslovne »pozitivne« znanosti.

III.

Za zaključek se vrnimo k začetku in skušajmo vsaj opravičiti v oči bijočo imbecilnost naslova: kajpada ne gre za nekakšno »primerjavo« razlik in podobnosti; gre za to, da se pokaže, kako dva tako različna misleca naletita ob govorici na *isti ključni problem:* kako iziti iz kroga samonanašanja govorice, kako najti oporo, ki naj zaustavi blodno napotevanje 'od besede k besedi'. Odgovor je enkrat božja *iluminacija,* drugič neposredna-čutna *senzacija,* enkrat se giblje na filozofski ravni *govorice,* drugič na bolj posebnoznanstveni (psihologija, lingvistika) ravni *jezika*[10] — obakrat se brezno, ki ga odpre nastop govorice, »zakrpa«.

---

[10] Zato smo tudi — kot je pozoren bralec bržkone takoj opazil — ob Avguštinu raje govorili o *govorici,* ob Millu pa o *jeziku.*

Heglova percepcija krščanstva

IVAN KOSOVEL

V članku »Spekulativnost Heglove filozofije religije« (Anthropos, št. III, 1978) smo obravnavali načelne probleme, ki se pojavljajo pri analizi odnosov med Heglovo filozofijo in religijo. Namen tega članka pa sedaj ni več deduciranje prej izoblikovanih stališč, temveč prikaz Heglovega odnosa do krščanske *teologije* ter posebnih problemov, ki so nastali v zvezi z njim.

A.

UVOD

Heglu pomeni krščanska religija najvišjo obliko religije sploh. Religiozno gledano, nastopa v njej ideja sprave na najbolj dovršen način. Po Heglu govorijo za tako stališče vsaj trije razlogi:

1. Krščanstvo začenja z »absolutno razdvojenostjo« in bolečino te razdvojenosti, ki je v bistvu razkroj »naravne enotnosti duha«. Človek kot negativno je postavljen nasproti neskončnemu, absolutnemu bitju.

2. Potreba po spravi, ki je zaradi radikalne razdvojenosti dosegla v krščanstvu svojo najvišjo točko, se realizira najprej v veri v avtoriteto. Človek se tu še nahaja v sferi predstave, ki pa bo iz sebe razvila določila pojma.

3. Transformacija predstave v pojem je vzporedni logični postopek spoznavanju identitete mene in absoluta. Logično spoznanje je samospoznanje duha v meni samem in s tem dokončno ukinjanje razlike, definitivna sprava duha s seboj, kajti »spoznanje leži v krščanski religiji sami« (1, 26).

Vse ostale religije, ki ne začenjajo z absolutno razdvojenostjo, ki niso na ravni vere, in ki principa spoznanja ne nosijo na tako očiten način že same v sebi, so zgolj predstopnje tej, logično in časovno poslednji, obliki religije.

Da bi spoznavni karakter krščanske religije kar najbolj poudaril, loči Hegel dva pojma: razodeta (geoffenbare) in očitna (offenbare) religija. Prvi meri na nek historični dogodek, drugi na strukturo njegovega sporočila. Hegel se izrecno postavi na stališče, da ni mogoče govoriti o razodetosti, če pri tem ne gre za razodetost popolnoma razvidnih (logičnih) vsebin samega Boga. Kratka primerjava med mladim in starim Heglom pokaže, da postane z etičnimi načeli kritično izmerjena religija pri mladem Heglu, spremenjena v skladu z novimi sistemskimi rešitvami starega Hegla v religijo, ki je izmerjena in ovrednotena predvsem z logičnimi načeli. Vsakokraten pomen, ki ga ima krščanstvo za Hegla, je mogoče na hitro ugotoviti že iz vsakokratnega razmerja, v katerem se nahajata Sokrates in Jezus. Sokrates, ki je imel takò pomembno vlogo pri mladem Heglu, se vse bolj umika heglovsko dojetemu Kristusu, tako da postane ta na koncu hkrati s krščanstvom povzdignjen v absolutno, v tečaj svetovne zgodovine. Smisel teh sprememb je vi-

deti med drugim predvsem v Heglovi preusmeritvi od »praktičnega« k »teoretičnemu umu«.

Kljub omenjenim spremembam, pa se Hegel nikoli ni do kraja odrekel svojim antičnim idealom. Kljub temu, da je krščanstvo tako visoko povzdignil, si le ni mogel kaj, da ne bi v istem tekstu, v katerem je slavil Jezusa kot razodetega Boga, med drugim zapisal tudi tole: »Kar je počel Sokrates ni bilo pridiganje, opominjanje, želja po moraliziranju«, kajti takšen Sokrates ne bi imel mesta v antičnem okolju.

V vsakem primeru velja za novo Heglovo percepcijo krščanstva naslednje: v skladu s koncepcijo sprave, ki jo najavlja frankfurtsko obdobje, in ki je pridobila sedaj že povsem jasno podobo, ne išče v krščanstvu, npr. v evangelijih, nobenih socialno kritičnih vsebin. Namesto pretresa vsebine, ki gre mnogokrat v smeri nekakšne »filozofije dejanja«, ostaja njegova percepcija kontemplativno spravnega značaja; kar največkrat npr. omenja, da gre samo za našo »obveščenost« o božji naravi. Širše gledano mu gre predvsem za spravo svetnega in božanskega, ki jo imenuje »božje kraljestvo«, sâmo »božje kraljestvo« pa sovpada z »intelektualnim« in »duhovnim kraljestvom« (2, 282; 3, 61).

B.

POMEN REFORMACIJE

Znano je, in tega sedaj ni treba ponovno razčlenjevati v večjem obsegu, da je Heglovo pojmovanje reformacije doživljalo razvoj. Gre predvsem za odnos med francosko revolucijo in reformacijo. V času nastajanja Fenomenologije je Hegel odločno na strani revolucije, od katere pričakuje temeljito prenovo ne samo v Franciji, ampak tudi v vsej Evropi. Sâmo Heglovo navdušenje gre z roko v roki z dobršno mero nepoznavanja dejanskih vzrokov in silnic njenega razvoja, kar vse je moralo prispevati velik delež k razočaranju spričo nastalih rezultatov (prim. 4, 491—508). Heglov osnovni problem v fazi nastajanja sistema je sprava.

V Fenomenologiji opiše Hegel potek razvoja predrevolucionarne zavesti v revolucionarno zavest, katere glasnik je razsvetljenstvo. Tu se seveda ne moremo spuščati v opis celotnega procesa. Naredimo samo rezultat:

Razsvetljenstvo s čistim uvidom, ki je v dialektični napetosti z vero, zaključuje svojo realizacijo v pojmu koristnosti. V tem izteku predstavlja čisti uvid samó idejo razrešitve stvarnih nasprotij, ne pa še njihove dejanske razrešitve in poslednjega pojmljenja. Pod razrešitvijo si predstavlja Hegel sintezo ideelnega in reelnega nivoja, neba in zemlje. S tem v zvezi pravi: »uvid je torej sam *resnično vedenje,* in samozavest ima prav tako neposredno splošno gotovost same sebe, svojo *čisto zavest* v tem razmerju, v katerem sta torej povezana prav tako *resnica,* kot vpričnost in *stvarnost.* Oba svetova sta izmirjena in nebo [se] je preselilo na zemljo (herunter verpflantz)« (5; A 431, B 314).

Francoska revolucija, ki realizira ali bolje rečeno udejanji zamišljeno enotnost, se je morala zdeti potemtakem kot odločilno novoveško dogajanje, ki mu je bil vrh vsega Hegel še neposredna priča.

Ta centralni pomen sprave prevzame v kasnejših tekstih reformacija. Napoleonov padec in kasnejši dogodki, ki so pokopali Heglove upe na popolno prenovo človeške družbe, so okrepili konservativne težnje njegovega mišljenja, kar se je moralo pokazati predvsem pri interpretaciji pojma sprave.

Sprava izgublja do sedaj še vidne revolucionarne vsebine in postaja vse bolj mistično kontemplativna. Ko govori o francoski revoluciji, pravi: »Vzvišen zanos je vladal tisti čas, entuziazem duha se je širil (durchschanert) prek sveta, kot da je šele sedaj prišlo do dejanske sprave (Versöhnung) božanskega s svetom« (16; A 529, B 399—400). Do dejanske sprave namreč ni prišlo šele sedaj, temveč že za časa reformacije. Reformacija predstavlja nič manj kot prvo vračanje ideje same k sebi; vračanje ideje iz njene odtujitve v predmetno — čutno. Na nivoju religije predstavlja tako odtujenost katoliška Cerkev:

»Propadanje (Verderben) Cerkve se je razvilo iz nje same; propadanje ima svoj princip ravno v tem, da se nahaja v njej *to* [neposredno] kot nekaj čutnega, da se nahaja tisto zunanje kot tâko znotraj nje same ... Višji svetovni duh je duhovno iz nje že izključil; Cerkev nima nobenega deleža na tej duhovnosti in na ukvarjanju z njo; na sebi ohranja tako [čutno neposredno] *to;* — to je čutna subjektivnost, neposredno, ki ga še ni povzdignila (verklärt) v duhovno. — Od sedaj zaostaja za svetovnim duhom« (6; A 492, B 373—4).

Bistvo reformacije, ki je po Heglu v spoznanju, da je človek sam po sebi določen kot svobodno bitje (6; 497, 377), reformacijsko težnjo po povratku v notranjost in s tem po osvobajanju od vseh zunanjih avtoritet, je takoj dojel kot vračanje duha k samemu sebi, kot ukinjanje predmetnosti. »To je velik princip, da izginja vsa zunanjost v pogledu absolutnega odnosa z Bogom; s to zunanjostjo, s to odtujenostjo samega sebe je prešlo vsakršno zasužnjevanje« (7; A 257, B 196).

»Luther je preprosto učil, da *predmetnost,* neomejena subjektivnost, to je resnična duhovnost, Kristus, nikakor ni na zunanji način prisoten in dejanski, ampak da ga je moč doseči le kot nekaj duhovnega v spravi z Bogom, z vero in zaužitjem« (6, slov. prev., 301).

Potemtakem ne more več presenečati Heglovo prepričanje, da je njegova filozofija na novo rojeno luteranstvo: »V katoliški Cerkvi se je v glavnem obdržala zveza filozofije s teologijo srednjega veka; toda v protestantizmu se je subjektivno religiozni princip ločil od filozofije, in šele iz nje je potem ponovno izšel na resničen način« (7; A 259, B 198).

Hegel, ki meni, da razvija Luthrov nauk, v tem ko nadomešča vero srca z duhom, dela to gotovo na način, ki se ga Luther ne bi razveselil. Transformacija krščanskega logosa v logos Heglove filozofije ima lahko kaj nenavadne rezultate, ki jih ilustrira že Heglova misel: »naše univerze in šole so naše Cerkve« (nav. po 3, 34).

Po tej transformaciji vere (Cerkve) v védenje (šole) ni več smiselno začenjati dialoga o ortodoksnosti in neortodoksnosti Heglovega luteranstva. Konec koncev pa je ta dilema od Lassona naprej že povsem neaktualna.

C.

Dogma

Videli smo že, da je tisto, kar Hegel v religiji najodločneje napada, pravzaprav dogma. Dogme so postavljene z namenom, da po teoretični plati varujejo integriteto nauka. Potemtakem govori dogma o osnovnih verskih resnicah, ki ne smejo biti prepuščene svojevoljnemu tolmačenju, kar v teološki interpretaciji pomeni, da je vsebina dogme racionalno nedoumljiva in je dostopna samo v veri.

Ločiti je dogmo v ožjem in dogmo v širšem smislu. V prvem primeru gre za dogmo, ki jo je na osnovi »razodete resnice« Cerkev slovesno opredelila in zahteva, da v to opredelitev verjamemo, v drugem primeru, ko gre za dogmo v širšem smislu, pa imamo lahko opraviti z naukom rednega in vesoljnega učiteljstva (prim. 8, 34).

Dogma skratka zahteva doktrinarno apriorno sprejetje vsebine, ki jo sporoča, to pa je včasih laže, če njena vsebina oporeka samo empiričnemu izkustvu, težavnejše pa takrat, ko oporeka tudi sami logiki mišljenja.

Hegla ne ganejo pretirano ne protestantske, še manj seveda katoliške omejitve, saj sporoča po njegovem mnenju dogma skrivnost, ki dobi svojo dokončno razkritje (razrešitev) šele v celotni spekulativni filozofiji (2, 222—4). Nikakor ne more biti nekaj praznega, brezvsebinskega, temveč je nasprotno vedno le enota najbolj spekulativnih vsebin. Vsebina dogme je nedojemljiva samo za »ljudi čutov in razuma« (2, 229). »Narava Boga je . . . nepojmljiva. To nepojmljivo pa ravno ni nič drugega kot sam *pojem* . . .« (2, 230).

Razlika med tradicionalno krščansko filozofijo in Heglom je tako natančneje v tem, da se krščanska filozofija praviloma dogem ni dotikala, ostajala je samo pri razlaganju; pri Heglu pa imamo opraviti že z definitivnim izstopom iz religije kot take. Merilo tega izstopa je ravno specifično Heglova kršitev dogmatičnih principov. Dogme niso postavljene zato, da bi jih pojmili, ampak zato, da bi vanje verjeli: ravno zato, da bi vanje verjeli, jih ne smemo pojmiti.

b.

Troedinost

Dogma troedinosti se je izoblikovala v dolgotrajnih bojih Cerkve s herezijami, vendar je rezultat, ki je izšel iz teh bojev, dokaj reven. Medtem ko imajo druge dogme vsaj kolikor toliko logično strukturo, pa tega za dogmo o troedinosti bogu že ne moremo več trditi.

Najpomembnejši dokument, ki se nanaša na vprašanje troedinosti je Veroizpoved 11. pokrajinskega cerkvenega zbora v Toledu (675). Ta dokument poudarja, da svete Trojice ne smemo šteti za trojno, ampak troedino, tudi ni Trojica v Bogu, ampak je Bog Trojica. V osebnih imenih, »ki izražajo odnose« se Oče nanaša na Sina, Sin na Očeta in Sveti Duh na oba. Kljub temu pa gre za eno bistvo, kajti tri osebe izražajo ravno odnose (9, 134). Čeprav se torej izpoveduje

tri osebe, se ne izpoveduje tudi treh bistev. Število se zrcali v odnosu oseb, enota pa v naravi ali bistvu (9, 135).

Ti nenavadni preobrati bi lahko dobili svojo neprotislovno razrešitev samo v sintezi, tako da bi bil Bog dialektična sinteza vseh treh oseb in bistev. Taka rešitev pa teologiji v celoti seveda ne more biti sprejemljiva, pa tudi na osnovi Sv. pisma se je ne da braniti. Po našem mnenju dogma očitno otrpne na pol poti od Plotinove emanacije k dialektičnemu razumevanju sinteze. K temu se bomo še vrnili.

Heglov osnovni dialektični pristop k problemu trinitete je zajet v oznaki krščanskega Boga za konkretnega duha njegove lastne filozofije. Tu si sledijo tri stopnje: Kraljestvo Očeta ali moment splošnosti, ki ustvari razliko, posamično, Kraljestvo Sina, le-to pa se spet vrača v splošno in vzpostavlja Kraljestvo Duha, individualno.

Kraljestvo Očeta

Problem, ki ga obravnava pod tem imenom, je v bistvu problem Logike. V Enciklopediji pravi:

»Pojem je *svobodno,* kot ta *sama za sebe bivajoča substancialna moč,* in je *totaliteta,* v kateri je *vsak* moment *celota,* ki je *on* [sam], in je postavljen kot neločljiva enotnost z njo; tako je pojem v identiteti s seboj to *na sebi in za sebe določeno*« (10, 160).

Kraljestvo Očeta obstaja »pred stvarjenjem in zunaj njega« (2, 218). »Eno je najprej čisto abstraktno; to eno postane izraženo še *poglobljeno* na *duhoven* način, kjer se opredeli v osebah« (2, 232). Splošno bi bilo prazno, abstraktno, če bi bilo brezrazlično; to konkretno splošno je v resnici večna ideja na sebi in za sebe. Obstaja le kot identiteta treh elementov pojma. Vsi momenti obstajajo namreč samo v medsebojni povezanosti in kažejo na različne načine isto. »Vsak moment pojma je sam celoten pojem« (10, 153).

Ta dialektična struktura pojma je uporabljena zdaj na imanentni triniteti:

»Logika je toliko metafizična teologija, ki opazuje evolucijo ideje Boga v etru čistih misli, tako da samo gleda prav tisto, ker je ravno na sebi in za sebe samostojno« (11, 419). Splošnost igra tu dvojno vlogo »ekonomske« in »imanentne« trinitete. Sam termin »ekonomska triniteta« je, kolikor nam je znano, začel prvi uporabljati Rahner (Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«, prim. tudi 12, 114) in z njim označil časovni način božjega razodevanja.

Ljubezen, ki je odnos med osebami, se konec koncev izteče v dejavnost ideje. Reči »Bog je ljubezen« je za Hegla premalo, če se ne analizira vsebine pojma ljubezni. Ljubezen je čustvo, ki preveva identiteto različnega. »Bog je ljubezen, tj. to razlikovanje in ničnost razlike, igra tega razlikovanja, ki ni resna, ki je prav tako postavljena ukinjeno, tj. večna, enostavna ideja« (2, 222). Pri vsem skupaj pa ne smemo niti za trenutek pozabiti na predstavni karakter religiozne zavesti: »Troedinost je prenešena v razmerje Očeta, Sina in Duha; (to je) . . . otroško razmerje, otroška, naravna forma« (2, 234).

Enakopravnost elementov dialektične sinteze je, kar se tiče imanentne trinitete, vsekakor dosežena, kajti »zadnje je prvo«; tisto kar je rezultat, je že ves čas tu (2, 234).

Opisane razlike ostajajo v začetni fazi samo miselne in še nimajo določil realnih razlik drugobiti. Realne razlike se pojavijo s povnanjenjem, z razvojem ekonomske trinitete. O smislu prihoda Jezusa Kristusa obstajajo zadnje čase številne teološke teorije, iz srednjega veka sem pa še vedno najbolj znana Anselmova teorija odkupitve. Hegel tu ne sledi »specifično krščanskim« impulzom. Analogno logičnemu pomu na sebi (imanentni triniteti) sledi sedaj s prav isto »logično nujnostjo«, s katero so bili vzpostavljeni odnosi znotraj pojma, še njihovo povnanjenje. Samo povnanjenje se kaže v religiji na predstavni način stvarjenja in pojavljanja božjih oseb, v resnici pa gre za to, da se »opazuje ideja, kakor izstopa iz svoje splošnosti, neskončnosti v *določilo končnosti*« prostora in časa (2, 214). Svet ima svojo samostojnost samo na videz, ta videz pa lahko nastane samo v predstavni zavesti — končnost namreč v sebi nima resnice.

Odtujitev ideje v drugobit se pojavi kot narava in končni (človeški) duh. Predstavni zavesti se kaže do kraja realizirana odtujitev za padec. Za osnovno resnico krščanstva se mora tako pokazati sprava, ki je v identiteti splošnega in posamičnega, božanskega in človeškega.

»Tako se mora pokazati ta enotnost za zavest v povsem časovnem, popolnoma običajnem pojavu stvarnosti, v *tem* enem človeku, ki se hkrati zaveda kot *božanska ideja,* ne samo kot najvišje bitje nasploh, ampak kot najvišja, absolutna ideja, kot Sin božji« (2, 274).

Sprava se torej za religiozno zavest začenja z rojstvom Jezusa, ki je Kristus in ima svoj zaključen tok v predstavi inkarnacije, življenja, smrti in vstajenja. Dejanska sprava pa se začenja po Heglu šele z ovedenjem tega dejstva predstavne zavesti, ki je še aficirana s čutnostjo, ali povedano drugače, začenja se s transformacijo predstave v pojem, v filozofsko »dovršitev« religiozne resnice. Zato »je možnost sprave . . . samo v tem, da postane zavestna ta *na sebi bivajoča enotnost božanske in človeške narave;* to je nujna podlaga (Grundlage)« (2, 273). »Ta izpolnitev realitete k neposredni posamičnosti, je najlepša točka krščanske religije . . .« (2, 276).

Izpolnitev se je sicer dogodila na čutno enkraten način, vendar nam denotacija predstave pove, da »einmal ist allemal« (2, 229). Ta teza, ki ima svoje razvitje v stavku: »Bogočlovek je človeštvo«, je postala kasneje izhodiščna točka D. F. Straussa. Formiranje občestva postavlja Hegel že v čas Jezusovega življenja. To sledi iz same logične strukture razvijajoče se absolutne ideje: »Pojavljanje je bit za druge; to drugo je občestvo.«

Pomen Kristusove smrti ostaja od jenskih »sistemov« sem nespremenjen. Kakor hitro je Bog prevzel obliko čutnosti, je postal podvržen dialektiki končnega, smrti. Smrt je meja med končnostjo in večnostjo; s smrtjo je umrla Kristusova končnost, svetu pa je bila oznanjena resnica njegove lastne končnosti: »Vse veliko in vse veljavno tega sveta je s tem potopljeno v grob duha« (2, 289).

Skozi smrt je Kristus presegel svojo posamičnost, ubil je smrt, smrt je ukinjena; smrt smrti se tako izkaže za negacijo negacije (3, 292). Nastalo filozofsko resnico je videti v spravi absoluta s samim seboj (2, 295); univerzalno, ki je postalo posamično, se je vrnilo vase.

Kristus je svojo vlogo odigral. Namesto Boga v čutni podobi, ki je obstajal za predstavljajočo zavest občestva in je umrl »v nekem kotu Palestine«, se v občestvu poraja ideja Duha kot tretje božje osebe.

Kraljestvo Duha

V skladu z logiko je Duh sinteza obeh predhodnih stopenj: »... *splošno kot totaliteta je sam Duh* — vsi trije so duh« (2, 234).

»Najprej je bil pojem tega vidika za zavest, drugo je bil to kar je dano temu vidiku, kar je za občestvo navzoče, tretje je prehod v občestvo samo« (2, 299).

Oblikovanje občestva sovpada z ukinjanjem čutne forme božanske ideje v duhovnost, z obratom od zunanjosti v notranjost. Nesrečna zavest Fenomenologije najde svojo nasebno ukinitev v zaključnem procesu formiranja občestva.

Na tem mestu se moramo vrniti k problemu ljubezni, saj se le-ta kaže predstavni zavesti za neposreden vzrok formiranja občestva. Vsepovezujoča ljubezen, ki ima svoj izvor v bolečini neskončne razdvojitve Boga in človeka »ni niti človeška ljubezen, ljubezen človeka, ljubezen človeštva (Geschlechtsliebe), niti prijateljstvo« (2, 304). Vsi ti pomeni so samo analogni, ker ta ljubezen preseže čutno sfero in je »*ravno enotnost* v Duhu ... Ljubezen je ravno *pojem duha samega*« (2, 304). »Tako je ta ljubezen Duh kot tak, Sveti Duh« (2, 305). Ljubezen je predstavno dojetje Duha, tako da »je *Duh* sam izražen na način občutka, večna *ljubezen*« (2, 221).

Skozi tako opredelitev je razumeti naravo Duha, katere bistvena značilnost je povezovanje neskončnih nasprotij. Prek delovanja Duha je posamičen jaz dvignjen v samo »dogajanje« krščanske religije in to dejstvo je potem razumljivo tudi običajni, neoblikovani, predstavni zavesti.

Nastanek občestva in porajanje vere (vere v duhovno) je *prva faza* ponotranjenja božanske stvarnosti.

Druga faza je nadaljnja realizacija Duha, ki najde svojo realno podobo v Cerkvi, kar se dogaja prek sporočanja nauka v veri in kultu. Kultna praksa pomeni prisvajanje Duha. V zakramentu obhajila gre po Heglu za kultno združevanje z Bogom, za mistično prisvajanje Duha, za Božje samoobčutje (2, 317). »Splošno Cerkve je ‚da postane tu resnica predpostavljena, ne [pa] šele izlita, šele proizvedena, kot (je bila) ob nastanku Sv. Duha, ampak da je resnica kot *navzoča resnica*« (2, 320).

Kljub krstu človeku ni prihranjena vsa bolečina, saj poteka človekovo življenje v neprestanem boju s posameznimi interesi in strastmi in v znamenju težnje po dokončni združitvi z Bogom (2, 323). To po drugi strani pomeni, da je delo subjekta izenačeno z delovanjem Duha, kajti Duh nastaja prek ukinjanja posameznega, posebnega: »vera sama je Božji Duh, ki učinkuje v subjektu« (2, 326).

Tretji fazi preostane samo še duhovna realizacija, ki se izpolnjuje v pojmu. »Namen filozofije je spoznanje resnice, spoznanje Boga, kati on je absolutna resnica« (2, 341). Filozofiji, ki je teologija, gre za to, da pokaže um religije. »Mišljenje je absoluten sodnik« in se po formi postavlja nad vero, kajti »filozofija misli, kar subjekt kot tak *čuti*« (2, 341—2). Svoj poslednji rezultat najde spekulacija v tezi, da se vprašanje religioznega občestva reducira na vprašanje »občestva filozofije«.

Za teologijo na splošno velja, da se je že od nekdaj mučila z vmestitvijo njegovega nauka v klasifikacijo herezij, vendar se Hegel tem poskusom očitno kar naprej izmika. Vzrok je videti predvsem v tem, da Hegla z njegovim totalnim sintetičnim pristopom k problemu (troedinosti) ni mogoče kar tako poriniti v neko parcialno razumevanje dogme, kot je po drugi strani tudi res, da se njegov nauk ne ujema niti z uradno nicejsko verzijo, ki je v bistvu pisan rezultat kompromisov in s svojo nelogičnostjo nenehno inspirira nove apologije. Heglovo pojmovanje troedinosti pravzaprav ne sodi v prednicejske herezije, ampak gre za preinterpretacijo uradne nicejske verzije.

Mimogrede si poglejmo, kaj prinaša o tem problemu novejše sistematično delo J. Spletta. Avtor se sprašuje, ali Hegel sploh govori o troedinosti in ali ne gre zgolj za dvoedinost. Pri tem se opira na Heglov stavek: »Celota je duh, samo zase ni niti eno (oče) niti drugo (sin)« (12. izd. Lasson, str. 59) in pravi:

»Ko se Bog (kot Oče) udejanji (kot Sin), je Duh. Heglova troedinost je torej dvoedinost ali sebe razvijajoča enotnost, v modalizmu, kateremu število elementov navsezadnje sploh ni več pomembno« (12, 145).

Hegel je v resnici kar se da daleč od modalizma (sabellianizma), ki bi mu bilo glede števila elementov vseeno. Nasprotno je zanj število tri izredno pomembno in o kakšnih konsekvencah modalizma pri Heglu sploh ni vredno govoriti. Kar se tiče notranje hierarhije, ki se pri Heglu vsekakor pojavlja, je stvar taka, da gre za hierarhijo razvite vsebine, ki se manifestira v posamezni božji osebi (ki je oseba zaradi odnosa do drugih dveh oseb), vendar je »seštevek« razvite in nerazvite vsebine za vsako osebo enak.

O sabellianizmu ne moremo govoriti, kljub precejšnji formalni podobnosti. V modalistično shemo Boga (monas) in njegovih pojavljanj v svetu (trias) namreč ne moremo interpolirati Heglove sheme: Kraljestvo Očeta (oznaka: splošnost, mišljenje, zunaj časa in prostora, čista idealiteta), Kraljestvo Sina (partikularnost, predstava, obstoj v svetu, minulost, drugobit), Kraljestvo Duha (individualnost, subjektiviteta, ki postane misleči um, vpričnost, sprava).

Nikjer ni videti, kje naj bi se monas kazal kot trias, pa tudi Oče ne nastopa v času inprostoru. Heglova substanca je identična subjektu, zato tudi ni enega, ki bi se po želji kazalo v nekaj modusih, temveč je v teh treh »modusih« »eno« do kraja izčrpano. Vse tri osebe so eno zato, ker je eno pojem.

EKSKURZ: Troedinost in problem dialektike

Glede odnosa med troedinostjo in dialektiko obstajata dve nasprotujoči si razlagi. Po prvi naj bi dobil Hegel za svoje koncipiranje dialektike inspiracijo prav pri soočenju z notranjo strukturo temeljne krščanske dogme. K takemu stališču se nagibajo predvsem teologi. Po drugi verziji, ki jo zastopajo predvsem filozofi, najodločneje seveda tisti, ki so marksistično orientirani, pa naj bi bil nasprotno tako kot ves svet tudi sam krščanski nauk podvržen dialektičnim zakonitostim. V skladu s takim pojmovanjem dialektika ni neka nedopovedljiva božanska skrivnost, ampak zakonitost, ki ji mora biti podvrženo prav vse bivajoče, torej tudi sam krščanski nauk. Argumenti za obe tezi so dovolj znani, zato našega

stališča, ki je v skladu s drugo interpretacijo, ne bomo posebej dokazovali. Poiščimo najprej najbistvenejše točke razvoja nauka o troedinosti.

Najprej moramo biti pozorni na novosti Pavlove teologije. Ta teologija nastaja v fazi grozečega razkroja krščanskih skupin, ki so ostale pod močnim vtisom Jezusove smrti in obljubljenega, a še vedno neuresničenega božjega kraljestva na zemlji. Kot lahko razberemo iz evangelijev, se Jezus ni smatral za mesijo, pa tudi nove Cerkve ni imel namena ustanavljati. Pavlova teologija predstavlja v tem smislu teoretično in heretično preinterpretacijo glavnih krščanskih tem. Poskus napraviti iz slabosti moč, gre v smislu razvijanja ideje o splošnem vstajenju; Jezusova smrt nadalje ni več nekaj, kar bi kazalo na neuspeh njegovih prizadevanj, temveč pomeni zdaj triumf in dokončno transformacijo rabija Jošue v Kristusa (odrešenika).

S Pavlom se že dogaja odločilen preobrat: o historičnem Jezusu skoraj ni več govora — ni zanimiva več *njegova* vera, ampak je teologom vedno bolj zanimiva vera v njega (13, 124). Gre za mistifikatorske težnje, ki so uspele vse bolj pretvarjati »historičnega Jezusa«, ki je oznanjal približevanje božjega kraljestva, zahteval etično čistost in se razumel kot učitelj *vsebinsko* pravilnega židovskega nauka (npr. Mt.5,17), v Kristusa, v boga na zemlji.

Podobno kot Hegel tudi Pavel interpretira Kristusovo trpljenje in smrt v smislu dokončne izpopolnitve (Hebr. 2, 10; prim. Bošnjak: 17, 160—1). Prava sakralizacija je mogoča šele takrat, ko njen objekt ni več neposredno čutno prisoten (če seveda odmislimo mitično mišljenje v Cassirerjevem pomenu). Poleg Jezusa je dobil status božje osebe tudi Sveti duh, le da je za tako pojmovanje najti v tekstih dovolj opore, hkrati pa tudi ni nekaj specifično krščanskega.

Teoretična sistematizacija nauka, ki se začne s Pavlom in zaključi s koncili, gre v smeri sintetiziranja vseh treh »oseb«. Teoretiziranje, tj. artikulacija nauka, je bila potrebna zaradi njegovega širjenja v dežele prepojene z antično kulturo. V boju z »enostranskimi« pogledi herezij se je počasi izoblikovala dogma troedinega boga, ki ima kljub vsem slabostim očitno dovolj razvidno dialektično strukturo. Stopnja uravnoteženosti te strukture je identična s prisotnostjo dialektičnih momentov.

Po našem mnenju osnovno dogmo novonastale religije ni več mogoče razumeti kot degradacijo monoteizma v nekakšen triteizem, temveč predstavlja kljub svojim formalnim pomanjkljivostim, vsebinsko *razvijanje* dialektičnega principa znotraj teologije. Tri osebe in eno bistvo pomenijo v primerjavi z židovsko religijo razvitje, ne pa degradacijo božanskega principa. Še vedno gre za enega boga. Lastnosti (enega) boga, ki so bile prej nediferencirane, postanejo šele sedaj, tj, prek treh oseb, določneje artikulirane v treh smereh: ljubezen (Oče), milost (Sin), asociacija (Sv. Duh), ali drugače: samopriobčitev Boga svetu, skrivnost, ki se nam je približala v svoji absolutni prvobitnosti, Sin: počelo, ki deluje samo v svetu, Sv. Duh: kot nam podarjeno in sprejeto počelo (prim. 14, 126).

Kot vidimo, je teologija pri artikulaciji numinoznega prisiljena izpeljati sintezo v smislu dialektike, kar je seveda cena, ki jo plača že zaradi izhodiščne identitete (bistva) vseh treh elementov (oseb), oziroma iste (božanske) ravni, na kateri se pojavljajo.

Doživljanje numinoznega je tako že na svojem izhodišču prisiljeno sprejeti racionalno strukturo, ki to doživljanje artikulira, medtem ko mora nasprotno npr.

Heglov sistem kljub svojemu prizadevanju po čisti racionalnosti prevzeti božanski karakter, ki mu spričo idealistične strukture njegove logike šele omogoča zaživeti.

c.

Kristus

Identiteta človeka in Boga je nekaj, česar ne pozna nobena druga religija in ta skandalon je osnova krščanskega verovanja. Sprava v Jezusu Kristusu je po Heglu le paradigma dejanske sprave, ki poteka na zgodovinski način. Spričo tega ni prav nič nenavadno, da se Hegel sploh ne ukvarja z vprašanjem Jezusovega dejanskega obstoja: nasprotno, nastaja celo značilna koincidenca s takratnimi Cerkvenimi nazori:

»Kar zadeva empiričen način, ima Cerkev prav, ko taka raziskovanja ne more sprejeti (annehmen) . . .« (2, 307). Tu, kjer sta videla Strauss in Bauer glavni problem, Hegel ne samo da ne vidi nič problematičnega, temveč mu je nesmiselno celo vsako razpravljanje. Zdi se, da si stari in mladi Hegel v tem pogledu ne oporekata.

Kje torej dobiti potrdilo o Jezusovi božanski naravi, če ne sprejmemo za zadosten argument niti čudežev, niti kakšnih drugih historičnh podatkov?

»Je Duh, *znotrajbivajoča ideja,* ki potrjuje Kristusovo poslanstvo in zanje, ki verujejo to je (poslanstvo) in za nas (je) izkazovanje v razvitem pojmu. To je tudi izkazovanje, ki je moč na *duhoven* način in ne zunanja moč, kot moč Cerkve nasproti krivovercem« (2, 311).

V skladu s Heglovo novo koncepcijo religije, je šele s Kristusom prišlo do velikega zgodovinskega preokreta: resnica absoluta je postala z njim razodeta, Kristus je postal njen edini porok, saj samo on pozna Očeta (15, 74). »S smrtjo Kristusa . . . začne *preobrat zavesti.* Kristusova smrt je središče, okrog katerega se vrti zavest; v njenem razumevanju (Auffassung) leži razlika zunanjega dojemanja in *vere,* to je opazovanje z Duhom, iz Duha resnice« (2, 286—7). Sokrates in Kristus sta živela in umrla za resnico; njuni nauki so sicer različno obarvani, kar je posledica okolja, v katerem sta živela, vendar je osnovna razlika ta, da se je božja narava razodela šele prek Kristusa (2, 286). Osebnost učiteljev ni vsebina samega nauka: »krščanski religiji [pa] je lastno to, da je ta osebnost sam Kristus; njegova odlika, da je sin božji, spada v prirodo samega Boga. Če je Kristus za kristjane samo učitelj kot Pitagoras, Sokrates ali Kolumb, potem to ni neka božanska vsebina, neko razodevanje, poučitev o prirodi samega Boga, a samo o tej prirodi želimo biti obveščeni« (16, A-103, B-63).

Več kot očitno je Heglovo ekstremno poudarjanje spoznavnega elementa. Že v navedenem članku pa smo opozorili, da se Hegel sicer opira na gnostično tradicijo (posebej prisotno v Janezovem evangeliju), vendar zaradi tega še ni gnostik.

d.

Nesmrtnost (vstajenje)

Ker pomeni greh po definiciji upiranje božji volji, je potemtakem značaj smrti logična posledica človekovega odnosa do Boga. Paradigmo nesmrtnosti je najti v

Kristusovem vstajenju. Vera v ta čudež sporoča nesmrtnost v obliki dejstva, ki pa ni vezano samo na posameznega, enkratnega Jezusa, temveč prinaša religija eshatološko vizijo vstajenja vseh ljudi, ki bodo nato poklicani v večno blaženost ali prekletstvo. Osnovni kriterij večne blaženosti je vera: »Kdor veruje v Sina ima večno življenje«. (Jan. 3, 36). Vera v vstajenje Sina je izredno bistvena sestavina samega nauka:

»A če Kristus ni vstal, ničeva je vera vaša, še ste v grehih svojih« (Kor. 15, 17).

Naslednje vprašanje je oblika vstajenja, oziroma vprašanje, kako bo človek živel svojo večnost.

Po prvi verziji, ki jo daje Cerkvena tradicija pod vplivom grških vzorov, gre za nesmrtnost duše, kajti le duša je večna, telo pa minljivo.

Druga verzija, ki se je uveljavila danes, trdi, da v Novi Zavezi pravzaprav ne najdemo podlage za zgornjo substancialno delitev duše od telesa, in da je potrebno razumeti besedo »telo« le figurativno; tako dobimo na podlagi tekstov sledeče razlikovanje: Telesno telo — duhovno telo. Sv. Pismo govori nasploh predvsem o telesih, npr. v pomenu: »Vsako telo bo videlo Božjo rešitev« in bilo bi seveda nesmiselno predpostaviti, da bo Bog reševal mrtva fizična trupla. Tako tu ne more biti govora o telesih v tistem smislu, v katerem govori o njih Pavel v sledeči zvezi:

»To vam pravim, bratje, da meso in kri ne moreta podedovati Božjega kraljestva, tudi trohljivost ne podeduje trohljivosti« (1, Kor. 15, 50). Nasprotno: »Tako je pisano: Prvi človek Adam nastane v telesnem življenju, a poslednji Adam v duhu, ki oživlja. A duhovno telo ni prvo, ampak je prvo telesno in potem duhovno« (1, Kor. 45—6; prim. prev. 17, 205). V onstranstvu bo po tej, vsekakor ustreznejši interpretaciji, vstal človek kot oseba, a bo živel na način, ki bo drugačen od njegovega časovnega zemeljskega življenja (k temu predvsem: 18, 323—336).

Kakšno je Heglovo razmerje do opisanega problema?

Vsekakor ostaja znotraj prve verzije. Govori o nesmrtni duši: »Duša, posamezna subjektiviteta ima neskončno, *večno opredelitev:* Biti prebivalec (Bürger) v kraljestvu božjem« (2, 303). Osnova tej tezi je misel, da je »človek kot duh nesmrten« (2, 260).

O nesmrtnosti duše nadalje pravi:

»Tako pri nesmrtnosti duše ni potrebno predpostaviti, da se udejanji šele kasneje (späterhin in Wirklichkeit träte); to je [njena] zdajšnja kvaliteta. Duh je večen, torej že vpričen . . .« (2, 261).

Celoten problem nesmrtnosti obravnava v zvezi z dvigom človeka iz njegovega prirodnega stanja. Prirodno stanje je namreč stanje, s katerim se po Heglovem mnenju duh ne more zadovoljiti. Človek v njem še ni tisto, kar naj bo; njegovo najstvo, to, kar naj bo, pa se realizira na način neskončnosti duha na sebi in za sebe. Duh pomeni seveda mišljenje, njegova bistvena kvaliteta, udejanjena prek človeka, pa je spoznanje. »Stvar je na sploh ta, da je človek nesmrten po spoznanju; kajti človek samo misleč ni umrljiva, živalska duša, [ampak] je svobodna čista duša« (2, 262).

Prvo uresničenje nesmrtnosti je mogoče tako šele v filozofiji, kajti šele tu nastopi v človeku miselno samospoznanje absoluta in s tem dokončni dvig duha v

absolutni, zunaj časovni duh, ki ga prikazuje religija na predstaven način. »Spoznanje, mišljenje je vir svojega življenja, svoje nesmrtnosti, kot totalitete v samem sebi« (2, 262), medtem ko gre pri drevesu življenje samo za »otroško predstavo« (2, 260). Tako Heglovo razumevanje je nesporno kar se da daleč od krščanskega, kjer je nesmrtnost, ali pravilneje, vstajenje, dojeto kot nekaj usodnega, kot dejanje Božje milosti, kot nekaj, kar bo v vsakem primeru izvršeno.

Bog, ki je dal po dogmi človeku svobodno voljo, mu bo nato, glede na to, kako jo je uporabljal, dodelil večno plačilo. Merilo za plačilo pa ne bo (ni) bolj ali manj popolno spoznanje Boga, ker to spoznanje niti ni mogoče, temveč je lahko merilo za plačilo le bolj ali manj trdna vera in izvrševanje avtoritativnih načel.

e.

Dobro in zlo

Ta problem je v tesni zvezi z vprašanjem o nesmrtnosti. Zveličan bo namreč le tisti, ki bo spoštoval božjo voljo. Izvirni greh vpliva na ves človeški rod v tem smislu, da je vsak človek že ob rojstvu postavljen vanj, in se briše le s krstom v krščanskem občestvu. Seveda pa ostaja človek, ki mu je Bog naklonil osebno svobodo in je bil krščen, še vedno pred dilemo greha, ki se manifestira v naslednjem: poslušati samega sebe ali Boga. Greh je tem večji, čim večja je stopnja svobodne odločitve zanj.

V svetu se pojavlja dobro in zlo od izvirnega greha naprej kot dejstvo, vprašanje pa je, kje je tista meja, kjer je zlo še združljivo (če principielno sploh je) z nekončno Božjo dobroto in kje je ta meja že presežena in je možno samo še sofistično usklajevanje.

Hegel je prvi filozof krščanske provenience, ki je poskušal zlo v svetu opravičiti in se torej ni izmikal njegovemu priznanju:

»Svetovna zgodovina ni oder (Boden) sreče. Obdobja sreče so prazni listi v njej; kajti to so obdobja skladja, manjkajočih nasprotij« (6; A 42, B 42).

Zlo je torej treba priznati in že iz Fenomenologije sledi, da mora vsakemu posamičnemu iskanju sreče slediti razočaranje. Svetovna zgodovina ni nič drugega kot časovno razkrivanje substance, tako da je to, kar se pojavlja na zunanji način, identično z notranjim: »Duh, ki se ne pojavlja ni nič« (1, 34). Človek je v zlu primarno zaradi tega, ker je posamično, končno bitje in se ravna po svoji neposredni prirodi nagonov in neposrednih, partikularnih interesih. Tâko življenje pomeni odtujenost od absoluta, ki je dobro. Prav temu absolutu pa pripada po Heglu tudi težnja po spravi, saj je razdvojitev v bistvu njegova lastna razdvojitev. Veliko pomanjkljivost krščanske teologije je videti prav v tem, da bi imela rada svojega Boga za absolutno bitje, pa mu odreka odgovornost za zlo. Heglov sklep je dosti bolj logičen, saj pravi, da je absolut popoln šele po ukinitvi tega razcepa.

»Duh je svoboden; svoboda ima v sebi bistven moment . . . ločitve. V tej točki je postavljena zasebit in njeno mesto je mesto zla; tu je vir zla, a tudi točka, kjer ima sprava svoj poslednji izvir« (2, 257).

Kakor hitro je cilj vsega človeškega prizadevanja sprava, ki se do kraja uresniči šele v spoznanju absoluta, Boga, je jasno, da narava človeka ni tisto, kar naj bi

človek bil. To najstvo tudi ni Kantov postulat, ki meri na slabo neskončnost, ampak ima svojo dovršitev v religioznem in filozofskem spoznanju: »To najstvo je njegov pojem [pojem Boga]« (2, 257).

Da človek po naravi ne ustreza svojemu pojmu, je postalo jasno »v ločitvi, v primerjavi s tem, kar je človek na sebi in za sebe« (2, 257). Spoznanje zla pa ne more biti izven zla. Nasprotno: po Heglu je prav spoznanje samo največje zlo. Jaz kot spoznavajoči jaz je koncentrirana negativiteta (tu vidimo ponovno težnjo po redukciji delovanja na spoznavanje). Jesti jabolko z drevesa spoznanja, pomeni upreti se božji volji, pomeni grešni padec. Prav v tem padcu v diferenco dobrega in zlega se oblikuje človekova zavest, ki je v kršitvi prepovedi prvič skusila samo sebe. Vrednost človeka se udejanja namreč šele takrat, ko človek sam prevzema odgovornost za svoje delovanje in izstopi iz raja, ki po Heglu ni nič drugega kot »živalski vrt«. Človek postaja podoben Bogu na nov način, ki ga opredeli sam Bog: »Glej, človek je postal kakor eden izmed nas, kolikor ve, kaj je dobro in zlo« (1. Moj. 3, 22). Nato Hegel dodaja svoje znamenite besede: »kača ni lagala; Bog je potrdil, kar je rekla« (2, 258).

Volja po spoznanju je odtujila človeka Bogu. Spoznanje je bilo razlog njegovemu padcu, a je postalo hkrati tudi razlog njegovemu dvigu, spravi z Bogom. V svojem spoznanju, ki triumfira v filozofiji, se človek vzpenja k božanski vsebini, dokler z dokončnim spoznanjem ne nastopi definitivna sprava.

Heglova dialektična interpretacija svetopisemskih simbolov se bistveno razlikuje od običajne teološke, vendar se, kot pripominja Bloch, vsaj v tem primeru v bistvenem opira na tekst (19, 253). Kača označuje po Blochu na začetku Sv. Pisma revolucionaren princip, ki se še dvakrat ponovi (kača v puščavi, Jezus — kača). Bloch celo trdi, da je ta stari biblijski simbol znak, katerega interpretacija nesporno pokaže na mistiko svobode ali na misticizem reakcije. Posebej dokazuje to tezo s primerjavo med Heglovo in Schellingovo koncepcijo (19, 252—5).

D.

SEKULARNOST FILOZOFSKEGA SISTEMA

Potem, ko smo si ogledali posamezna približevanja in oddaljevanja od teološko-religioznih interpretacij, si oglejmo še razmerje med sistemom filozofije in religije v celoti.

Za dostop do tega problema je bistvenega pomena Heglovo identificiranje (zvijačnosti) uma in Previdnosti (6; A 25, B 30). Pobližnja določitev uma sovpade z vprašanjem končnega cilja sveta, torej z vprašanjem smisla svetovne zgodovine (16; A 29, B 33). Svetovna zgodovina je duhovno dogajanje, bistvo in končni cilj duha pa je svoboda, ki se realizira v vračanju duha iz njegovih diferenc (odtujitev) k samemu sebi. Končni cilj (zavest duha o svoji lastni svobodi), je tisto, za kar je v svetovni zgodovini vedno že šlo. Ta končni cilj je tisto, za kar so se »na prostrani oltar Zemlje« toliko časa prinašale žrtve (6; A 33, B 36). Svetovna zgodovina je potemtakem svetovna sodba.

»Ta končni namen je to, kar Bog hoče s svetom, Bog pa je najpopolnejše in ne more zato hoteti nič drugega kot samega sebe, svojo lastno voljo. Kar pa je

narava njegove volje, tj. njegove narave nasploh, to je tisto kar mi, v tem ko zaobsežemo religiozne predstave v mišljenju, imenujemo tu ideja svobode« (6; A 33, B 36).

Zakonitost uma je torej filozofska resnica Previdnosti, Modrosti:

»To dobro, ta um je v najkonkretnejši predstavi Bog. Bog upravlja s svetom, vsebina njegovega upravljanja, izpolnjevanje njegovega plana je svetovna zgodovina. Ta plan hoče dojeti filozofija; kajti samo tisto, kar je izvedeno po njem, ima dejanskost, kar [pa] mu ni ustrezno, je samo gnila eksistenca« (6; A 53, B 50).

Material, v katerem pride umno do svoje eksistence, je človeško vedenje in hotenje (6; A 55, B 51).

Kot vidimo, Hegel religijo ne samo razkraja, ampak v določenem smislu prevzema njene vsebine. To dejstvo ima seveda tudi svojo drugo plat, saj bi lahko prav z isto pravico trdili, da so taki in podobni problemi problemi, ki postanejo religiozni šele znotraj nekega religioznega sistema.

Potemtakem lahko sklenemo poglavje z mislijo, da je konstituiranje filozofije religije razumljivo spričo okoliščin in osebne naravnanosti avtorja. Kar Hegel pravzaprav dejansko počne, je v glavnem panlogična interpretacija posvetnih vsebin, ki se nahajajo znotraj religioznega sistema, religiozno interpretirane, medtem ko je zanj tisto, kar je za religijo tipično, kot smo tu delno nakazali, v bistvenem izgubljeno. Kljub vsemu je za natančnejšo oceno Hegla kot teologa treba poudariti, da gre v zgodovinskem smislu pri njegovem sistemu za religiozno sekularizacijo. Ta sekularizacija je bila z vidika nadaljnjega razvoja filozofije logična predstopnja idealistični (Strauss, Bauer) in nato materialistični (Feuerbach) desakralizaciji, ki je sprostila teren kasnejši socialni kritiki (Marx).

CITIRANA LITERATURA

1. Hegel: Vorlesungen über Philosophie der Religion I. Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Dalje: Werke ... Werke 16.

2. Hegel: Vorlesungen über Philosophie der Religion II, Werke 17.

3. K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, Europa V., Zürich 1953.

4. G. Lukàcs: Mladi Hegel, Kultura, Beograd 1959.

5. Hegel: A — Phenomenologie des Geistes, Werke 3. B — Fenomenologija duha, Kultura, Beograd 1974.

6. Hegel: A — Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12. B — Filozofija povijesti, Kultura, Zagreb 1951.

7. Hegel: A — Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Sämtliche Werke, Band 19, F. Frommann V., Stuttgart 1965. B — Istorija filozofije III, Kultura, Beograd 1964.

8. V. Grmič: Mali teološki slovar, Mohorjeva družba, Celje 1973.

9. A. Strle: Vera Cerkve, Mohorjeva družba, Celje 1977.

10. Hegel: Enzyklopedie philosophischen Wissenschaften in Grundrise, Felix Meiner V., Hamburg 1969.

11. Hegel: Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes, Werke 12.

12. J. Splett: Die trinitätslehre G. W. F. Hegel, Karl Alber V., Freiburg 1965.

13. J. Lehmann: Jesus Report (Protokol einer Verfälschung), Droemer Knaur V., München 1977.

14. A. Strle: Kristologija in soteriologija, Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, Ljubljana 1962.
15. K. Löwith: Zur Kritik de Christlichen Überlieferung, W. Kohlhammer V., Stuttgart 1966.
16. Hegel: A — Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I., Sämtliche Werke, Band 17. B — Istorija filozofije I, Kultura, Beograd 1964.
17. B. Bošnjak: Filozofija i krščanstvo, Naprijed, Zagreb 1966.
18. J. Ratzinger: Uvod u krščanstvo, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1972.
19. E. Bloch: Subjekt — objekt, Naprijed, Zagreb 1959.

Predmet pedagogike in njegova tematska struktura

FRANC PEDIČEK

Preraščanje ideje klasifikacije in selekcije z današnjo vodilno idejo usmerjanja ali orientacije na področju vzgoje in izobraževanja, na kar se — kakor nam kaže analiza — navezuje v mnogočem naša današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja[1], izziva tudi preobrazbo pedagoške znanosti v mnogih njenih problemskih sklopih, ki smo se jih navadili tematizirati po utečenih poteh. Vpričo tega malokdaj pomislimo, da tako zasnovana in problematizirana pedagoška znanost, kakor je današnja, največkrat ni več v resnično korespondentni službi nadaljnjega razvijanja naše današnje vzgoje in našega današnjega izobraževanja.

To je tudi povsem naravno. Zgodovinsko dejstvo je namreč, da je tudi naša pedagogika le določen variantni nasledek pedagogike, ki ji je postavil temelje v 17. stoletju J. A. Komenski (in pedagoški teoretiki za njim), ki pa je to znanost »o poučevanju vseh v vsem« oblikoval za mlado, nastajajoče meščanstvo, ki se je pojavilo hkrati z novimi produkcijskimi procesi in družbenimi odnosi.

Notranja nasprotja v tej produkciji in v tej družbi pa so se do danes zgostila do tiste »dialektične mere«, ko nastopa njena zgodovinska negacija in se iz nje porajajo novi delovni procesi in skupnostni odnosi, ki označujejo novi, rojevajoči se vek socializma in človekovega urejanja svojih in družbenih zadev.

Vse to pa je objektivni pogoj za nujno novo snovanje pedagoške znanosti, ki seveda ne more biti popolna negacija dosedanje pedagogike Komenskega (in njegovih naslednikov), temveč njena produktivna »negacija negacije«, ki pa je osvobojena zasvojenosti posnemanja in vzorništva različnih »najsodobnejših« in znanstveno raziskanih variant današnje razvite buržoazne pedagogike.

Da je proces nujnega snovanja, oblikovanja, strukturiranja in tematiziranja kakovostno nove pedagogike, ki je čim bolj korespondentna razvojnim zakonitostim in intencijam socialistične samoupravne družbe, vse bolj imperativno pred nami, nam razvidno kaže tudi naša današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja.[2]

Ob snovanju in uresničevanju te preobrazbe se namreč bolj ali manj nazorno izkazuje, da je takšna pedagogika, kakršno imamo, jo razvijamo in posodabljamo z domačimi inovacijami in inovacijami iz sveta, bolj malo uporabna za teoretično razčlenjevanje in raziskovalno utemeljevanje takšne preobrazbe vzgoje in izobraževanja, kakršno postavlja danes pred nas družba v svojih programih in akcijah.

V tem je tudi vzrok za znani »kratki stik« med našo pedagoško znanostjo in sedanjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja. In sicer zaradi tega, ker s teoretičnih pozicij, postulatov in problemske strukture naše današnje pedagogike sedanje preobrazbe vzgoje in izobraževanja najprej ni mogoče dojeti, zatem pa je ex post hoc facto tudi ni mogoče ne tematizirati, ne utemeljevati in ne operacionalizirati.

Ta okoliščina zahteva, da se naša pedagogika problemsko odpre pobudam, ki prihajajo iz živih družbeno-političnih intencij (ne pa da bolj ali manj akademsko sprejema družbeno objektivno pogojenost sebe in svojega razvoja!) ter da do temeljev ponovno premisli samo sebe, se na osnovi iz te samoanalize vzniklih spoznanj preosnuje in tematsko zdiferencira, prestrukturira ter dogradi.

Ugotovimo lahko, da se je prav tematska nezdiferenciranost in nedostrukturiranost pokazala kot zelo kritični faktor na komunikacijskem področju med družbeno-politično in pedagoško-teoretično stranjo v okviru naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja.

Ker je bila tematika sistema vzgoje in izobraževanja doslej v naši pedagogiki dokaj nerazčlenjena v okviru problematike njenega obravnavanega predmeta oziroma je bila največkrat fuzionirana s problematiko šolskega sistema, a družbeno-programski dokumenti naše današnje preobrazbe tematizirajo prav vprašanje sistema vzgoje in izobraževanja (katerega so se doslej nemalokrat polaščali sociologi in politologi), mnogi naši pedagogi niso našli ustreznega poligona za vključevanje svoje znanosti v današnja preobrazbena prizadevanja (zlasti še zato, ker so vso operacionalizacijo te preobrazbe prevzele strokovne službe institucij, katerih družbena in strokovna skrb je spremljati in razvijati šolstvo).[3]

Ta bolj ali manj »out pozicija« naše pedagogike ob prizadevanjih za našo današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja ima torej svoje vzroke v mnogih stalnih modelnih problematizacijah posameznih vprašanj oziroma poglavij pedagogike.

Eno takšnih vprašanj je vsekakor poglavje o predmetu pedagogike, in drugo, o njenih tematskih področjih.

I.

Znano je, da je v vseh naših pedagoških monografskih besedilih postavljena za njen predmet vzgoja. Vzgoja kot predmet pedagogike je zatem v vseh naših tovrstnih besedilih eksplicirana kot *družbena funkcija,* ki ima naslednje značilnosti oziroma posebnosti: zgodovinski značaj, konkretno družbeno pogojenost, razrednost, stanovski, politični in generacijski značaj.[4]

Značilno in za našo analizo pomembno pa je, da najdemo v teh besedilih omenjen še posebej zdiferenciran del vzgoje kot družbene funkcije, to je vzgojo kot določeno, zavestno, smotrno, sistematično in organizirano *človeško dejavnost.*[5]

Toda ta »del« vzgoje kot posebne, zavestne, smotrne, sistematične in organizirano človeške dejavnosti ni v naših besedilih nikjer pojasnjen kot strukturni del globalnega predmeta pedagogike, temveč je omenjen v tem kontekstu le kot neka »stvar za sebe«.

Ravno v tem pa je vsa pomanjkljivost tematizacije predmeta pedagogike pri nas. Zanj je enostavno in apodiktično postavljena in razglašena vzgoja kot družbena funkcija s klastrom navedenih posebnosti, ne da bi našli pri kateremkoli

našem piscu opozorilo na notranjo strukturo tako zastavljenega predmeta pedagogike, saj izvira iz te strukture in je potem v njej utemeljena celotna tematska zgradba pedagoške znanosti.

Da postavljamo vzgojo kot družbeno funkcijo za predmet pedagogike, je gotovo povsem neoporečna postavka naše pedagoške teorije.

Če pa nočemo zaiti v abstraktno problematiziranje tako postavljenega predmeta pedagogike oziroma končati le v analizi in deskripciji njegovih posebnosti, ki izvirajo iz njegove družbeno-zgodovinske narave, potem moramo ob obravnavanju predmeta pedagogike vselej opozoriti tudi na njegovo opredeljenost ne samo kot posebne spoznane, temveč tudi konkretno uresničujoče se človeške dejavnosti.

To nas opozarja, da je odgovor, da je vzgoja le kot družbena funkcija predmet pedagogike, pomanjkljiv ali parcialen, saj je treba vselej povedati, da je konstitutivna sestavina tega predmeta tudi vzgoja kot posebna *človeška dejavnost.*

Vendar nam tudi kategorija »človeška dejavnost« v tej zvezi ne pojasni povsem vprašanja predmeta pedagogike. In sicer zato, ker ni v tej kategoriji, ker ni dovolj ločen generični ali splošni, posebni in posamezni ali konkretni pomen (element, sestavina, dimenzija, funkcija) vzgoje.

Ne kaže namreč pozabiti, da z našim znanim (in z anatemo zagroženim!) pojmovanjem vzgoje kot zgolj družbene funkcije, čeprav v imenu marksizma, razvijamo značilno metafizično in mehanicistično misel ter besedo o tem relevantnem družbenem pojavu, saj vzgoja nima — in ni nikoli mogla imeti — zgolj družbene oziroma socialne funkcije. V kolikor jo je kjerkoli imela za krajši ali daljši čas v okviru določenih družbenih tvorb, procesov in odnosov, je zagotovo bila usmerjena proti človeku, ne pa v službo njegovega osvobajanja, kar je njena zgodovinsko avtentična oziroma normativna vloga. Naloga vzgoje namreč ni le v tem, da oblikuje določenega družbenega človeka, temveč da oblikuje tudi človeka kot bitje svojega rodu, torej kot generično bitje, in pa kot bitje, ki je določeno s svojo individualno naravo. Drugače povedano, iz narave in funkcije vzgoje izhaja, da oblikuje človeka kot bitje »sui generis«, kot bitje »suate sociatatis« in kot bitje »suae naturae«. Znanosti, ki so ji danes pri tem v pomoč so: antropologija, sociologija in psihologija. V integraciji teh treh razsežnosti ail funkcionalnosti vzgoje je vsa njena dialektična predmetnost oziroma pojavnost, oblikujoča se po sintezi občega posebnega in posameznega.[6]

Če vzgoje ne pojmujemo v nakazani dialektični pojavnosti in funkcionalnosti, potem pedagogiko, ki izvira iz takšnega pojmovanja vzgoje kot zgolj družbene pojavnosti in funkcije, nujno odmikamo od prakse, od imperativnosti in od potreb konkretnega človeka in konkretne družbe, četudi še tako prizadevno »napredno« tematiziramo njen predmet v smislu družbene funkcije.

Po vsem tem bi bil torej mnogo ustreznejši odgovor na vprašanje, kaj je predmet naše pedagogike, tale: *je vzgoja kot človeška, družbena in človekova funkcija.*

Seveda s pojasnilom, da je vzgoja *človeška* funkcija, s tem ko je v službi ohranjevanja človeka kot generičnega bitja in oblikovanja ter razvijanja njegovih korespondentnih lastnosti; da je vzoja *družbena* funkcija, s tem ko je v službi oblikovanja in razvijanja človeka kot družbenega bitja; ter da je vzgoja *človekova*

funkcija, s tem ko je v službi oblikovanja in razvijanja človeka kot individualnega ali posameznega, to je osebnostnega bitja.

Nemara moremo le v takšnem odgovoru na vprašanje, kaj je predmet pedagogike, iskati ustrezen marksistični duh v smislu postulata, da ne more biti izčrpana tematska problematika predmeta pedagogike z analizo in eksplikacijo vzgoje kot zgolj družbene funkcije, temveč da mora biti dopolnjena z analizo in eksplikacijo vzgoje kot človeške in človekove dejavnosti, saj sta prav ti dve akcijskosti vzgoje tisto, s čimer (po čemer!) je vzgoja družbena funkcija.

2.

Vzgoja kot človeška, družbena in človekova funkcija, torej kot posebna, spoznana in konkretno uresničujoča se človeška dejavnost, pa ima pet različnih, a tesno med seboj povezanih tematskih vidikov. Ti so: *spoznavni (teoretični), sistemski, operativni, organizacijski in funkcijski.*

Ta ugotovitev nam pomaga diferencirati globalno znanstveno-predmetno torišče pedagoške znanosti[7] na pet problemskih ravni ali na pet tematskih področij:

a) Tematsko področje *pedagogike kot teorije o vzgoji;* v njegovem okviru gre za vprašanja, ki zadevajo konstituiranje pedagogike kot samostojne znanosti. To so vprašanja njenega predmeta, konstitucije, sistema (racional, teoremov, aksiomov, hipotez in teorij) splošnih spoznanj, terminologije, metodologije in teologije.

b) Tematsko področje *sistema vzgoje in izobraževanja;* v njegovem okviru gre za vprašanja strukture in delovanja sistema vzgoje in izobraževanja v smislu razvojnih trendov in intencij družbeno-političnega in produkcijsko-ekonomskega razvoja določene skupnosti (ali različnih skupnosti, kadar gre za tovrstne komparativne študije, oziroma nekdanjih skupnosti, kadar gre za zgodovinske analize!).

c) Tematsko področje *vzgojnoizobraževalne dejavnosti ali pedagoške prakse;* v njegovem okviru gre za vprašanja, ki zadevajo vzgojnoizobraževalni proces, njegovo operativo in notranjo organizacijo ter njegovo didaktično-metodično tematiko.

d) Tematsko področje *organizacije šolstva* (ali: šolskega sistema); tu gre za vprašanja zgradbe, propustnosti in funkcioniranja konkretnega šolskega sistema v določeni družbi.

e) Tematsko področje treh *funkcijskih kompleksov vzgoje in izobraževanja, ki so: vzgoja in izobraževanje za delo, ob delu in v delu.*

Ugotoviti moramo, da imamo v besedilih, ki podajajo oris tematike naše pedagoške znanosti, sicer implicirana ta temeljna tematska področja, vendar niso jasno in ostro zdiferencirana, temveč podana difuzno, kar onemogoča jasno uvideti to tematzacijsko zgradbo pedagogike.[8]

Razen tega ni nikjer razvidno, da ima vsako od teh tematskih področij svojo lastno (parcialno) teorijo in lastno (parcialno) raziskovalno področje, kar vse skupaj šele sestavlja celovito ali globalno pedagoško znanost.

Analiza teh petih relativno samostojnih, a hkrati dialektično integriranih tematskih področij pedagogike, pa nas vrača nazaj k vprašanju njenega predmeta v tem smislu, da nam omogoča na to vprašanje odgovoriti bolj eksplicitno in

strukturno, saj zdaj vemo za pet temeljnih vidikov vzgoje kot družbene funkcije in kot človeške dejavnosti.

Tak odgovor bi se mogel glasiti: *Predmet pedagogike je pojav vzgoje kot človeške, družbene in človekove dejavnosti, njegova tematizacijska struktura pa vsebuje: teorijo vzgoje in izobraževanja, sistem vzgoje in izobraževanja, vzgojno-izobraževalno dejavnost, organizacijo šolstva in tri funkcijske komplekse vzgoje in izobraževanja, to je za delo, ob delu in v delu.*

S tem odgovorom ne ovržemo dosedanjega tovrstnega postulata, da je predmet pedagogike vzgoja kot družbena funkcija, temveč samo pridamo k dosedanji zgodovinski in sociološko-politološki, antropološki in psihološki analizi, značilnosti in funkcionalnosti vzgoje še njen sistemski, operativni, organizacijski in funkcijski vidik. S tem na vprašanje o predmetu pedagogike ne odgovarjamo le načelno, temveč tudi strukturno. To pa je za teoretičo razumevanje, pojasnjevanje in utemeljevanje današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja zelo pomembno.

V kolikor bi namreč imeli že doslej našo pedagoško znanost zdiferencirano na navedena ostro orisana tematska področja in bi jih imeli že tudi dobro teoretično razčlenjena in raziskovalno obdelana, bi bil brez dvoma lahko delež naše pedagogike pri današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja mnogo večji in bolj razveseljiv.

Ker se nam pa v dosedanji pedagogiki problematika sistema vzgoje in izobraževanja nemalokrat razliva in meša s problematiko vzgoje in izobraževanja kot operative, oziroma s problematiko organizacije in delovanja šolskega sistema, je naše pedagoge tako ostro in eksplicitno zarisana problematika sistema vzgoje in izobraževanja, katerega globalna preobrazba je bila postavljena v družbeno-politični dokumentih, zbegala v tem smislu, da ji niso našli korespondentno zdiferenciranega tematskega področja v svoji znanosti, saj so doslej vprašanja okrog sistema vzgoje in izobraževanja bolj prepuščali sociologom in politologom (sociologija, politologija in politika izobraževanja) ter so zase obdržali predvsem vprašanja šolskega sistema in vprašanja didaktično-metodične operacionalizacije vzgojnoizobraževalnega procesa.[9]

Posledica je bila — in še vedno je — da je zasnovani podsistem vzgoje in izobraževanja, ki je označevan kot usmerjeno izobraževanje, zamenjevan z eno od stopenj šolskega sistema, ker pač v duhu naše pedagogike ni jasne distinkcije med *ravninami* sistema vzgoje in izobraževanja ter *stopnjami* šolskega sistema. To pomeni, da usmerjeno izobraževanje pomeni eno izmed integralnih ravnin sistema vzgoje in izobraževanja; osnovna šola, srednje, višje in visoke šole pa tri stopnje šolskega sistema. Odtod značilno ali reduciranje stopenj šolskega sistema in njihovo nadomeščanje z ravninami sistema vzgoje in izobraževanja ali pa tudi fuzioniranje ravnin sistema vzgoje in izobraževanja s stopnjami šolskega sistema.[10]

Kakor je za pedagoško obravnavanje in uresničevanje naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja enako pomembno, da smo v strukturo predmeta pedagogike oziroma v okvir njenih obravnavalnih področij postavili problematiko sistema vzgoje in izobraževanja in jo zdiferencirali od problematike vzgojnoizobraževalne dejavnosti ter šolskega sistema, je tudi pomembno, da smo v njegov tematski okvir postavili problematiko treh funkcijskih kompleksov vzgoje in iz-

obraževanja, ki jih predstavljajo vzgoja in izobraževanje za delo, ob delu in v delu.[11]

S tem smo našli najprej tem osrednjim funkcijskim postavkam današnje preobrazbe ustrezen pedagoško-teoretični prostor, ki ga doslej problematika vzgoje in izobraževanja za delo, ob delu in v delu ni imela, zaradi česar je pedagoška teorija gledala nanjo kakor na tujek, ki nima in ne more imeti svojega korespondentnega mesta v njeni obravnavani vsebini in raziskovalni metodologiji, s tem pa tudi ne svojega opravičila v sistemski, operativni in organizacijski stukturi vzgoje in izobraževanja.

Zatem smo z inkorporacijo problematike o treh funkcijskih kompleksih vzgoje in izobraževanja v stukturo predmeta pedagogike prispevali k ponovnemu celovitemu oziroma ustreznemu reintegriranju predmeta pedagogike, ki ga nekatere današnje znanosti po eni strani vse bolj kosajo in ožijo, s tem ko si povsem suvereno, mimo sleherne interakcije s pedagogiko prisvajajo določene tematske vidike sodobne vzgoje in izobraževanja, a ga nagli razvoj produkcijskih, družbenih in življenjskih procesov ter odnosov po drugi strani vse bolj širi, ko postavlja potrebo po vzgoji in izobraževanju prek družine in šole v celotno človekovo delo in življenje. Obrnili smo se torej od znane današnje parcializacije predmeta pedagogike in vanj ponovno integrirali doslej vse bolj odtujujoče se področje delavskega izobraževanja in izobraževanja odraslih. S tem pa smo pokazali, kako imata industrijska pedagogika s tako imenovanim delavskim izobraževanjem in andragogika s tako imenovanim izobraževanjem odraslih svoje avtohtono in integralno mesto le v okviru današnje globalne pedagoške znanosti, ne pa poleg ali zunaj nje (še manj, seveda, »nad njo«!).

Z vsem tem smo tudi postavili v trden dialektični odnos vse tri navedene funkcijske komplekse vzgoje in izobraževanja; prav v tem je ena izmed integracij današnje preobrazbe, da se namreč mora vzgoja in izobraževanje za delo (ki ju predstavlja formalno šolsko izobraževanje, s katerim se teoretično in organizacijsko-operativno ukvarja »šolska pedagogika«) čim tesneje povezovati z vzgojo in izobraževanjem ob delu (ki ju predstavlja predvsem znano delavsko izobraževanje in se z njim teoretično in organizacijsko-operativno ukvarja industrijska pedagogika) ter enako tesno z vzgojo in izobraževanjem v delu (ki ju predstavlja danes vse bolj razvijajoče se izobraževanje odraslih, s problematiko katerega se teoretično in organizacijsko-operativno ukvarja andragogika).

Te dialektike ne bi bilo treba tako poudarjati, če bi je mnoga prizadevanja v okviru uresničevanja današnje preobrazbe ne zanikovala. Tako prihaja eden takšnih antidialektičnih udarov s strani strokovnega oziroma delavskega izobraževanja, saj mnogi mislijo, da je sedanja preobrazba le realizacija neuresničene reforme strokovnega izobraževanja izpred desetih let. Drugi takšen udar prihaja iz izobraževanja odraslih, iz andragoškega principa permanentnosti. Tako strokovno-šolsko kakor andragoško pojmovanje današnje preobrazbe pa skuša zanikovati na osnovi principa politehničnosti in uničujoče kritike šole dosedanje (šolsko) izobraževanje. To samo se ogroža z nevarnostmi produkcijskega pragmatizma in tehnokratizma, ko se opredeljuje zgolj kot vzgoja in izobraževanje za delo, kar pa izvira iz napačno razumljenega načela politehničnosti, kakor da gre pri tem že za produkcijsko delo (zaposlitev), ne pa za delo kot temeljno obliko in način

človekovega samouresničevanja skozi razvijanje sposobnosti in usposabljanje za kreativno spreminjanje stvarnosti.[12]

* * *

Povedano vsekakor dovolj razvidno kaže, da današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja upravičeno zahteva za svoje uresničevanje tako tematsko dograditev kakor novo tematsko diferenciacijo in slednjič še globalno tematsko prestrukturacijo naše pedagogike, za kar vse pa moremo najti koristne pobude prav v analizi vprašanja o predmetu pedagoške znanosti.[13]

OPOMBE

[1] Zvezo med razvojno poglavitnimi idejami-vodnicami vzgoje in izobraževanja, ki so klasifikacija, selekcija in orientacija, sem skušal razčleniti v prispevku: Prilog pedagoško-teoretskom obrazloženju usmerenosti vaspitanja i obrazovanja (Pedagoški rad, Novi Sad 7/1977, str. 554—569).

[2] Kako stoji naloga, da oblikujemo avtohtono pedagogiko socialistične samoupravne družbe, imperativno pred nami, se je jasno pokazalo na IV. kongresu pedagogov Jugoslavije (19. do 21. okt. 1977 v Budvi), čeprav je bila prav ta kot ena osrednjih ugotovitev in zahtev udeležencev kongresa v (poznejših) zaključkih dokaj »zretuširana« (glej: Zaključci četvrtog kongresa pedagoga Jugoslavije, Pedagogija, Beograd 3—4/1977, str. 961—967).

[3] Glej poizkus razčlenitve položaja naših pedagogov nasproti današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja, podan v avtorjevem prispevku: Naša pedagoška misao i usmereno obrazovanje (Pedagoški rad, Zagreb 3—4/1978, str. 114—123).

[4] Takšno opredeljevanje predmeta pedagogike najdemo v vseh naših današnjih pedagoških učbenikih: Pedagogika I. (DZS, Ljubljana 1967, str. 15—40); Pedagogika (urednik P. Šimleša, PKZ, Zagreb 1971, str. 7—15); R. Teodosić: Pedagogika (5. izdanje, Zavod za izdavanje učbenika, Sarajevo 1961, str. 5—8); L. Krneta-Potkonjak, N. M.-Potkonjak: Pedagogija (Zavod za izdavanje učbenika SR Srbije, Beograd 1965, str. 7—12).

[5] N. Potkonjak: Predmet pedagogike, Pedagogika I., n. d., str. 40—44. (V formulaciji, da je vzgoja razen tega, da je družbena funkcija, tudi funkcija človeka, je bila ta misel pri nas prvič izpovedana in tematizirana v okviru drugega posvetovanja slovenskih pedagogov na Bledu leta 1971; glej F. Pediček: Vaspitanje kao društvena funkcija, Pedagogija, Beograd 1971, br. 4, str. 576—585.)

[6] V razkrivanju te dialektike je bil ves namen in smoter navedenega blejskega koreferata na drugem posvetovanju slovenskih pedagogov, torej v uporu, da bi vzgojo pojmovali zgolj kot funkcijo družbe, v čemer se je razkrivala njena metafizična tematizacija in njena tesna sorodstvena vez s tehnokratsko in etatistično družbo. Značilno je, da je teza o vzgoji kot funkciji človeka izzvala odločno idejno nasprotovanje, medtem ko je bila pozneje, poleg prevesa področja vzgoje in izobraževanja v preobrazbo na socialistični samoupravni osnovi prav antropološka misel o vzgoji in izobraževanju — seveda tematizacijsko razširjena in marksistično utemeljenejša — ponudena za vrsto nadaljnjih tosmernih razmišljanj (Glej S. Podmenik: Kako vzgajati za socializem kljub idejnim razlikam, Komunist, Ljubljana 1974; E. Rojc: Prispevki k teoriji vzgoje v sistemu socialističnega samoupravljanja, Zavod za šolstvo SRS, Ljubljana 1978; R. Lešnik: Navzkrižne misli o vzgoji, Teorija in praksa 1972, Ljubljana 3/1972, str. 405—414; — O. Avtor: Bistvo človeka — antropološka osnova vzgojnih smotrov, Sod. ped., 9—10/77, str. 339—35 c.). In slednjič je ob tem zanimivo še opažanje, da je danes že mogoče priznati takratnim težnjam po antropologizaciji pedagoške teorije na osnovi teze, da je vzgoja tudi funkcija človeka s tem in ko je funkcija družbe, vlogo »poizkusov po aktualnejših opredelitvah temeljnih teoretičnih izhodišč vzgoje za samoupravljanje . . .«, ki pa jih ni bilo mogoče sprejeti — bojda — zaradi liberalizma, pluralizma in nevtralizma (E. Rojc, n. d., str. 66 in 16—17).

[7] Tu gre za tematizacijsko celoto pedagogike kot znanosti o vzgoji in izobraževanju v smislu njenega strukturnega modela, kakor sem ga razčlenil in pojasnil v prispevku K terminologiji v naši znanosti o informacijah, Jezik in slovstvo, Ljubljana, 5/1977—78, str. 155—159; 7—8/1977, str. 354—356.

[8] Le do neke stopnje ima že zdiferencirana ta štiri tematska področja pedagogike L. Krneta v svojem učbeniku (Pedagogija, Naučna knjiga, Beograd 1977), v katerem ima v prvem delu zliti problematiki pedagogika kot znanost in sistem vzgoje in izobraževanja v SFRJ (torej deskripcija domačega tovrstnega sistema, ne pa tematizacija njegovih današnjih problemov nasploh!). Tematsko področje »vzgojnoizobraževalna dejavnost« ima v drugem delu pod naslovom »Didaktika«. In tematsko področje »organizacija šolstva« ali »šolski sistem« ima v tretjem delu pod naslovom »Šola«.

Razen tega lahko še ugotovimo, da od vseh naših pedagoških piscev le Krneta ne daje znanega modelnega odgovora na vprašanje, kaj je predmet pedagogike (da je namreč to zgolj vzgoja kot družbena funkcija!), pač pa analitično-problemski odgovor, ko pravi:

»Kao i sve druge nauke i pedagogija ima svoj predmet i oblast istraživanja. Njen predmet odnosi se na proučavanje uslova u kojima se vrši vaspitni proces, na proučavanje ciljeva koji treba da se ostvaruju u tom procesu u skladu sa opštim ciljevima društva u kome se taj proces vrši, zatim proučavanje vaspitnih sadržaja metoda i sredstava koje obezbeđuju efikasnost u realizaciji postavljenih vaspitnih ciljeva. Ona se bavi proučavanjem zakonitosti vaspitno-obrazovnih procesa.« (n. d., str. 24.)

Vendar moramo ugotoviti, da je pisec v želji izogniti se znanemu modelu in odgovoriti na vprašanje o predmetu pedagogike bolj konkretno ter operativno zreduciral to načelno vprašanje pedagoške teorije na naštevanje operativnih nalog pedagogike, kar pa je zopet druga skrajnost v tematizaciji vprašanja o predmetu pedagogike, ki nanjo lahko naletimo poleg prve, to je na skrajnost opisovanja značilnih posebnosti vzgoje kot družbene funkcije.

[9] Posledica tega, da v naši pedagogiki nimamo — nismo imel doslej — razčlenjenega njenega predmeta na navedene štiri operativne pojavnosti ali tematizacijska področja vzgoje kot družbenega in človeškega pojava, se nam dovolj slabo izkazuje v današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja. Ta posledica se kaže predvsem v tem, da se nekako ne moremo zavedeti, da danes ne gre za klasično šolsko reformo, ki je pretežno pedagoško utemeljevana in vódena, temveč da gre za revolucijo na področju vzgoje in izobraževanja, ki pa je v prvi vrsti družbeno-razvojno in družbeno-politično utemeljevana in vódena.

Ker vprašanja o sistemu vzgoje in izobraževanja doslej nismo imeli v strukturi obravnavanja predmeta naše pedagogike, nas tudi »neprijetno« preseneča, ko danes sociologija, politologija in ekonomska znanost v okviru načrtovanja produkcije in kadrov, torej celotne družbene reprodukcije, suvereno vodijo današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja bolj ali manj mimo pedagogike.

To je do določene stopnje tudi naravno in nujno, saj poteka ta proces dandanes povsod v razvitem svetu po takšni črti. Ob današnjem hitrem razvoju produkcijskih ter družbenih procesov in odnosov je namreč težko pričakovati, da bi pedagogika vnaprej mogla raziskovalno pripraviti »vse potrebno« za reformo in da bi na osnovi tega družba reformo sprožila. Prav v takšni zahtevi (V. Schmidt: Metodologija šolske reforme, Sod. ped., 9—10/1966, str. 247—283) ob naši »drugi« šolski reformi (1965—1970) je bil nemara tudi temeljni vzrok, da je takratno reformno gibanje dokaj zastalo.

[10] Ker nimamo jasno ločenih *ravnin* sistema vzgoje in izobraževanja od *stopenj* šolskega sistema, se nemalokrat usmerjeno izobraževanje pojmuje kot stopnjo šolskega sistema oziroma kot tisti podsistem šolstva, ki zajema srednje, višje in visoke šole. Vendar je treba vedeti, da je usmerjeno izobraževanje le strukturna ravnina sistema vzgoje in izobraževanja in da torej ne more biti stopnja šolskega sistema. Vse to pa po drugi strani ne pomeni, da ne smemo več govoriti oosnovni, srednji, višji in visoki stopnji organizacije šolstva ali šolskega sistema. Enako je tudi povsem nesprejemljivo sleherno fuzioniranje teh dveh kategorij in govorjenje o »srednjem usmerjenem izobraževanju« npr. Programska zasnova srednjega usmerjenega izobraževanja (Zavod SR Slovenije za šolstvo, Ljubljana 1977).

[11] Kakor celotna današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja tako nas prav obravnavanje predmeta pedagogike in njegove tematske strukture opozarja na nujno ločevanje nekaterih pojmov oziroma terminov, ki so se doslej uporabljali zelo ohlapno. Opozarja nas tudi na

določeno rabo nekaterih novih pojmov; oboje pa je pogoj pedagoškega tematiziranja današnje preobrazbe.

Tako je treba ostro razločevati naslednje dosedanje tovrstne pojme oziroma termine:

a) »pedagoški sistem« — pri čemer gre za teoretični vidik, kar pomeni, da gre za sistem aksiomov, racoinal, teoremov, postulatov, hipotez in teorij ki sestavljajo pedagoško teorijo;

b) »sistem vzgoje in izobraževanja« — pri čemer gre za sistemsko-strukturni vidik, saj je v okviru tega sistema govor o posameznih sistemskih ravninah ali podsistemih (predšolska vzgoja in izobraževanje, bazično izobraževanje, usmerjeno izobraževanje!);

c) »vzgojnoizobraževalni sistem« — pri čemer gre za operativni vidik, kar pomeni, da gre za sistem vzgojnoizobraževalne prakse (didaktično-metodični sistem!);

d) »sistem šolstva« ali »šolski sistem« — pri čemer gre za organizacijski vidik in je v tem okviru govor o stopnjah šolskega sistema (vzgojnovarstveni zavodi, osnovna šola, srednje šole, višje, visoke šole, fakultete in akademije);

e) »funkcijski kompleksi vzgoje in izobraževanja« — pri čemer gre za sistemsko-funkcijski vidik, ki je uresničevan v vzgoji in izobraževanju za delo, ob delu in v delu. (Seveda gre tu le za delovni pojem oziroma termin, da je te tri funkcijske podsisteme vzgoje in izobraževanja mogoče razlikovati od treh strukturnih podsistemov vzgoje in izobraževanja: predšolskega, bazičnega in usmerjenega.)

[12] Prav takšno »redukcijsko« pojmovanje in razpravljanje o (formalnem) šolskem izobraževanju, porajajočem se iz bolj ali manj problematičnega pojmovanja vzgoje in izobraževanja za delo, pa je tako nevarno ravno zaradi tega, ker spodbuja disklasifikacijski odnos do današnje preobrazbe (glej B. Rotar: Reforma je spopadanje novega s preživelim, Sobotna priloga Dela, 20. jan. 1979, str. 26 in 35).

[13] Naj posebej poudarimo, da smo pri tem poizkusu širše in strukturne obravnave predmeta pedagoške znanosti ostali zgolj pri njegovem *fenomenološkem* pojmovanju, seveda ne z vidika klasičnega pedagoškega empirizma J. A. Komenskega, temveč z vidika človeka in njegovega predmetenja v objektivni stvarnosti prek vzgoje in vzgojne dejavnosti torej z antropološkega vidika. S tem ko smo se ustavili na tej tematizacijski ravni predmeta pedagogike (ko gre za vprašanje vzgoje kot posebne pojavnosti družbene stvarnosti in človekove dejavnosti), smo zanemarili obravnavanje in razčlenjevanje predmeta pedagogike z *operativnega* vidika, (ko je predvsem govor o vzgojnoizobraževalnem procesu) pa z dinamskega vidika (ko je predvsem govor o pedagoškem aktu) in tudi z *relacijskega* vidika (ko je predvsem govor o pedagoškem ali paideičnem odnosu). Obravnavanje vprašanja predmeta pedagogike z operativnega, dinamskega in relacijskega vidika bi bilo vsekakor zanimivo, toda pri tem bi se spremenila le določitev predmeta pedagoške znanosti, ne pa njegova tematska struktura. Ker nam je šlo v zvezi z današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja le za njeno pedagoško tematiziranje in prek tega za njeno ustreznejše operacionaliziranje, smo operativno, dinamsko in relacijsko analizo predmeta pedagogike opustili.

Ocene in poročila

Transcendentalizem simbolnih oblik

ERNST CASSIRER

Ogled o čovjeku. Uvod u filozofiju ljudske kulture, Naprijed, Zagreb 1978

»Veliki misleci, ki so definirali človeka kot *animal rationale,* niso bili empiristi, niti ni bila njih namera, podati empirično poročilo o človeški naravi, marveč so s to definicijo izražali temeljni moralni imperativ. Um je zelo neustrezen termin, če naj z njim dojamemo oblike človekovega kulturnega življenja v vsem njihovem bogastvu in različnosti. Toda vse te oblike so simbolne oblike. Torej moramo človeka, namesto da bi ga definiral kot *animal rationale,* definirati kot *animal symbolicum.* S tem lahko označimo njegovo specifično razliko in razumemo novo pot, odprto človeku — pot k civilizaciji.« (EM-26)[1]

S to določitvijo človeka kot *animal symbolicum* je začrtana temeljna ločnica med Cassirerjem in ostalimi novokantovci: tako Cassirerju kot novokantovcem ne gre za človeka kot mundano bitje, marveč za transcendentalno subjektivnost, torej za subjekta, ki je glede na svojo objektivnost *konstitutiven,* katerega 'svet' ni pasivni odraz, marveč produkt dejavnosti, ki sintetizira amorfne, neartikulirane danosti; tako Cassirerju kot novokantovcem ta dejavnost ni izvirno 'čutno-predmetna praksa', marveč v svojem jedru teoretična — konstitucija idealnega pomena; oboji prav tako prebijejo zaprtost Kantove 'tablice kategorij' ter razširijo razčlenitev apriorno-konstitutivnih sintez bodisi v smeri vrednostnega apriorija (badenska šola), bodisi v smeri znanosti utemeljujočega apriorija (marburška šola), pri čemer jim ta razčlenitev ni vnaprej dana ali zaključena, marveč se dograjuje v neprenehnem teleološko-(samo)ustvarjalnem procesu človeštva; oboji pa tudi pristanejo na Kantovo (vsaj izhodiščno) izključitev 'metafizičnih, ontoloških, substancialnih' vprašanj ter se omejijo na 'fenomenološki' opis zavestnih danosti, ki je edini dopuščen 'kritični' naravnanosti (prim. EM-27, 222); toda kljub tej skupni omejitvi na transcedentalnega subjekta kot subjekta konstitucije 'idealnega sveta', 'sveta pomena', pri Cassirerju prikazujočega-se predmeta ne konstituirajo več *neposredno* kategorije zora in razuma, marveč transcendentalna dejavnost, ki sama spet nujno posega v polje čutnosti: s stvaritvijo sistematsko urejenih simbolov, ki šele narede iz čutnih danosti *objektivni* svet. Ali, kot povzame temeljni Cassirerjev korak J. Habermas:

»Razum ne more več gol izpolniti sinteze pojavov; šele simboli narede v danem transparentno sled tega, kar ni dano. Duh je le toliko prisoten v svetu, kolikor izprede iz sebe oblike, ki lahko reprezentirajo intuitivno nedostopno dejanskost. Dejanskost se prikaže kot predstavljenja. Predstavitev (Darstellung) je temeljna funkcija transcendentalne zavesti; njena dejanja se dajo posredno dešifrirati iz gramatskih razmerij simbolnih oblik. Filozofija simbolnih oblik, ki zamenja kritiko čistega uma, meri s tem na logično analizo v transcedentalni naravnanosti.« (Zur Logik der Sozialwissenchaften)

---

[1] Navajamo po izdajah: An Essay on Man (1944), New Haven 1944 (EM); Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs (1922—1938), Oxford 1956 (WWS).

Sam Cassirer poudarja, da mu pri »simbolnih oblikah« ne gre za določeno usmeritev duhovnega ustroja, ki bi ji ustrezala neka proti-usmeritev (npr. simbolno-metaforično mišljenje proti logično-znanstvenemu), marveč za nekaj bolj občega:

»Gre za to, da vzamemo simbolni izraz, se pravi izraz »duhovnega« skoz čutne »znake« in »podobe«, v njegovem najširšem pomenu; gre za vprašanje, če leži tej obliki izraza ob vsej različnosti njenih možnih uporab v temelju neko načelo, ki jo označuje kot v sebi zaključen in enoten postopek.« (WWS-174)

V čem vidi Cassirer to temeljno, povsod enako načelo?

»Pod »simbolno obliko« je treba razumeti tisto energijo duha, skoz katero se neka duhovna pomenska vsebina veže na neki konkreten čutni znak in je temu znaku notranje prisvojena. V tem smislu se nam jezik, mitsko-religiozni svet in umetnost pokažejo kot posebne simbolne oblike. V vseh njih se namreč vtisne ta temeljni pojav, da se naša zavest ne zadovolji s tem, da sprejme vtis zunanjega, marveč da vsak vtis poveže in prepoji s svobodno dejavnostjo izraza. Nasproti temu, kar imenujemo objektivna dejanskost, stopi svet samoustvarjenih znakov in podob, in se potrjuje proti nji v samostojni polnosti in izvirni sili.« (WWS-175-176)

To posredovanje — skoz zvoke, mitske in umetniške podobe ali intelektualne znake in simbole čistega spoznanja — pripada bistvu duhovnega, kajti edinole skozenj lahko zavest, ki je vselej časovna, ki ji vlada »heraklitski zakon postajanja« še bolj kot objektivno-realni biti (slednja poseduje vsaj relativno trajnost, medtem ko je zavest zgolj »svobodna dejavnost, bit procesa« (WWS-177)), pride do idealnega sveta, ki je svet trajne biti za razliko od sveta postajanja, svet občega: navidez nepremostljivi prepad med stalnim tokom zavesti in mirom občosti je prekoračen vselej, ko

»se zavest ne zadovolji s tem, da neko čutno vsebino preprosto *ima,* marveč ko jo iz sebe *ustvari.* Moč tega ustvarjanja je tista, ki golo čutno in zaznavno vsebino oblikuje v simbolno vsebino. V tej je slika prenehala biti zgolj nekaj od zunaj sprejetega, marveč je postala od znotraj izoblikovano, v katerem vlada temeljno načelo svobodnega oblikovanja.« Vsaka simbolnih oblik »ne izhaja zgolj iz čutnega, marveč tudi ostane stalno zajeta v krog čutnega. Ne obrne se *proti* čutnemu materialu, marveč živi in ustvarja v njem samem. In s tem se združijo nasprotja, ki se morajo abstraktnemu metafizičnemu opazovanju zdeti nezdružljiva. Tako je čista pomenska vsebina pojma kot Kajstvo, ki naj bo obče in nespremenljivo, zaupana tekočemu elementu zvoka, za katerega velja bolj kot za vse druge, da zgolj *postaja,* da pa nikoli *ni.*« (WWS-178)

Naslednja stopnja našega orisa mora biti zoženje vprašanja: v čem leži specifičnost *simbolov* glede na tudi živalim dostopne 'znake' kot *signale?* Življenje živali je ujeto v krog sprejemnega in dejavnega sistema, dražljaja in reakcije nanj, pri človeku pa se med ta sistema vmesti *simbolni* sistem, zaradi katerega je neposreden odgovor na zunanji dražljaj vselej *zamujen, odložen* (EM-24,25) — to pa nam že poda odločilno razliko signal/simbol: signal se ne iztrga iz vnaprej dane realne *povezanosti* stvari, njegova prisotnost nas napotuje v, napoveduje, kaže realno prisotnost 'stvari same' (dim je signal ognja, zvonec Pavlova je psu signal prihajajoče večerje) — z drugimi besedami, signal in to, kar signal signalizira, (dim in ogenj) sta na isti, realni ravni, njih povezanost je lahko do določene mere 'poljubna' (zvonec in večerja), je pa 'metonimična' — gre za povezanost delov na isti ravni, ne za 'metaforično' postavitev reda označevalca nad red ozna-

čenca: pri signalih še nista razločena označenec in referent, kot to velja za človeško govorico (dim nakazuje realni ogenj, beseda ogenj ga zgolj pomeni) (pri tem smo seveda šli preko Cassirerjeve lastne terminologije). Zamuda človekove reakcije pa je omogočena prav s tem, ko se realna, 'metonimična' povezanost prirodnega toka *prekine*, ko človek razpolaga z znaki, ki se ne nanašajo na ničesar, kar bi že neposredno bilo realno, tj. ki se nujno *neposredno* nanašajo *zgolj* na »duhovni« *pomen*. Signali zato še vedno delujejo kot stvari, ki so vpete v fizično povezanost stvari, medtem ko imajo simboli zgolj 'funkcionalno' vrednost, kar seveda pomeni, da so (ne glede na siceršnjo 'motiviranost') v temelju 'poljubni' (saj jih z označenim ne veže realna vez):

»Simbolov — v pravem pomenu tega termina — se ne da zvesti na gole signale. Signali in simboli pripadajo dvema različnima univerzumoma diskurzov: signal je del fizičnega sveta biti; simbol je del človeškega sveta pomena. Signali so »operatorji«; simboli so »designatorji«. Signali imajo, tudi kadar jih razumemo in uporabljamo kot take, kljub vsemu vrsto fizične ali substancialne biti; simboli imajo zgolj funkcionalno vrednost.« (EM-32)

Prav tako kot od signalov, ki so vpeti v realno povezanost stvari, moramo pravi simbolni jezik ločiti od (antropomorfistično gledano) izraza 'emocij', strahu, veselja, želje, obupa, ki ga srečamo v krikih in gestah živali:

»Razlika med *propozicionalnim jezikom* in *emocionalnim jezikom* je resnično mejno področje med človeškim in živalskim svetom.« (EM-30)

Da gre tudi tu za signale in ne za simbole, za *pomen*, to nam pokaže pomanjkljivost, ki je do določene mere korelativna prejšnji: Medtem ko je šlo prej za *realno* povezanost *stvari*, pa tu obratno manjka 'objektivni' element: živalske geste in *kriki* so, celo kadar ne delujejo kot signali (nevarnosti itd.) realnih predmetov, zgolj 'subjektivni', tj. nikoli ne označujejo ali 'opisujejo' objektov, »nobena žival ni nikoli naredila odločilnega koraka od subjektivnega do objektivnega, od afektivnega do propozicionalnega jezika« (EM-30). To nasprotje nam pokaže specifičnost človeškega simbola, ki je hkrati *'objektiven'* (: označuje *objekte*, in tudi če označuje samega subjekta, ga (če le gre za *pomen*) označuje 'objektivno', tj. tako, da gre za 'opis', ne za neposreden 'metonimični' izraz: ta razlika je najbolje vidna ob dveh izrazih veselja, če npr. naredimo neko gesto, ki *je sama 'del' veselja* (če se zasmejemo itd.) ali če *rečemo:* »Vesel sem«; na pripombo, da je tudi smeh *kodificirana* gesta (Japonci se npr. smejejo tudi, ko jim je nerodno), lahko odvrnemo, da gre kljub temu za temeljno razliko: če se npr. prisilno smejim, se *pretvarjam, da sem vesel*, če pa rečem, da sem vesel, ko to nisem, se ne pretvarjam, marveč se zgolj *zlažem) in 'subjektiven'* (tj. ni vezan na realno prisotnost stvari); ta *hkratnost* je tisto, česar niso zmožne živali. *Zato* tudi ne žive v 'objektivnem' svetu, tj. niso zmožne same sebe gledati kot 'del objektivnega sveta', si npr. zamisliti 'objektivni prostor', celoto gozda, v katerem so; prav to, da žive kot neposredno zlite s svetom, kot da so 'iz istega kosa', jim paradoksalno onemogoči, da bi dobile 'pregled nad celoto'. Govorica se po drugi strani res *vrine* med nas in stvari, širše: med subjekt in objekt, šele skozenj smo do objekta (in še prej do nas samih) v *odnosu*, kar pomeni, da se z 'realnostjo' (tudi 'našo lastno', tj. 'notranjo prirodo') ne zlivamo več neposredno: 'mi sami' kot subjekti, ki govorimo, nismo ničesar drugega

od tega samo-odnosa, samo-zavesti ,in odnos do vsega 'realnega' (tudi 'našega lastnega' telesa) je že posredovan s simbolnimi oblikami:

»Človek se ne more več neporsedno soočiti z realnostjo; ne more je videti, kot da bi si bila iz oči v oči. Zdi se, da se fizična realnost umika ustrezno napredku človekove simbolne aktivnosti. Namesto da bi imel opravka s stvarmi samimi, se človek v nekem smislu neprenehoma pogovarja s sabo. Tako se je ovil v lingvistične oblike, artistične podobe, mitične simbole ali religiozne obrede, da ne more ničesar videti ali vedeti, razen s posredništvom tega umetnega medija. Njegova situacija je ista v teoretski ali praktični sferi. Celo tu človek ne živi v svetu trdih dejstev, ali ustrezno svojim neposrednim željam in potrebam, marveč sredi imaginarnih emocij, v upanjih in strahovih, iluzijah in deziluzijah, v svojih fantazijah in sanjah.« (EM-25)

Toda ta vselejšnja posredovanost našega odnosa do 'realnosti' s simbolnimi formami, ki imajo vlogo transcendentalnega konstituensa *objektivnosti,* ki iz amorfnih čutnih danosti konstituirajo red, ki nam velja za 'objektivni svet', ne pomeni pregraje, ki nam prepreči 'neposredni dostop do realnosti', marveč paradoksalno edino možnost, da prekoračimo omejenost na realno bitje, katero 'po prirodi smo', da se nam njegova ozka perspektiva »čutne zavesti« razširi v univerzalni pogled, ki nam ga omogoči odnos/distanca do vsega 'realnega'; šele iz te distance ga lahko širše zaobsežemo — 'se umaknemo, da bi bolje videli'. Tako da ima Cassirer na sledeči ugovor:

»... govorica stopi *med* subjekt in objekt, med ljudi in obdajajočo jih dejanskost. Toda mar ni s to besedo hkrati priznano, da se z njo, tako kot z drugimi (simbolnimi) oblikami, vzpostavi med našo zavestjo in dejanskostjo nasprotje in ločujoča pregraja? In mar to ne navrže vprašanja, če ne bi bilo mogoče prelomiti te pregraje in šele s tem doseči resnično in bitnostno, ne-luknjičavo bit? Dejansko prihaja dandanes spet močneje do veljave stremljenje, da bi prodrli nazaj od vsega golega pomena k zadnji izvirni biti, od vsega zgolj reprezentativnega in simbolnega k metafizični temeljni gotovosti čiste intuicije.« (WWS-198-199)

takoj pripravljen odgovor:

»In vendar nam mora že pogled na govorico in mesto, ki ga le-ta ima v zgradbi duhovnega sveta, dati pomisleke proti sklepom te vrste. Če bi se posrečilo, da bi resnično odstranili vse posredništvo jezikovnega izraza in vse pogoje, ki nam jih le-ta nalaga, nam ne bi stopilo nasproti carstvo čiste intuicije, neizrekljiva polnost življenja samega, marveč bi nas zgolj znova zaobsegla ozkost in topost čutne zavesti.« (WWS-199)

Tu naveže Cassirer na heglovski motiv nujnosti posredovanja: »šele skoz obliko in njeno posredovanje prejme gola neposrednost življenja podobo *duha*« (WWS-200): duh je le tako velik, kot je velik njegov izraz, le tako globok, kot se raz-loži v širino (Hegel). To je torej njegov odgovor predvsem iracionalizmu »filozofije življenja«, posredno pa tudi »novi ontologiji« in do določene mere celo fenomenologiji. In od tod je morda najjasneje vidno, da je, daleč od tega, da bi pripadlo 'iracionalni liniji' nemške misli, novokantovstvo zunaj tradicije marksizma in pozitivizma pravzaprav edini dedič nemške razsvetljenske tradicije (Habermas, Politisch-philosophische Profile).

Zgolj simbolizem je torej tisti, ki človeka iztrga neposredni zavezanosti realnosti; brez njega bi bilo človeško življenje »zaprto v meje njegovih bioloških potreb in njegovih praktičnih interesov«, tj. ker ne bi imel »dostopa do 'idealnega

sveta'«, bi človek bil kot »ujetniki v votlini Platonove znamenite primerjave« (EM-41). Že tu pa se nakaže meja Cassirerjeve misli: simbolizem mu v svojem jedru pomeni *teoretsko* naravnanost; o premeni, ko otrok prične govoriti, pravi: »Grobo rečeno, to premeno bi lahko opisali, rekoč, da otrok preide iz zgolj subjektivnega v objektivno stanje, iz zgolj emocionalne v *teoretsko* naravnanost.« (EM-131) In ko razlikuje »univerzalno logično« od »družbene« naloge jezika (EM-128), vzpostavi jasno vrednostno prednost prve nad drugo: resda govorica naredi iz »bioloških potreb in praktičnih interesov« človeške želje in zahteve, ki so vselej že izrekljive, tj. simbolno posredovane, toda tu služi govorica le kot *sredstvo,* kulturi v strogem pomenu pa pripadajo simbolne forme, ki so v skrajni točki samosmoter: mitologija in religija, umetnost, znanost. Tudi tu obstoji teleološko naravnana vrednostna lestvica, na katere vrhu stoji čista teorija — znanost:

»Znanost je zadnja stopnja v človekovem duhovnem razvoju in jo lahko imamo za najvišji ter najbolj karakteristični dosežek človeške kulture.« (EM-207)

Bistvenega pomena sta besedi »najbolj karakteristični«: Ker je za človeka pač »karakteristična« simbolnost, moramo reči, da je znanost 'najčistejša' simbolna oblika, da šele v nji nastopi simbolnost 'kot taka', da se v nji dovrši teleološki razvoj simbolizma; ožje gledano, da je znanstveni jezik, jezik čiste teorije, paradigma in telos celote simbolizma, 'jezik kot tak', medtem ko se ostale simbolne oblike še trgajo iz realnosti, so še na poti iz »votline« in zadobe vse svoje razsežnosti šele iz luči, s katero jih vzvratno osvetljuje njih telos — znanstveni jezik, jezik čiste teorije. Tu se že očrtuje bistvena 'ne-sodobnost', 'ne-primernost svojemu času' Cassirerja, zaradi katere ni čudno, da je podlegel v spopadu z analitično filozofijo (njegova filozofija pomeni do določene mere že prehod k njej, posebno če pri tem mislimo na manj ekstremne usmeritve, npr. Susanne Langer), na drugi strani pa z eksistencializmom, Heideggrom itd. Sodobna zavest se je v meščanski filozofiji že razcepila na eni strani na pozitivizem, ki sicer še ohrani razumskost in je kot tak zadnja stopnja razsvetljenstva, ki pa izgubi lastno filozofsko razsežnost transcendentalne refleksije, in na drugi strani eksistencializem itd., ki sicer ohrani filozofičnost, a za ceno zgube 'racionalizma'. Cassirerjeva filozofija, ki skuša oboje še združevati, je 'času neprimerna' zato, ker so se zgodovinske 'dileme', katerih izraz je omenjeni razcep v meščanski zavesti, že tako zaostrile (z razvojem scientizma, sodobne totalitarne družbe, manipuliranja itd.), da jih ni več mogoče združiti na ravni novokantovskega transcendentalizma. Drugače povedano: zgodovinsko gledano spada Cassirer v obdobje meščanske filozofije, ki se zaključi z izkustvom prve svetovne vojne. Po nji se filozofska zavest dokončno razcepi na analitično filozofijo (logični pozitivizem, pragmatizem) in eksistencialne usmeritve.

Preidimo sedaj h konkretnejši razčlenitvi. Katere so po Cassirerju temeljne poteze jezikovnega simbolizma? Prva poteza je njegova *univerzalna* aplikativnost: ker simbolne oblike niso zgolj odnosi med fragmenti realnega sveta, marveč se govorica vrine med nas in *celoto* sveta, ki nam jo šele razpre kot 'objektivno', moramo ob vstopu vanj »razumeti, da *ima vse ime* — da simbolna funkcija ni omejena na posebne primere, marveč je načelo *univerzalne* aplikabilnosti, ki obdaja celotno polje človekove misli« (EM-35). Poleg tega — komplementarno prvi potezi — »simbol ni le univerzalen, marveč (tudi) skrajno variabilen. Isti pomen lahko iz-

razim v različnih jezikih, in celo v mejah istega jezika se da določeno misel ali idejo izraziti z različnimi termini« (EM-36). Gre za 'arbitrarnost označevalca', kar se poda že iz tega, da pri govorici nimamo opravka s (prirodno povezanimi) stvarmi realnega sveta. Končno se je v človeku kot posledica simbolizma »razvila zmožnost, izolirati relacije — motriti jih v njih abstraktnem pomenu«: »Da bi dojel ta pomen, človek ni več odvisen od konkretnih čutnih danosti, od vizualnih, taktilnih, kinestetskih danosti.« V geometriji se npr. »ne ukvarjamo s fizičnimi stvarmi ali zaznavnimi objekti, kajti proučujemo univerzalne prostorske relacije, za katerih izraz imamo ustrezen simbolizem. Takšen dosežek ne bi bil mogoč brez predhodne stopnje človeške govorice.« (EM-38) Če hočemo iz gmote zaznavnih danosti izolirati določeno relacijo v njeni občosti *(distinctio rationis)*, je to mogoče le, če jo navežemo na določen simbol. Te tri poteze so sicer implicirane v vsakem jeziku, toda do zavesti prihajajo postopoma — postopnost, ki ustreza trem ravnem teleološkega razvoja govorice: jeziku mita (kjer ima vse ime, toda kjer se vez s predmetom še kaže kot 'naravna', tj. kjer je beseda vzeta kot atribut stvari same), vsakdanjem jeziku (ki že izkusi 'poljubnost označevalca', toda še vedno ostane usmerjen pretežno 'substancialno', na stvari, predvsem čutno dane, in njih atribute) ter znanstvenem jeziku (ki se mu substancialnost razreši v mrežo relacij).

Od tod skušajmo najprej podati razvojne stopnje simbolne oblike ne glede na posebne tipe simbolne dejavnosti: »Znak vselej pričenja s tem, da se skuša označenemu kar najbolj prikovati, ga hkrati povzeti vase in tako točno ter popolno, kot je le mogoče, znova podati.« (WWS-178) Tako lahko v govorici opažamo tem več glasovnih posnemanj in metafor, čimbolj zgodnjim fazam se bližamo. Naslednji korak osvoboditve od zavezanosti čutnemu, od golega posnemanja čutnega, je, ko »na mesto neposredno posnemajočega, onomatopoetičnega ali mimičnega izraza stopi neki drugi način razmerja, ki bi ga lahko imenovali »analogično« (WWS -180).« Tu se z glasom ne skuša več posnemati posamične objektivne kvalitete označenega predmeta, marveč je odnos med glasom in pomenom, ki še ni popolnoma poljuben, posredovan »s subjektivnostjo mišljenja ali občutja« (WWS-180): »Ne več »reč« kot taka, marveč njen skozi subjektivnost posredovan vtis ali neka oblika dejavnosti subjekta je tisto, kar naj najde v glasu svojo predstavitev in kakršnokoli vrsto »ustrezanja«.« (WWS-180) Tu gre za primere, ko npr. določeni toni in nianse tonov nastopijo kot nosilci določenih naravnih razlik v pomenu: spremembo tona lahko uporabimo kot izraz zanikanja itd. (WWS-181) Na najvišji stopnji pa se razdere še ta poslednja vez znaka z označenim:

> »Sedaj se odpovemo vsaki obliki posnemanja, in namesto nje nastopi funkcija *pomena* v čisti samostojnosti. Manj ko sedaj jezikovna oblika stremi k temu, da bi nudila neposreden ali posreden odraz predmetnega sveta, manj ko se poistoveti z bitjo tega sveta, toliko jasneje se dokoplje do svojega lastnega dejanja, do svojega specifičnega *smisla*. Šele sedaj je namesto mimičnega ali analogičnega izraza dosegla stopnjo simbolnega izraza, ki prav v tem, ko se loči od sleherne podobnosti s predmetnostjo, v tej oddaljitvi in obratu doseže novo duhovno vsebino.« (WWS-182)

Simbolnim formam je torej imanentna *teleološka* naravnanost: pričenjajo s kar največjo bližino čutnemu predmetu ali vtisu, ki ga označujejo, in postopno osvobajanje od *te* vezi znaka z označenim, kjer skuša znak označeno kakorkoli že

'oponašati', mu 'ustrezati', hkrati zaznamuje na ravni pomena oddaljevanje od zavezanosti svetu čutnih predmetov in približevanje duhovni, idealni vsebini. Ista stopnjevitost se kaže tudi v razlikah med posebnimi simbolnimi oblikami: mit, umetnost, znanost.

Mit je prva stopnja simbolne zavesti, in ker človek vstopi v simbolno območje z govorico, kažeta mit in govorica v svojem začetnem stanju toliko podobnosti, da do določene mere celo sovpadeta. To, po čemer sta kljub vsej različnosti ista, je njuna metaforičnost, »potemtakem moramo izhajati iz bistva in smisla *metafore,* če hočemo dojeti na eni strani enotnost, na drugi strani razliko mitičnega in jezikovnega sveta« (WWS-145). Temeljno načelo tako mitske kot jezikovne metafore je *pars pro toto,* del za celoto. Kaj to pomeni glede na mit? Svet mitskih podob, imen, predmetov je za zavest

»zgolj neka druga oblika objektivno-stvarne dejanskosti, ker ji stoji nasproti v isti *povezanosti* kot svet neposrednih čutnih vtisov. Slike se ne zavedamo in je ne priznamo kot svobodne duhovne stvaritve, marveč ji pripada samostojna učinkovitost ... Mitično zavest skozinskoz določa ta indiferenca slike in stvari: po načinu *biti* ju ne moremo ločiti, ker jima je skupen način *učinkovanja.* ... slika si lasti isto silo kot katerokoli fizično bitje. Podoba človeka ali njegovo ime tu nikakor ne *reprezentira* človeka, marveč je s stališča magičnega sklopa-učinkovanj in torej primerno magičnemu pojmu »realnosti« sam človek.« (WWS-188)

Drugače povedano: simbol (podoba, ime) še ni vzet kot (poljuben) reprezentant označenega, marveč je vzet kot 'pripadajoč stvari sami', tj. kot njen 'atribut': stvar 'poseduje', 'ima' svoje ime, tako kot ima rdečo barvo, okroglo obliko itd. Človek se še ni zavedel ,da obstoji poleg fizičnega, realnega sveta poseben simbolni univerzum, marveč se mu slednji kaže na isti ravni kot realne stvari. Temu moramo pridružiti še metaforično zamenjavo dela za celoto: kdor se je v magičnem svetu polastil določenega dela človeka ali živali, npr. merjasčevih čekanov, mu to poda oblast nad človekom ali živaljo kot takima. Ker pa je ime vzeto kot atribut stvari same, nam tudi posedovanje imena podeljuje oblast nad njo.

Izgradnja pojmov v jeziku na začetku postopa po podobni poti zamenjave dela za celoto. Pogoj za izgradnjo pojma je »akt koncentracije, zoženja nazorno-danega« na določen moment, ki se nam na njem pokaže kot 'bistven' in po katerem zato to stvar poimenujemo. Če je torej v dveh kompleksnih zornih danostih isti moment izpostavljen kot 'bistven', se ti dve stvari, ker sta isto-označeni, pokažeta tudi kot istovrstni.

»Enakost v besedi utrjenega momenta naredi, da se vsa siceršnja heterogenost zornih vsebin bolj in bolj umika in končno popolnoma zgine. Tudi tu se tako del postavi na mesto celote, celo postane in je celota.« (WWS-154)

Razglašen primer je, da vzamejo domorodci letalo za ptiča. Boljši primer je, da Egipčani imenujejo sonce »tisto, ki prileti«, zaradi česar je postavljeno na isto raven s puščico ali ptičem; in res najdemo v egipčanskih podobah sonce upodobljeno s sokoljo glavo. Z drugimi besedami: mitsko-magična misel se omeji zgolj na 'intenzijo' pojmov, 'ekstenzijo' pa poljubno razširja.

Naslednja stopnja osvoboditve je umetnost: podobe niso več postavljene na isto raven kot to, kar upodabljajo, marveč tvorijo samostojno carstvo »privida« in

igre onstran realne povezanosti stvari, verige vzrokov in učinkov, v katero je v mitsko-magični misli vpeto samo ime.

»Tu se je podoba dokončno rešila sveta dejavnosti in trpnosti, v katerega je magičnomitski svetovni nazor vključil človeka. Vtem ko se odtegne uveriženju vzroka in učinka, vtem ko je vzeta le kot to, kar zaobsega idealne vsebine, ne po tem, kar izpolnjuje, izstopi iz kroga eksistence, ki ga določa prav to vzajemno poseganje učinkovanj. V nji se predstavlja svet »privida«, toda privida, ki nosi v sebi svojo lastno nujnost in s tem svojo lastno resnico.« (WWS-190-191)

Toda beseda tu še ni abstraktni izraz pojma, gola reprezentacija določene pomenske vsebine; osvobodila se je vpetosti v realno povezanost stvari, kljub temu pa ostane vezana na 'zrcaljenje, oponašanje notranjosti', ustreza ji torej »analogični« izraz: beseda ni zgolj reprezentant svojega pomena, marveč s samo svojo bitjo, tonalnostjo, čutnostjo, 'zrcali' subjektivnost, tako da se čutna in pomenska plat zlijeta v celoto: »Skrivnost resnično popolnega pesniškega izraza leži prav v tem, da si v njem čutno in duhovno ne stojita več nasproti.« (WWS-191)

Končno v znanstvenem jeziku popolnoma prevlada pomenska funkcija: beseda postane zgolj reprezentant pojmovne vsebine; njen predmet je znova kavzalnost, toda ne več na mitični ravni: mitu zadostuje za vzpostavitev kavzalne povezanosti sleherna gola podobnost stvari ali slučajna koeksistenca, poleg tega pa stoje v razmerju vzroka in učinka kompleksne čutno dane celote, stvari, katerih (spregledano) metaforično ime je njih 'atribut', s čimer je utemeljeno njih poistovetenje: če imata dve stvari isto ime, imata isti bistveni atribut, sta v bistvu isto. V znanosti pa gre obratno za odnos vzročnosti med *spremembami* stvari (kako ena sprememba nujno povzroči drugo), s čimer smo hkrati na ravni relacij.

Teleologija govorice je torej v temelju razpeta med dva pola: *mythos* in *logos*. Na eni strani magična funkcija besede kot atributa stvari same, kot 'orodja' obvladovanja v dobesednem pomenu, kot elementa, vpetega v realno povezanost vzrokov in učinkov, na drugi strani *telos* razvoja, čista *semantična* funkcija besede kot reprezentanta pojmov, posebnega »duhovnega« univerzuma, ki je svobodna stvaritev človekove simbolne »energije«. Druga stran tega procesa je postopno stopnjevanje občosti pojmov ali kategorij:

Stvari poimenujemo po določenih lastnostih, na katere se nam zoži pozornost; in ker so te lastnosti skupne več stvarem, je »sam akt denominacije odvisen od procesa klasifikacije. Dati nekemu objektu ali dejanju ime pomeni uvrstiti ga v določen pojmovni razred« (EM-134), pri čemer je naše kombiniranje ali ločevanje zaznavnih danosti odvisno od svobodne izbire okvira, na katerega jih nanašamo. »Ne obstoji toga in vnaprej dana shema, po kateri naj bi enkrat za vselej izdelali naše ločitve in pod-ločitve.« (EM-134) Grški termin za luno npr. zaznamuje njeno funkcijo, da meri čas, medtem ko latinski termin kaže njeno svetlost:

»Tako smo očitno omejili in usmerili pozornost na dve zelo različni potezi objekta. Toda samo dejanje, proces koncentracije in kondenzacije, je isto. Ime nekega objekta si ne lasti ničesar od njegove prirode; njegova namera ni, da bi bilo *fisei on*, da bi nam dalo resnico stvari. Funkcija imena je vselej omejena na to, da poudari poseben aspekt stvari, in njegova vrednost je odvisna prav od te restrikcije in omejitve. ... Izolacija tega aspekta ni negativno, marveč pozitivno dejanje. Kajti z dejanjem imenovanja izberemo iz množičnosti in razpršenosti naših čutnih danosti določena trdna središča zaznave.« (EM-134)

Tu gre seveda za termine vsakdanje govorice, kjer »ta središča niso ista kot v logični ali znanstveni misli« (EM-134). Prav v različnosti jezikovnih shem se potrdi človekova *ustvarjalnost;* če bi bila govorica zgolj pasivni odraz danega, ta različnost ne bi bila mogoča. Toda — je izbor sheme res svoboden?

»Vsako klasifikacijo vodijo in narekujejo posebne potrebe, in jasno je, da te potrebe variirajo, ustrezno različnim pogojem človekovega družbenega in kulturnega življenja. V primitivni civilizaciji nujno prevladuje interes za konkretne in posebne aspekte stvari. Človeški govor vselej ustreza in je primeren določenim oblikam človekovega življenja.« (EM-136)

Izbor »trdnega središča zaznave« je torej *praktično* pogojen. V teleološkem razvoju pa se izbor središča čedalje bolj osvobaja neposredno-praktične določenosti, hkrati z osvobajanjem zavezanosti čutno-konkretni realnosti. V »logični in znanstveni misli« skuša izbor »središča« izraziti prav »resnico stvari«, ne zgolj praktično-relevantnega aspekta, hkrati pa se približuje občosti:

»Zdi se torej, da je dostop do univerzalnih pojmov in kategorij v razvoju človeške govorice zelo počasen; toda vsak nov napredek v tej smeri vodi k bolj razumljivemu pregledu, k boljši orientaciji in organizaciji našega zaznavnega sveta.« (EM-136)

(Tu bi lahko opozorili na mejo Cassirerjevega razumevanja mitov, ki so jo pokazale npr. strukturalistične raziskave Lévi-Straussa: 1. ni res, da je skoraj nepregledna razčlenitev konkretnega ob pomanjkanju občih pojmov praktično pogojena, resnica je prav *obratna:* 'primitivne' klasifikacije so prej odprte zgolj 'estetskemu' užitku, obratno pa je npr. izpostavljanje 'občih zakonitosti prirode' v sodobni znanosti imanentno 'praktično', tj. meri na možno tehnično razpolaganje s predmeti, in 2. Cassirer ne usmeri svoje pozornosti na temeljno 'sistematičnost' 'divje misli': če npr. določeno pleme časti kot svojega prednika medveda, išče Cassirer med tema dvema členoma neposredno povezavo, ki se mu utemelji v 'praktični pogojenosti' tega izbora (to pleme živi od ali se najbolj boji medvedov), ne vidi pa, da gre tu za odnos označevalca (medveda) do označenca (plemena), ki je vselej diakritičen, ki torej dobi svoj pomen šele v razliki do drugih označevalcev, npr. do (plemen) »orla« in »ribe«, pri čemer je temeljnega pomena *razlika* »medveda« do »orla« in »ribe«, ne pa neposredna navezava živali na pleme, označevalca na označenca. Ta sistematičnost je seveda nezavedna, in tu leži razlog Cassirerjeve omejenosti. Ko govori o govorici, se celo postavi proti evolucionizmu za »strukturalizem«, navaja Saussura, se nasloni na praško fonološko šolo, toda problem nezavednega se mu ob tem sploh ne zastavi; posebno jasno je to vidno ob vprašanju nujnosti: Cassirer ostaja razpet med kantovska pola kavzalne in teleološke nujnosti, in ker strukturalizem zanika (hkrati z »evolucionizmom«) kavzalno nujnost (ki je diahrona), mora biti njegova nujnost pač teleološka: »Toda za strukturalizem je treba ponovno definirati sam pojem nujnosti in ga razumeti bolj v teleološkem kot zgolj v kavzalnem pomenu.« (EM-124) Pojem *strukturalne* nujnosti, ki ostane nezavedna, presega njegov miselni horizont. V vsem tem se Cassirer kaže še kot dedič razsvetljenstva, in pokazati bi bilo treba celoto »predsodkov«, ki vnaprej določajo njegov dostop do govorice. Če jih namreč vzamemo v abstraktni občosti, potem njegove trditve o govorici ne le da niso sporne, marveč so celo del 'obče zavesti': da je vse naše dojemanje sveta

simbolno posredovano, tj, da se govorica vselej vrine med nas in stvari in da je kot taka pogoj človeškega mišljenja itd. Toda ta abstraktna občost je zgolj nezgodovinska fikcija, brž ko se vprašamo po konkretni določenosti njegovega razumevanja govorice, tj. brž ko skušamo konkretizirati, kakšen je pri njem status govorice glede na subjekt, njegovo zavest, njegovo prakso itd., trčimo na meje novokantovstva, na temeljni 'teoretični' status govorice, na nevprašljiv status subjekta/zavesti kot njegovega konstituensa, tj. kot »duha«, ki se »izraža« v govorici itd.)

Simbolne forme so torej zajete v teleološki proces zgodovine kot postopnega človekovega samoosvobajanja, katerega izhodiščna točka je mitična zavest, ki se ji simbol še ne iztrga iz prirodne povezanosti realnega, in katerega *telos* je čista znanstvena zavest, ki ji je simbol zgolj reprezentant, posrednik »duhovnega« sveta pomena; to osamosvajanje pristno simbolne, semantične funkcije pomeni hkrati osvobajanje od zgolj praktične vloge jezika kot sredstva ter pot od konkretnega k občemu. Teleološka razpetost je tako trojna: mitično »oponašajoča« — semantična funkcija, sredstvo-orodje — samosmoter, konkretno — obče. Tej trojni razpetosti lahko pridružimo še četrto: od človeka kot pasivnega odraza čutnih danosti k človeku kot kreativnemu bitju, ustvarjalcu avtonomnega »idealnega« sveta.

V tem nam ni težko prepoznati razvojnega 'optimizma', značilnega za meščanski liberalizem zadnjih desetletij devetnajstega in začetka dvajsetega stoletja: to je bila poslednja doba, ko se je še zdelo, da čas prinaša napredek, da nasprotje sveta prirodne znanosti, tehnike itd. in sveta umetnosti ni nepremostljivo, ko se je še zdelo, da je človek kot (v širšem ali ožjem pomenu) »razumsko bitje« samoustvarjalni subjekt. Z drugimi besedami, to je svet, katerega zavesti še ni zamajala trojna zareza iz druge polovice devetnajstega stoletja — misel Marxa, Nietzscheja in Freuda, ki jim je ob vseh razlikah skupno to, da so »dešifrirali« in s tem negirali »avtonomnost« refleksijskega subjekta.

Zato moramo reči, da vse Cassirerjeve siceršnje zasluge za razvoj »filozofije govorice« predpostavljajo bistveno premestitev miselnega polja: območja, na katera je vplivala njegova misel, pripadajo analitični filozofiji, ki ne predpostavlja več transcendentalne konstitutivnosti avtonomnega subjekta, ampak vprašanje subjekta govora postavi v oklepaj in obravnava zgolj jezik kot simbolni sistem. Iz tega pa ne sledi, da podcenjujemo Cassirerjev pomen; nasprotno, edino njegove iz novokantovstva podedovane meje nam razložijo, kako je lahko tako monumentalno delo, kot je *Filozofija simbolnih oblik,* v dobi, v kateri stojijo v ospredju prav vprašanje govorice, imelo *relativno* majhen vpliv. Vsako oživljanje Cassirerjeve misli na njegovi lastni ravni, zastavljanje vprašanja na njegov način, je torej mrtev posel; kar nas ne odvezuje tega, da se vprašamo, kaj nam lahko pove njegova misel, če jo 'prevedemo' na drugo raven.

To nam pokaže že njegova zastavitev problema zgodovinskosti: »Teorija spoznanja nas je naučila, da moramo vselej potegniti ostro razmejitveno črto med genetskimi in sistematskimi problemi.« (EM-118) Svet postajanja je zgolj časovno razprostiranje neminljivega, »idealnega« sveta biti, ki se v prvem nujno udejanja in s tem teleološko razvija, toda ki ni zvedljiv nanj:

»Celotna razpostavitev, sinopsis duhovnega se lahko izpolni le v svoji zgodovini, toda ne obstane v tej *eni* dimenziji zgodovinskega. Razmerje biti do postajanja velja za pravo korelacijo tudi v obratni smeri. Kot lahko duhovno bit uzremo le v obliki postajanja, tako je po drugi strani vse duhovno postajanje, v kolikor je filozofsko dojeto in prežeto, s tem dvignjeno v obliko biti. Če naj se življenje duha ne razreši v golo časovno obliko, v kateri se odigrava, če naj se v nji ne raztopi, tedaj se mora na gibljivem ozadju dogajanja reflektirati nekaj drugega, trajnega, ki ima v sebi podobo in trajnost.« (WWS-171-172)

Zato Cassirer sploh ne pride do pravega problema zgodovinskosti, npr. do tega, kako lahko razumemo neko zgodovinsko izročilo v njegovi lastni drugosti: možnost razumevanja je a priori zagotovljena, saj je vse zgodovinsko razprostiranje zgolj reflektiranje in s tem teleološko dograjevanje trajnega, idealnega sveta biti, pomenov. Drugače povedano, Cassirer izključuje dialektično sovpadanje 'geneze' s 'sistemom', ostane na kantovski ravni njune nasproti-postavitve. Hkrati pa za Cassirerja, kot za vse novokantovstvo, ne velja več Kantova stroga ontološka zastavitev vprašanja: filozofija se pravzaprav spremeni v *kulturno antropologijo.*

In prav na to antropologijo navezujoči se »psihologizem« zaznamuje mejo Cassirerjeve misli glede na analitično-filozofske in strukturalistične premisleke govorice. Za obe usmeritvi je značilen radikalen anti-psihologizem, govorica se opazuje kot *avtonomen* red, ki ne oponaša reda »realnosti«, *niti* ne pomeni 'reda mišljenja', tj. njegov status ni *niti* fizičen *niti* psihičen, tudi če psihičnost razumemo na transcendentalni ravni; ali, kot je to rekel že sam Saussure, na katerega se sklicuje Cassirer: »jezik ni funkcija govorečega subjekta«. V tej potezi Cassirerja lahko sicer vidimo prednost glede na logični pozitivizem in tisti strukturalizem, ki ne tematizira vloge govorečega subjekta, toda po drugi strani ne smemo pozabiti, da je z njunim nastopom tematiziranje subjekta na Cassirerjevi ravni dokončno zrušeno, da bi bilo treba za to tematiziranje stvar domisliti na novi ravni. Tu se dandanes odpira več možnosti, sam nadaljnji razvoj »strukturalizma« je odprl nekatere (Lacan), poleg tega obstojijo še marksistični poskusi; toda marksizem v temeljnem pomenu v Cassirerjevem miselnem svetu sploh ni prisoten, saj zgolj tu in tam omeni »ekonomski materializem«, ki naj bi spregledal pristno človeško raven.

Slavoj Žižek

Povzetki

UDK 303.62
FRANKO ADAM
ODPRTI IN SKUPINSKI INTERVJU V SOCIOLOGIJI

Izhajam iz kritike zaprtega (strukturiranega) intervjuja. Čeprav je pripoznana teza, da je intervju ena od oblik interpersonalne komunikacije, perzistira v tradicionalni metodologiji kot ideal perfekcioniranje instrumenta, ki se ga dosega z eliminacijo sledov interpersonalnih procesov. Celotna sociolignvistična problematika in obstoj različnih kodov ostajata tako zakrita in neproblematizirana. Tu se naslanjam na kritiko zaprtega intervjuja, ki je prišla s pozicije interpretativne paradigme (simbolni interakcionizem in etnometodologija).

Nasilju, ki ga izvaja raziskovalec nad raziskovanim z vsiljevanjem svoje definicije in konstrukcije socialne realnosti, se je možno izogniti na ta način, da se kot izhodišče intervjuja postavi realnost kot jo definira raziskovani (to pomeni, da se mora raziskovalec le temu prilagajati, ne pa da je obratno).

V zvezi s skupinskim intervjujem navajam nekatere njegove prednosti, ter načine izvajanja (sestav skupine, vloga raziskovalca, ipd.), kot tudi različne koncepte (Gilli, Mangold).

V tretjem poglavju obravnavam kvalitativno obdelavo podatkov dobljenih z odprtim in skupinskim intervjujem. Govora je o hermeneutskem postopku in t. i. dimenzionalni analizi.

UDK 302.62
OFFENE UND GRUPPENBEFRAGUNG IN DER SOZIOLOGIE

Ich gehe aus der Kritik der geschlossenen (strukturierten) Befragung aus. Wenn auch die These, dass die Befragung eine der Weisen der interpersonellen Kommunikation ist, angenommen wird, hat sich in der traditionellen Methodologie als das Ideal die Perfektionierung des Instrumentes erhalten, die man durch die Entfernung der Spuren von den interpersonellen Prozessen erzielt. Die ganze soziolinguistische Problematik und das Bestehen der unterschiedlichen Koden werden damit verhüllt und bleiben unproblematisiert. Dabei übernehme ich die Kritik der geschlossenen Befragung, die aus der Position des interpretativen Paradigmas gekommen ist (symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie).

Die Gewalt, die von dem Forscher am Erforschtem mit der Aufnötigung seiner Definition und Konstruktion der sozialen Realität ausgeübt wird, kann man damit vermeiden, dass man sich als Ausgangspunkt die Realität, wie sie der Befragte definiert, stellt (d. h., dass der Forscher sich dem Befragten anpassen muss und nicht umgekehrt).

Ich führe noch einige Vorzüge der Gruppenbefragung und Weisen ihrer Ausführung (die Zusammensetzung der Gruppe, die Rolle des Forschers usw.) sowie ihrer verschiedene Konzepte (Gilli, Mangold) an.

Im dritten Kapital behandle ich die qualitative Verarbeitung der Daten, die man mit der offenen und Gruppenbefragung bekommt. Die Rede ist über den hermeneutischen Vorgang und die sogennante dimensionale Analyse.

UDK 159.955:165
MUSEK
PSIHOLOŠKA SPOZNANJA KOT IZVOR KRITIKE ZNANOSTI

Kritična analiza spoznavnega procesa kaže, da je klasični model spoznavnega odnosa treba nadomestiti z modelom, ki — v okviru psihologije in družbenih znanosti — obravnava ta odnos kot medosebno (intersubjektivno) situacijo. Na spoznavanje kot medosebni odnos pa nujno vpliva vrsta psiholoških dejavnikov, ki jih moramo pojasniti in nato upoštevati, če hočemo, da bi znanstveno spoznavanje napredovalo. Članek prikazuje različne izvore izkrivljanj in zmot v spoznavanju (med njimi npr. učinke pričakovanja in kategoriziranja) kot so prisotni v posameznih fazah spoznavnega procesa (pri odkrivanju problemov, postavljanju in preverjanju hipotez, tolmačenju dobljenih podatkov). Nadalje obravnava avtor vlogo intuicije in magičnega mišljenja v znanosti ter vlogo simbolne logike v globinski psihologiji. Posebno pozornost posveča odnosom med logiko, spoznavno teorijo in psihologijo ter razčlenjuje poj-

movanje razvojne (genetske) epistemologije, kjer je poudarjena aktivna vloga človeka pri konstruiranju temeljnih principov mišljenja in spoznavanja in kategorialnih pojmov (načelo identitete in neprotislovnosti, pojmi prostora, časa, vzročnosti, hitrosti, števila idr.).

UDK 159.955:165
MUSEK
PSYCHOLOGICAL BASES FOR THE CRITIQUE OF SCIENCE

Scientific observation in social and psychological sciences is reinterpreted in terms of interpersonal (intersubjective) model of subject-object relationship replacing thus the classical unidirectional models of scientific inquiry. As intersubjective process, the scientific observation is inevitably influenced by a variety of psychological factors. The revelation and consideration of these factors is needed in order to advance in scientific knowledge.

Significant sources of biases and errors in scientific activity (expectancy and categorizing effects for example) were described demonstrating also their implications for different stages of heuristic process (the perception of the problem, the formulation and verfication of hypotheses, the interpretation of data). The author further discussed the role of intuitive and magical modes of thinking in science and the use of metaphorical logic in depth psychology. Finally, the relationships between logic, epistemology and psychology had been considered and the emerging conceptions of genetic epistemology were analysed emphasizing the creative position of human beings in construction of the basic or categorical concepts in thought (the principles of identity and noncontradiction, the concepts of space, time, causality, velocity, number and others).

UDK 159.955.65:159.922.8
MUSEK, TUŠAK
ODNOS MED METAFORIČNO SIMBOLIKO IN DOSEŽKI, OSEBNOSTNIMI DIMENZIJAMI TER SOCIALNIMI STALIŠČI PRI MLADOSTNIKIH

Avtorja sta izvedla obsežnejšo študijo z namenom, da bi raziskala povezave med kategorijami metaforičnega pomena simbolov ter učnim uspehom, sposobnostmi, osebnostnimi dimenzijami ter socialnimi stališči pri vzorcu zgodnjih adolescentov. Rezultati raziskave so pokazali, da so vse uporabljene psihološke spremenljivke pomembno povezane z vrsto metaforičnih kategorij. Metaforične kategorije, ki so značilne za posamezne psihološke spremenljivke, sta avtorja združila nato v posebne simptomatske lestvice, ki jih je možno točkovati. Vrednosti korelacijskih koeficientov med simptomatskimi lestvicami in ustreznimi spremenljivkami se gibljejo od 0,30 do 0,50. V diskusiji sta avtorja posebej opozorila na teoretične in praktične nasledke ugotovljenih podatkov, zlasti na možnost, da bi na podlagi metaforične simbolike izdelali večdimenzionalno psihodiagnostično sredstvo.

UDK 159.955.65:159.922.8
MUSEK, TUŠAK
THE RELATIONSHIP BETWEEN METAPHORICAL SYMBOLISM AND SELECTED PSYCHOLOGICAL VARIABLES OF EARLY ADOLESCENTS

An experimental study was designed in order to reveal the possible relationships between categories of metaphorical meanning of symbols and school grades, mental abilities,, personality dimensions and social attitudes of early adolescent population. Each psychological variable turned out to be significantly connected with a variety of metaphorical menanings. Symptomatic metaphorical categories were he assembled together constituting thus scorable scales for respective psychological variables. Correlation coefficients between symptomatic scales and corresponding test variables amounted from 0,30 to 0,50. Both theoretical and practical consequences of the results were further discussed stressing the possibility for the construction of

a multidimensional psychodiagnostic instrument based on the symptomatic value of metaphorical symbolism.

UDK 65.013
VID POGAČNIK
RAZISKAVA SOCIALNO PSIHOLOŠKE KLIME V »SAVI«-KRANJ, TOZD AVTOPNEVMATIKA

V raziskavi je bila analizirana struktura treh vprašalnikov, katerih itemi so se nanašali na medosebne odnose, razne vidike zadovoljstva pri delu, na psihološko prilagojenost in na odtujenost. S psihometričnega vidika so vprašalniki le delno ustrezni, potrebne bi bile nekatere korekture itemov. Za delavce z višjo izobrazbeno ravnijo pa so vprašalniki precej bolj ustrezni. V faktorski analizi je bilo ekstrahiranih 9 faktorjev, ki opredeljujejo socialno psihološko klimo: (1) zadovoljstvo z vodenjem, (2) depresivnost in odtujenost, (3) zadovoljstvo z osebnim dohodkom in delom, (4) možnosti napredovanja, (5) pogoji dela, (6) angažiranost delavcev in grupna kohezivnost, (7) identiteta s podjetjem in kolektivom, (8) osebna angažiranost in (9) medosebni odnosi. Ostale analize raziskave so pokazale povezanost starosti, izobrazbe, vrste dela in narodnosti z nekaterimi variablami klime ter končno uporabnost in koristnost takih raziskav v industrijski praksi.

UDK 65.013
VID POGAČNIK
THE SOCIAL AND PSYCHOLOGICAL CLIME RESEARCH IN "SAVA"-KRANJ, TOZD AVTOPNEVMATIKA

The project is concerned with the analysis of the structure of three different questionnaires whose items refer to interpersonal relations, to various aspects of satisfaction derived from work, to psychological adjustement and maladjustement. From the psychometric point of view the questionnares are only partially satisfactory, and so correction of certain items were necessary. However, for workers with a higher level of vocational training the questionnaires were rather moe adequate. In the factor analysis 9 factors have been extracted, they define the psychological climate: (1) satisfaction with the management, (2) depressiveness and maladjustement, (3) satisfaction with the personal income and with the work, (4) chances of promotion, (5) working conditions, (6) personal commitment of workers and group cohesiveness, (7) identification with the enterprise and with the work collective, (8) personal commitment, and (9) interpersonal relations. Other analyses made in the course of the investigation revealed the interconnections among age, education, kind of work, nationality and the various variables of the climate — and finally the applicability and usefulness of such investigations for the industrial practice.

UDK 75.011:141.82
MILAN BUTINA
MARKSISTIČNA TEORIJA DELA KOT PREDPOSTAVKA TEORIJE LIKOVNEGA DELA

Likovne umetnine so tudi materialni predmeti, ne samo delo duha. Zato je mogoče likovno umetnost analizirati tudi s pomočjo analogij k Marxovi analizi proizvodnje. Zanj so temeljne predpostavke vsake proizvodnje 1) narava, ki daje tako delovna sredstva kakor delovne materiale, 2) telesna organizacija človeka, kakor se je razvila skozi delo in 3) skupnost, v kateri človek živi. Tudi za likovno produkcijo veljajo iste predpostavke, zlasti pomembne pa so zakonitosti vidnega in tipnega zaznavanja ter kultura družbe. V likovni umetnini se povežejo ti trije elementi v likovno celoto.

Marxovo izhodišče pri analizi produkcije so v družbi producirajoči individui, kar velja tudi za likovno produkcijo. Produkcija je prvi člen, konsumpcija pa zaključni člen tega družbenega procesa. V likovni umetnosti, npr. v slikarstvu je tako prvi člen slikanje, zaključni člen pa je gledanje slike. Oba pa sta možna zaradi naravne sposobnosti gledanja. Vendar gledanje

slike ni več samo naravno gledanje, ampak je specifično likovno gledanje. Ker je slikar prvi gledalec svoje slike in ta proizvod izhaja iz njegovega posebnega načina gledanja, producira slikarjevo gledanje gledalcu material gledanja, sliko, način likovneg gledanja in vzbudi pri njem — in pri sebi — potrebo po gledanju slike. Slikanje in gledanje slike sta osnovna člena procesa, ki se začne v slikarju in zaključi v gledalcu.

Razčlenitev procesa gledanja in slikanja pokaže, da izhajajo spodbude zanj iz materialnega sveta, proces občutenja, zaznavanja in mišljenja pripelje do notranje podobe o tem zunanjem svetu. Ta notranja podoba šele omogoči zamisel, kako preoblikovati svet, kar se zgodi v aktu slikanja, v katerem nastane slika. Tak model pokaže, da se celotni proces dogaja na dveh različnih nivojih, na nivoju naravnega vizualnega zaznavanja in mišljenja, ter na nivoju specifičnega človeškega produktivnega mišljenja. Odnosi med temi svetovi in nivoji so dialektične narave, odločilna protislovja pa so zgoščena v čutih, kjer prehaja en svet v drugega, na obeh nivojih: v naravnem gledanju prehaja zunanji svet v notranji, v slikanju pa zamisel v snovno sliko in tako v zunanji svet. Iz modela izhaja, da se marksistična zahteva po preverjanju resničnosti spoznanja v likovni umetnosti nanaša predvsem na možnost poustvarjanja procesa vidnega zaznavanja, ne pa na obnavljanje zunanjega videza materialnega sveta. Slikar dokazuje pravilnost svojega likovnega razumevanja narave tako, da naredi sliko po zakonitostih vidnega zaznavanja, gledanja.

UDK 75.011:141.82

MILAN BUTINA

MARXISTISCHE THEORIE DER ARBEIT ALS VORAUSSETZUNG DER THEORIE DES BILDENDEN KUNSTWERKEN

Die bildenden Kuntswerke sind nicht nur Erzeugnisse des Geistes, sondern auch materielle Gegenstände. Deshalb kann man die bildende Kunst mit Hilfe der Analogien mit der Marx'schen Produktionsanalyse analysieren. Für Marx sind die Grundvoraussetzungen jeder Produktion: 1.) die Natur, die die Produktionsmittel sowie das Produktionsmaterial bietet, 2.) die menschliche Körperorganisation, wie sie sich mit der Arbeit entwickelt hat und 3.) die Gemeinschaft, in der der Mensch lebt. Die gleichen Voraussetzungen gelten auch für die bildende Produktion; besonders wichtig sind jedoch die Gesetzlichkeiten der visuellen und der Tastempfindung und die Höhe der Kultur innerhalb der Gemeinschaft. In dem bildenden Kunstwerk werden diese drei Elemente in eine Bildenheit verbunden.

Der Marx'sche Ausgangspunkt bei der Produktionsanalyse waren die in der Gemeinschaft produzierenden Individuen; das gleiche gilt auch für die Produktion der bildenden Kunstwerke. Das erste Glied ist die Produktion und das letzte Glied dieses gesellschaftlichen Vorgangs ist die Konsumption. Für die bildende Kunst bedeutet das: das erste Glied ist, z. B. in der Malerei, das Malen und das letzte die Anschauung. Weil der Maler auch der erste Anschauer seines Bildes ist und da das Bild das Erzeugnis eben dieser Anschauung ist, produziert die Anschauung des Malers dem Anschauer, das Material der Anschauung, das Bild, die Weise der bildenden/figurativen Anschauung und erregt bei ihm — sowie auch bei sich — das Bedürfnis, das Bild anzuschauen. Da man das Bild zuerst malt und erst nachher anschaut, kann man das Malen und das Anschauen als die grundlegenden Glieder des Prozesses, der mit dem Maler beginnt und mit dem Anschauer endet, bezeichnen.

Die Gliederung dieses Prozesses zeigt, dass die Anregungen für ihn aus der materiellen Welt kommen; dass aber das innere Bild über die Aussenwelt mit der Wahrnehmung, Fühlung und dem Denken entsteht. Erst mit diesem inneren Bilde kann der Entwurf sich gestalten, wie die Welt umzugestalten sei. Dies ereignet sich in dem malerischen Prozess: es entsteht das Bild. Man kann so ein Modell entwickeln und zeigen, dass der gesamte Prozess in zwei Welten geschieht, nämlich in der inneren und äusseren Welt, und auf zwei Ebenen: auf der Ebene der natürlichen visuellen Wahrnehmung und des natürlichen Denkens und auf der Ebene des specifisch menschlichen produktiven Denkens. Man kann daraus die Folgerung ziehen, dass dieser Prozess dialektischer Natur ist, die sich in den Sinnen mit all ihren Widersprüchen offenbart. Durch die Sinne geht die äussere Welt in die innere bei der natürlichen Anschauung über und umgekehrt der Entwurf bei dem Malen in die äussere Welt. Die marxistische Forderung, dass man die Wahrhaftigkeit der Erkenntnis in den bilden-

den Künsten immerwieder überprüfen soll, bezieht sich vor allem auf die Möglichkeiten, dass man die Prozesse der visuellen Vahrnehmung wiedergestaltet und nicht den äusseren Schein der materiellen Welt. Wenn der Maler das Bild nach den Gesetzlichkeiten der visuellen Wahrnehmung, der Anschauung schafft, dann beweist er damit die Richtigkeit seines bildnerischen Naturverständnisses.

UDK 882.08:165.75
ALEŠ ERJAVEC

RUSKI FORMALIZEM

V spisu podajamo oris razvoja teorije ruskega formalizma. Pri tem ne obravnavamo možnih konsekvenc empiričnih analiz ruskega formalizma razen kolikor jih niso v teoriji uporabili že sam formalisti. Naš namen je bil kritično analizirati teorijo ruskega formalizma kot teorijo in ob tem upoštevati možne vplive ter empirične zaključke v navezavi na teorijo in obratno, a se ob tem čim bolj izogniti nasilnemu in negotovemu povezovanju in navezovanju ter iskanju nekih sistemskih ali filozofskih pomenov ali temeljev ruskega formalizma. Teh temeljev je bilo pri ruskem formalizmu malo, saj je šlo tu predvsem za kombinacijo teoretskih ugotovitev ali posplošitev zaključkov, ki so izšli iz empiričnih analiz. Ključni vpliv in pomen za francosko strukturalno teorijo je imela zadnja faza ruskega formalizma, ko je ta začel prevzemati strukturalistične koncepte.

Nekateri elementi prehajanja v strukturalizem (v katerega pa ruski formalizem po našem mnenju ni vstopil) se jasno kažejo l. 1924: formalisti zamenjajo »razvoj« z »zamenjavo« in razvijejo koncept »domanante«, ki ga je kasneje uporabil Mukařovský. Vendar pa je tudi pri tem poznem formalizmu predmet raziskave še vedno smisel ter pomen in ne znak. Ruski formalizem je v zadnji fazi prevzel nekatere koncepte strukturalne lingvistike in s tem strukturalizem, vendar pa v empiričnih raziskavah tega vpliva razen nekaterih poznih spisih Tinjanova in Žirmunskega ne moremo zaslediti. K tem stališčem je nedvomno vodil sam razvoj večjega dela ruskega formalizma ter njegova zahteva po empirični in nefilozofski raziskavi. To je gotovo tudi razlog za množico analogonov med ruskim formalizmom in poznejšo francosko teorijo, ki je praviloma uprabila le fragmentarne teoretske hipoteze formalistov, le-te pa so ji potem služile za empirično in teoretsko podgraditev njenih lastnih del.

UDK 882.08:165.75
ALEŠ ERJAVEC

LE FORMALISME RUSSE

Dans l'écrit présent, nous nous proposons de rendre une ébauche du développment de la théorie du formalisme russe. Ce faisant, nous ne touchons pas aux conséquences possibles des analyses empiriques du formalisme russe, à l'exception des cas où ces analyses ont déjà été prises en considération par les formalistes eux-mêmes. Nous avions pour but d'analyser, de façon critique, la théorie du formalisme russe en tant que théorie, en tenant compte des influences qu'il a pu subir et les conclusions empiriques se rattachant à théorie, ceci en évitant le plus possible des liaisons et des rattachements forcés et incertains, ainsi que la recherche des significations systématiques ou philosophiques, de même que les fondements du formalisme russe. Ces fondements étaient peu nombreux, en ce qui concerne le formalisme russe, puisqu'il s'agissait avant tout de la mise en combination des constatations théoriques ou bien de la généralisations des conclusions provenant des analyses empiriques. Pour la théorie structurale française, l'importance et l'influence décisive provenaient de la dernière phase du formalisme russe, lorsque ce dernier commençait à se charger des concepts structur aux.

Certains éléments de la transgression vers le structuralisme (dans lequel, à notre avis, le formalisme russe n'est jamais entré) se distinguent nettement dans l'année 1924: les formalistes remplacent le »développement« par le concept du »remplacement«, de même qu'ils développent de concept de la »dominante«, employé plus tard par Moukarovski. Mas il faut constater que même dans ce formalisme tardif, le sujet de recherche restent toujours le sens et la signification et non pas le signe. Dans se phase finale, le formalisme russe a accepté certains concepts de la linguistique structurale et par cela, le structuralisme même, bien que les recherches empiri-

ques ne soient pas en mesure de découvrir l'influence de ce dernier, sauf dans quelques textes tardifs de Tynianov et de Jirmounski. De cettes positions ont sans doute été amenées par le développement même d'une grande partie du formalisme russe, de même que par l'insistence de ce dernier sur une recherche empirique et non-philosophique. Ceci est sûrement aussi la cause d'une multitude d'analogies entre le formalisme russe et la théorie française ultérieure, laquelle, en général, ne s'est servie que des hypothèses théoriques fragmentaires des formalistes, les employant par la suite pour les sous-basements empiriques et théoriques de ses propres travaux.

UDK 800.1:1(091)
SLAVOJ ŽIŽEK
POJMOVANJE GOVORICE PRI AVGUŠTINU IN PRI J. ST. MILLU

Poeza, ki druži obravnavanje govorice pri dveh tako različnih, celo neprimerljivih mislecih, kot sta to Avguštin in J. St. Mill, je predvsem ta, da skušata oba — vsak iz svojega epohalnega polja — odgovoriti na isti temeljni problem: kako zapolniti brezno, brezopornost govorice, ki se nujno »vrti v krogu«, kako najti oporo, ki bi presekala njeno samonanašanje. Avguštin najde to oporo v neposredni božji iluminaciji, J. St. Mill v neposrednih senzacijah. Podrobnejša analiza skuša pokazati, da gre v obeh primerih za zakrpo, ki zakrije brezno, konstitutivno za samo govorico. Poleg tega je ob Avguštinu izpostavljen predvsem njegov poudarek na medčloveškem učinku besede, učinku, ki presega njen zgolj-predmetni pomen, ob J. St. Millu pa njegov edinstven vmesni položaj med klasičnim angleškim empirizmom in sodobnim pozitivizmom.
govorica = Sprache
brezno = Abgrund
samonanašanje = Selbstbeziehung
predmetni pomen = gegenständliche Bedeutung
vmesni položaj = Zwischenlage

UDK 800.1:1(091)
SLAVOJ ŽIŽEK
SPRACHAUFFASSUNG BEI AUGUSTINUS UND J. ST. MILL

Zwei so gegensätzliche, fast unvergleichbare Denker wie Augustinus und J. St. Mill werden bei der Behandlung der Sprache verbunden in ihrem Versuch, das gleiche Grundproblem zu beantworten — jeder innerhalb seines epochalen Feldes: wie den Abgrund auszufüllen, d. h. die Ungestütztheit der Sprache, die sich notwendig »im Kreise dreht«, wie die Stütze finden, die ihre Selbstbezogenheit durchbrechen würde. Augustinus findet diese Stütze in der unmittelbaren göttlichen Illumination, J. St. Mill in den unmittelbaren Sensationen. In eingehender Analyse wird die Annahme, dass es sich in beiden Fällen um ein Geflickt-sein, das den Abgrund verhüllt, konstitutiv also um die Sprache selbst, handelt, zu belegen versucht. Dazu wird bei Augustinus noch besonders auf seine Betonung der zwischenmenschlichen Worteswirkung, der Wirkung, die ihre blosse gegenständliche Bedeutung überbietet, und bei J. St. Mill auf seine einmalige Zwischenlage, nämlich zwischen dem klassischen englischen Empirismus und dem gegenwärtigen Positivismus, aufmerksam gemacht.

UDK 291.1:23
IVAN KOSOVEL
HEGLOVA PERCEPCIJA KRŠČANSTVA

Analizirali smo odnos zrelega Hegla do krščanstva. Pokazali smo na posledice sekularizacije, ki izhajajo iz njegove teze, po kateri mora védenje nadomestiti vero. Posebej smo se zaustavili pri percepciji trinitetne dogme in ugotovili, da se je krščanska teologija ob zago-

tavljanju božanskega karakterja (enega bistva) vseh treh oseb, morala vsaj delno zateči k dialektični operacionalizaciji. Nasprotno pa je Hegel zaradi svojega idealističnega izhodišča prisiljen sprejeti božanski karakter ideje, da bi zagotovil življenje panlogičnim strukturam. Govorili smo še o razliki med tradicionalno teološko in Heglovo interpretacijo Kristusa, nesmrtnosti, dobrega in zlega ter nakazali smisel sekularizacije, ki jo prinaša njegova filozofija.

UDC 291.1:23
By IVAN KOSOVEL
HEGEL'S CONCEPTION OF CHRISTIANITY

The paper studies the attitude held by the mature Hegel towards Christianity. Thus it points out the consequences of the secularization, proceeding from Hegel's thesis that knowledge should replace religion. Special attention is paid to the conception of the Trinity dogma; it has been found that in order to ensure the divine character (one essence) of all the three persons the Christian theology had at least in part to resort to the dialectical operationalization. Conversely, owing to his idealistic standpoint Hegel was forced to accept the divine character of the idea if he was to ensure the validity of the pan-logical structures. The paper also deals with the difference between the traditional theological interpretation and Hegel's interpretation of Christ, immortality, the good and evil and indicates where lies the sense of the secularization offered by his philosophy.

UDK 37.013
FRANC PEDIČEK
PREDMET PEDAGOGIKE IN NJEGOVA TEMATSKA STRUKTURA

Mnogi znaki so, ki kažejo ob našem današnjem preobraževanju vzgoje in izobraževanja, kako je le-to odvisno od hkratnega preobraževanja pedagoške znanosti, kar oboje je pa pogojevano od novih produkcijskih in družbenih razvojnih procesov ter odnosov.

Povsem razvidno je namreč, kako današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja ni mogoče ne tematizirati, ne utemeljevati, ne razvijati in ne uresničevati na temelju dozdajšnje pedagoške znanosti, ki je v mnogočem bolj pedagogika razvite meščanske družbe, kakor pedagogika razvijajoče se socialistične samoupravne skupnosti.

To trditev moremo med drugim podpreti s problematiko predmeta pedagoške znanosti.

Odgovor, da je predmet pedagogike vzgoja kot družbena funkcija, je namreč nujno treba dopolniti z odgovorom, da je vzgoja tudi človeška dejavnost, saj ni naloga vzgoje le v tem, da oblikuje družbenega človeka, temveč mora oblikovati — po zahtevnosti dialektike občega, posebnega in posameznega — tudi človeka kot bitje svojega rodu in kot bitje svoje individualitete. Iz tega pa sledi, da je sprejemljivejši odgovor na vprašanje o predmetu pedagogike, da je to vzgoja kot človeška, družbena in človekova funkcija.

Vzgoja v tej trojni označenosti pa ima pet različnih tematskih vidikov, ki so: spoznavni (teoretični), sistemski, operativni, organizacijski in funkcijski.

V okviru prvega vidika gre za vprašanja, ki konstituirajo pedagogiko kot samostojno antropološko-družbeno znanost. Obravnavanje vzgoje z drugega, to je s sistemskega vidika, nas opozarja na vprašanja sestave in delovanja sistema vzgoje in izobraževanja. Operativni vidik nas vodi v obravnavanje vzgojnoizobraževalne dejavnosti ali prakse, to je v problematiko vzgojnoizobraževalnega procesa, njegove organizacije in dialektično-metodične realizacije. V okviru organizacijskega vidika gre za vprašanje šolskega sistema. In funkcijski vidik nam določuje vzgojo in izobraževanje za delo, ob delu in v delu.

Tako izdiferencirano tematiziranje predmeta pedagogike nas slednjič pripelje do naslednjega odgovora: Predmet pedagogike je pojav vzgoje kot človeške, družbene in človekove dejavnosti, čigar tematizacijska struktura vsebuje: teorijo vzgoje in izobraževanja, sistem vzgoje in izobraževanja, vzgojnoizobraževalno dejavnost, organizacijo šolstva ter tri funkcijske komplekse vzgoje in izobraževanja, to je za delo, ob delu in v delu.

V luči tako izoblikovanega odgovora na vprašanje, kaj je predmet pedagogike in v luči tako izdiferencirane njegove tematske strukture pa je mogoče zelo ustvarjalno pedagoško obravnavati našo današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja.

UDK 37.013

THE SUBJECT OF PEDAGOGY AND ITS THEMATIC STRUCTURE

There are many signs which in the context of the current reforming of the eductional system point to the fact how this reform is dependent on a simultaneous reforming of the pedagogical science, both of which being determined by the new productional and social developmental processes and relations.

For it is self-evident that the current reforming of the eductional system cannot be thematically articulated, or grounded, or developed, or carried into practice on the basis of the pedagogical science developed so far (which is in many respects the pedagogy of a developed bourgeois society much sooner than the pedagogy of a developing socialist self-managing community).

This claim can be supported, in addition to other arguments in favour if it, by the problems related to the subject of the pedagogical science.

The answer that the subject of pedagogy is education as a social function must necessarily be complemented by saying that education is also a human activity, for the task of education is not merely to form a social person but also — as it follows from the dialectic of the universal, special and particular — a person of his kin and as an individual human being. From which it follows that it is much more adequate to speak of the subject of pedagogy as of education which is a human, social, and also one's individual function.

In this three-fold characterization education has five different thematic aspects, specifically: — cognitive (theoretical), systematic, operative, organizational, and functional.

Within the scope of the first aspect we are concerned with the issues which constitute pedagogy as a self-contained anthropological-social science. The treatment of education from the second, i. e. the systematic point of view calls attention to the composition and operation of the system of education. The operative aspect leads us to the treatment of the educational activity and overall practice, that is to the methods of the educational process, its organization and the dialectal-methodical realization. Within the framework of the organizational aspect we are concerned with the question of the school system. And the functional aspect specifies the education for work in various jobs, along with the work, and as part of the work.

Such a differentiated thematization of the subject of pedagogy brings us finally to the following answer: the subject of pedagogy is the phenomenon of education as a human, social and individual activity, the thematic structure of which contains the theory of education, the educational activity the organization of schools and the three functional complexes of education, i. e. the education for work, along with the work and as part of the work.

In the light of an answer to the question what is the subject of pedagogy worked out in the sense outlined above and in the light of its thematic structure also worked out above it is possible in a very creative way to pursue a pedagogical treatment of the current educational reforms.

YU ISSN 0587-5161

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