

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

Družboslovje

Kerševan, Zgaga, Pečar, Barbič,
Židan, Cenčič, Godina-Vuk

Filozofija

Muhovič, Adlešič, Novak, Potrč, Justin, Pintar,
Tonkli, Švajncar, Pediček, Tóth,

Psihologija

Friedl, Zupančič, Musek

Sedanji trenutek družbe

Rus, Ferfila

Prevodi

Wilkes

Ocene

Švajncar, Novak

Anthropos

UDK 3 Leto 1989, letnik 20, številka I, II



70 645 / 90

Anthropos

Anthropos



PO 645/90

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

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo), **dr. Milica Bergant** (pedagogika), **Zvonko Cajnko** (sociologija), **dr. Gabi Čačinovič-Vogrinčič** (psihologija), **dr. Ludvik Čarni** (sociologija), **dr. France Černe** (ekonomija), **dr. France 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).

Odgovorni urednik: dr. Janek Musek, dr. Vojan Rus, dr. Frane Jerman

Tajnica uredništva: Janja Novak

Lektor: Mihael Hvastija

Časopis ima 4-6 števil letno. Rokopisov ne vračamo.

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12;
telefon 332-611, int. 319

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na žiro račun
50100-678-46236.

Letna naročnina za posameznike 50.000 din, za delovne organizacije 65.000 din. Cena enojne številke 10.000 din, dvojne številke 20.000 din in trojne številke 30.000 din.

Računalniško stavljanje in oblikovanje: RC TAMIR

Tisk: SKUŠEK

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

Časopis izhaja s finančno podporo Kulturne skupnosti Slovenije,

Raziskovalne skupnosti Slovenije in Izobraževalne skupnosti Slovenije.



Anthropos

Družboslovje
Filozofija
Psihologija
Sedanji trenutek družbe
Prevodi
Ocene

VSEBINA
(Antropos, št. 1 in 2/89)

STR.

I. DRUŽBOSLOVJE

- 7 - 23 Marko Kerševan: Barthova teologija in naš čas in prostor
24 - 44 Pavel Zgaga: Med Rosdolskim in Negrijem
45 - 60 Janez Pečar: Neformalno nadzorovanje v lokalni skupnosti in soseski
61 - 78 Ana Barbič: Različni viri dohodkov družinskih kmetij in podeželskih skupnosti I. del
79 - 89 Alojzija Židan: O učenčevem vrednotnem in stališčnem oblikovanju v pedagoškem procesu
90 - 104 Mira Cencič: Vpliv družbenih razmer na izobraževalno vrednost osnovne šole
105 - 111 Vesna Godina Vuk: Antropologija danes

II. FILOZOFIJA

- 115 - 132 Jožef Muhovič: O vogelnih kamnih in kamnih spotike: vaja iz estetiške avtorefleksije
133 - 138 Gregor Adlešič: Beckett ali o anti-umetnosti
139 - 154 Bogomir Novak: Problem utemeljivosti moralnega dejanja pri Kantu
155 - 172 Matjaž Potrč: Duševna stanja so odvisna od zunanosti
173 - 183 Janez Justin: Semiotika: Od "znaka" k "operacijam"
184 - 208 Boris Pintar: Heglova kritika Kanta s poudarkom na kritiki antinomij
209 - 217 Andrina Tonkli: Husserlov pojem racionalnosti
218 - 224 Marija Švajncer: Pierre Raymond,
225 - 227 Franc Pediček: Znanost v luči dialektične spoznavnosti
228 - 242 Cvetka Tóth: Subjektivizem v umetnosti naturalizma in impresionizma

III. PSIHOLOGIJA

- 245 - 257 Aleš Friedl: O odnosu med vrstnim redom pri izbiri barv in delovno uspešnostjo
258 - 269 Maja Zupančič: Fundamentalna psihološka spoznanja o moralnem razvoju, I. del
270 - 286 Janek Musek: O osebnostnem profilu Slovencev

IV. SEDANJI TRENUTEK DRUŽBE

- 289 - 309 Vojan Rus: Nekaj besed o 17. plenumu CK ZKJ
310 - 329 Bogomil Ferfila: Kriza - Zveza komunistov - izhodi

V. PREVODI

- 333 - 350 Kathy V. Wilkes: "____", yishi, duh, um in zavest

VI. OCENE

- 353 - 358 Marija Švajncer: Mayer, Jerman, Štrajn - avtorji novih filozofskih knjig
359 - 362 Bogomir Novak: Rudolf Steiner: Filozofija, kozmologija, religija. Antropozofska misel, Beograd
1987

VII. POVZETKI

1. KRŠČANSKA VERA IN "NARAVNA TEOLOGIJA"

Soočenje s Karlom Barthom je v teoloških krogih staro toliko kot njegovo "Pismo Rimljanom", več kot pol stoletja torej. Od vsega začetka - in predvsem v začetku - je bilo soočenje živo zlasti v luteranskih in katoliških okoljih. Kot pogosto v podobnih primerih, so mnogi - da bi se nekako izognili ostrini izziva - namesto o sami usmerjenosti Barthovega dela in argumentih zanjo, govorili predvsem ali celo zgolj o okviru, o teoloških in družbenih pogojih njenega nastanka, o mestu v kasnejšem Barthovem delu ipd. Tako so opravičujoče in omalovažujoče razlagali, da gre pri Barthu za reakcijo na enostranski razvoj znotraj protestantizma od Schleiermacherja dalje, ki je dobil svoj izraz v tako imenovanem kulturnem protestantizmu in katerega vrh naj bi predstavljal, na primer, Adolf von Harnack (s katerim je Barth na Harnackovo pobudo dejansko vodil tudi izrecno pisemsko polemiko (Barth 1986, 225-253). Ta naj bi si prizadeval, da se kolikor je le mogoče vključi duh časa; humanistična optika, pozitivizem in racionalizem v znanostih so vodili k temu, da se je celo znotraj teologije oziroma za samo teološko raziskovanje zagovarjal "metodični ateizem", ki naj bo kot vsaki znanosti lasten tudi teologiji; zaradi sožitja s svetom se je ali ekstremno poudarjalo luteranski nauk o dveh kraljestvih, ali pa nasprotno, šlo v najrazličnejše zveze in enačaje med krščanstvom in zahodno civilizacijo ("krščanstvo je zahodna civilizacija"), krščanstvom in narodom ("krščanstvo je narodno"), krščanstvom in socializmom ("krščanstvo je socializem"). Bart je to imenoval "vezajno krščanstvo, krščanstvo z vezajem".

Na to se lahko navezuje tudi ocena, da je Barthova teologija v "Pismu Rimljanom" s svojim poudarjanjem distance med Bogom in človekom odraz kataklizme prve svetovne vojne in duhovne krize po njej, ki je izražala zlom evropskega meščanskega optimizma tudi v njegovi kulturno protestantski liberalni podobi (poudarjanje božje bližine, pobožanstvenje/humanizacija človeka). Kot od Bartha kritizirani "kulturni protestantizem", naj bi bila tudi njegova kritika odraz-drugačnega-časa. Nekateri - ko Lübke - vidijo v Barthovem "Pismu Rimljanom" oziroma njegovi teologiji celo sestavni del tiste protimeščanske, protiliberalne in protiprosvedljenske usmerjenosti, ki je v Nemčiji duhovno spodkopala kratkotrajno meščansko-socialistično weimarsko republiko, oziroma ji sploh onemogočila trdno duhovno utemeljitev. S tem naj bi tudi sama prispevala k prodoru nacizma. Barthova protinacistična usmeritev naj bi bila tako bolj posledica njegovega švicarskodemokratskega in socialističnega refleksa, kot pa posledica njegove temeljne

teološke in miselne usmeritve (za kar naj bi pričala tudi pot Barthovega sodelavca v dvajsetih letih F. Gogartena, ki se je povsem približal nacizmu)(Lübbe, 284). Nasproti temu je prepričljivejša in temeljitejša ocena T. Rendtorffa, da je Barthovo "Pismo Rimljanom" prvi korak novega razsvetljenstva, ki še enkrat razvije razsvetljenski proces in to ne zgodovinsko, temveč načelno in radikalno s tem, ko namesto svobode in avtonomije človeka postavi avtonomijo in svobodo Boga. To naj bi vodilo k dosti bolj radikalni kritiki tradicije, kot pa jo je lahko razvilo novodobno prosvetljenstvo. Pod sodbo radikalne kritike so tako prišli vsi človeški uvidi, vse človeške religije, zgodovina krščanstva, tudi človekovo etično ravnanje, predvsem pa cerkev sama, ki predstavlja zadnjo človekovo religiozno možnost nasproti Bogu (prim.: Lutherische Monatshefte, 212). Postaviti avtonomijo in svobodo Boga nasproti avtonomiji in svobodi človeka, ne pomeni, da človeka ponovno vežemo na "božje" in "sveto", na tradicijo, institucije, vrednote: izpostaviti božjo svobodo, ravno pomeni razkritje vseh takih svetosti in božanskosti kot malikov, kot manifestacij neboga.

Če je tudi po Lübbeju bistvo razsvetljenstva (v zadevah religije v tem, da religioznost ali nereligioznost nimata konsekvenc za človeka kot državljana in občana, potem je Barthova pozicija, (ki to isto na svoj način teološko omogoča in zahteva), izrazito moderna in prosvetljenska oziroma le postmoderna in postprosvetljenska, ne pa protimoderna in protiprosvetljenska. Barth je protinacističen - ne da bi nacizem v teoloških tekstih sploh omenjal-ravno zato, ker v imenu suverenosti Boga in Kristusa kot edine božje besede odreka rasi, narodu, naciji, vodji in bogu, o katerem govore, ali kateri da govori po njih in zanje - vsako (božjo) legitimnost. Ali če hočemo: njihovo religiozno legitimnost vnaprej razkrinka kot človeško uzurpacijo božjega imena in božje besede.

Kot v podobnih primerih pa seveda tudi tokrat velja: iskanje vzrokov, razkrivanje motivov in nagibov za sprejem nekih idej še ne potrjuje niti ne zavrača samih idej in argumentov zanje proti njim.

Ponuja se tudi ocena, da je Barth sam v kasnejšem delu opustil stališče "Pisma Rimljanom". "Pismo Rimljanom" je namreč prvo Barthovo večje delo, bilo bi naj nekakšen mladostni greh, zaletavost in podobno. Dejstvo je, da je Barthovo glavno in veliko delo več tisoč strani obsegajoča "Cerkvena dogmatika", ki jo je pisal vse do smrti leta 1968. "Cerkvena dogmatika" je pisana s širino, z erudicijo in potrpljenjem, usmerjena je tako k analizi kot k sintezi, medtem ko je "Pismo Rimljanom" napisano v zagretem in zgoščenem slogu.

V njej naj bi opustil "diastatično pozicijo" značilno za "Pismo Rimljanom". Namesto dialektičnega izražanja naj bi pridobila na teži kategorija analogije, prispodobe (Gleichnis), pri čemer naj ne bi šlo za "analogijo biti", ampak "analogijo vere". Bistveni premik, nekateri radi govore celo o zasuku, naj bi pri poznem Barthu pomenil prodor problematike božje bližine (v Jezusu Kristusu), božje ljubezni, človeškosti Boga; ne več ljubezni iz božje pravičnosti, ne več "zakon in evangelij", evangelij iz zakona ali proti njemu, temveč "evangelij in zakon", zakon iz evangelija. Razumljivo, da je pri taki zastavitvi spet prišel v ospredje problem *predestinacije*. Barth vztraja, da brez nje zaresna vera v Boga in suverenost božje milosti ni mogoča. Prodorna preinterpretacija izhaja iz stališča, da Biblija ne odgovarja na vprašanja, ki jih ljudje postavljajo (brez nje): zakaj so ljudje dobri in zli, bogati in revni, uspešni in neuspešni na tem svetu in po analogiji tudi v drugem, posmrtnem življenju. "S svojimi odgovori nam hoče pokazati tudi prava vprašanja." Le predestinacija v okviru človeških vprašanj je kruta, nečloveška, nepravična. Vnaprejšnja božja milostna

izvolitev izhaja iz vnaprejšnje božje obsodbe in zavrnitve zla, ki je bila uresničena s Kristusovim dejanjem. To vnaprejšnje božje zavračanje zla pa ni identično z zavračanjem človeka, ki v svoji zgolj človeškosti dela zlo. Vsak človek ima - ne sam po sebi, ampak po Kristusu - zaradi svobodne božje volje vedno možnost, da se odreši od tega zla: izbranim ni potrebno grešiti in po Kristusu so v tem smislu vsi izbrani. Kakorkoli: misliti božjo predestinacijo in božjo ljubezen do ljudi ni lahko. Človeška misel se s tem neizogibno muči. "Teoretično in logično je problem nerazrešljiv, le vera ga da zares živeti" (po: Fritzsche II, 226-228, 231-234). Vsekakor pa je ideja predestinacija po Barthu garancija proti vsakemu elitizmu, tudi verskemu oziroma religioznemu.

Nasproti izigravanju "mladega" in "starega" Bartha, "Pisma Rimljanom" in zadnjih zvezkov "Cerkvene dogmatike" lahko pritegnemo H. Gollwitzerju v spremni besedi k skrajšani izdaji Cerkvene dogmatike:

"Temeljna sprememba v Barthovi teologiji obstaja v tem, da je namesto patosa distance stopil patos evangelija, veselega oznanila o premaganju distance, pri čemer pa je ohranjeno spoznanje iz zgodnjega obdobja, ohanjena je zavest o nesamoumevnosti tega prekoračenja in blokiran padec v stare vezaje in enačaje, v mišljenje (Boga) od spodaj. Bog je Bog, je bil leta 1921 obrambni klic proti enačenju Boga s tem, kar človek v sebi najde kot zavest o Bogu - 30 let kasneje bo to hvaležno priznanje božji milosti, k božjemu približanju, k samorazodetju Boga na križu" (KD, 27).

Navedimo podporo tej oceni - o ohranjenem spoznanju, ki prežema Pismo Rimljanom - nekaj oznak o problematiki, ki smo jo posebej izpostavili, to je o razmerju religije in vere oziroma o naravi vere sploh, tokrat iz "Cerkvene dogmatike".

"Ni iz zraka vzeto, če je bilo najstarejše krščanstvo od svojega okolja obtoževano za ateizem in bilo bi bolj ustrezno, če se njegovi apologeti tega očitka ne bi tako branili. Ni brez osnove, če je vsako izvorno oznanjanje krščanske vere vse do danes sprejeto kot motnja, celo rušenje religioznega življenja, bogastva in miru. Poleg Boga je samo njegovo stvarstvo ali pa napačni bogovi, in torej poleg vere vanj le religija kot religiozno praznoverje, zmotno verovanje in končno neverovanje." "Religija je *nevera*: religija je zadeva brezbožnega človeka, da, Zadeva *brezbožnega* človeka" (KD, 65).

"To ni negativna vrednostna sodba, ne vsebuje religiološke ali filozofsko-religijske sodbe, ki bi temeljila na negativnih predsodbah o bistvu religije. Naj ne zadeva le neke druge in njihovo religijo, temveč tudi in predvsem pripadnike krščanske religije. Formulira sodbo božjega razodetja o vsej religiji (...). Ne pomeni (...) odrekanja resničnosti, dobrega in lepega, ki jih pri približjem pogledu najdemo pri vseh religijah in seveda tudi v naši lastni, če ji prepričano pripadamo (...). Religija pa je kljub temu nemočan, toda tudi uporen, ošaben, a tudi nebogljen poskus, da bi človek s tem, kar bi zmožel, pa ravno ne zmore, naredil to, kar zmore le, ker in če mu to Bog sam omogoči: spoznanje resnice, spoznanje Boga. Tega poskusa ni mogoče razumeti tako, da človek harmonično sodeluje z božjim razodetjem v smislu, da je religija iztegnjena roka, ki jo potem Bog napolni s svojim razodetjem. Ni mogoče reči, da je očitna religiozna zmožnost ljudi splošna forma človeškega spoznanja (Boga), ki potem preko razodetja sprejme pristno in resnično vsebino. Pač pa imamo opravka z izključujočim protislovjem. V religiji se človek brani in zapre pred razodetjem s tem, da si ustvari nadomestek, da vnaprej vzame to, kar naj bi mu bilo dano od Boga (...).

To, kar človek doseže na ta način, ni nikdar spoznanje Boga kot Boga in Gospoda in torej resnice, temveč zgolj in samo fikcija, ki z Bogom nima prav ničesar opraviti, ki je nek

protibog" (KD, 67). "Ta mora biti šele spoznan in zavržen kot tak, ko pride resnica do njega, toda spoznan je kot tak in kot fikcija lahko šele, ko pride do resnice do njega. Tu, v tej točki ni sporazuma, na primer, s katoliško teologijo, ki se tudi sama na tej točki vztrajno in z uspehom (brezupnim uspehom) postavlja nasproti z dogmatsko opredelitvijo, da je Boga mogoče spoznati z naravnim razumom (iz narave)."

V "Dogmatiki v očrtu" iz leta 1947 Barth naglaša: "Kar lahko človek spozna z naravno močjo svojega razuma in občutja, to je v skrajnem primeru nekako najvišje bitje, absolutno bistvo, pojem svobodne moči, nad vsemi stvarmi stoječe bitje ali bistvo (*Wesen*). To absolutno in najvišje bitje/bistvo, to zadnje in najgloblje, ta 'stvar po sebi', nima z Bogom ničesar opraviti. Pripada interesom in mejnim možnostim človeškega mišljenja, človeškega konstruiranja. To bitje človek lahko misli (lahko pa tudi ne, glej Kant - M.K.), toda s tem ni mišljen Bog." (Barth, 1983, 26) Tudi katoliška tradicija bi podpisala te vrstice - razen tiste, da s tem nima Bog ničesar opraviti, da s tem ni mišljen Bog. Formulacija Tomaža Akvinskega je, da je to preambula vere, stopnja, pot k veri do Boga. Prav to pa Barth zanika.

"Mi seveda lahko pridemo do meje tega, kar imamo za zanesljivo človeško znanje, ki da prostor domnevam, mnenjem, postulatam, verjetnostnemu računu in sodbi, da bi potem to, te postavke, domneve, verjetnosti izenačevali s predmetom teologije in ga v tem smislu potrdili. To lahko storimo, toda da je *to vera* - tega naj nihče ne misli." Prav tako ni vera, če bi si "nekdo domišljal, da v svoji malovernosti lahko ponavzoi in aktualizira (s pomočjo zakramentov ali brez njih) Jezusovo utelešenje ali, v skromnejši varianti, njegovo vero in tako vpelje božansko v svoje življenje ali to božansko celo ustvari (*fides creatrix divinitatis* in nobis). Tako predrzno upanje ima lahko za vero kakšen hindujski, ni pa ga mogoče ponujati kot krščansko vero. Krščanska vera se dogaja v *srečanju* in tako v skupnosti verujočega s tistim, v katerega veruje, ne pa v identificiranju z njim" (Barth 1985, 109-110).

In še in šie: "Moramo si biti na jasnem, da, če govorimo o Bogu v smislu krščanskega verovanja, potem tega, ki se tu imenuje Bog, ne gre razumeti kot nadaljevanje ali obogatitev pojma in idej, ki jih imamo o bogu nasploh. Bog v smislu krščanske vere ne sodi v vrsto bogov (...). Bog krščanske vere ni končno od ljudi najdeni Bog, ni izpolnitev, morda zadnja in najvišja izpolnitev tega, kar so ljudje že sicer iskali in vsaj v principu našli (...). Bog se ljudem ne razodeva na temelju njihovega iskanja in najdenja, čutenja in mišljenja, temveč vedno le sam po sebi (...)" (Barth 1983, 40).

Vsako postavljanje - logično in časovno - boga nasploh pred razodetjem v Bibliji in Kristusu (v naravni teologiji, v religiozni filozofiji, v religiji sploh) je po Barthu brezbožno dejanje. Prvič, ker najprej izdelava predstav, pojem, idejo boga kot takega in potem z njo presoja, jemlje mero Bogu in Kristusu Biblije (ali je bilo mogoče, ali je zares Bog, in podobno). Tudi če pride do pozitivnega odgovora, s tem naredi Boga odvisnega od človeških, vnaprejšnjih, brez Boga postavljenih predstav in meril. Govoriti o Bogu kot o Bogu vere brez Kristusa in odrešenja, je zloraba, "imenovanje po nemarnem božjega imena" (nekaj drugega je seveda, če se nek filozofski pojem poimenuje z izrazom bog, ne da bi se s tem hotelo govoriti o Bogu). To je kršitev 3. božje zapovedi, kajti "kdor reče Bog v smislu Svetega pisma, ta mora vedno reči tudi Jezus Kristus". Kristus je edina pot do Boga. Druge predstave o Bogu so kršitev 2. božje zapovedi ("ne delaj si rezane podobe, tudi ne kakršnekoli podobe") in kršitev 3. zapovedi, "ne skruni (ne imenuj po nemarnem) božjega imena". "Kdor je razumel, kaj pomeni 'Bog v višavah', temu je nemogoče hotenje po kakršnemkoli miselnem ali drugačnem odslikavanju Boga." (Barth 1983, 44, 46)

Barth skratka zaresno vzame svetopisemski izrek: "kjer je mnogo besed (o Bogu), tu ne gre brez greha".

Sama teologija - tudi če pri tem misli na 1. božjo zapoved ("veruj v enega Boga") - se težko izogne prestopku proti 2. in 3. božji zapovedi: prepovedi čaščenja podob in skrunjenja božjega imena. Tudi Barth se seveda zaveda, da brez podob ne gre, da se *človeški* besedi pri govoru o Bogu ni mogoče izogniti. Zato bi se verjetno strinjal s formulacijo kolege, teologa Rudolfa Bultmanna (s katerim se v marsičem nista strinjala): "Tudi ta govor (Bultmannov oziroma Barthov teološki govor - M.K.) je govor o Bogu in je greh, če Bog je, če pa ga ni, je nesmisel. Toda če je smiseln in če je opravičen, ne zavisi od nas" (ampak od Boga samega)(po: Fritzsche II, 139). Paradoks verovanja človeka kot človeka v Boga kot Boga!

2. PROTESTANTSKI PRINCIP IN KATOLIŠKI SINKRETIZEM

Barth se je duhovno gibal predvsem v protestantskem cerkvenem in akademskem okolju: njegovo iskanje je bilo prvenstveno znotraj tega prostora. Neizogibno pa se je pri tem soočil tudi z drugimi krščanskimi tradicijami, še posebej s katoliško, saj je prav ta še bolj drastično vsebovala marsikaj, kar je imel Barth za nevzdržno že znotraj protestantskega razvoja. Ne pozabimo, da se nikakor ni hotel imeti za konfesionalno vezanega teologa - kot teolog je govoril o krščanski, cerkveni dogmatiki, o krščanski (ne pa katoliški, luteranski, kalvinistični) veri.

Barthovo razlikovanje religije in vere, njegovo nasprotovanje religiozni filozofiji in naravni teologiji kot osnovi, predstopnji spoznanja (krščanskega) Boga je neizogibno trčilo na katoliško pojmovanje, na katoliško doktrinarno zahtevo verovanja v možnost, da ljudje s svojim umom, z dokazi iz stvarstva dokažejo obstoj osebnega Boga brez pomoči božjega razodetja in božje milosti (formulacije v encikliki Humani generis, povzeto po 1. vatikanskem koncilu)(prim.: tudi Strle 1977, str. 31). Temeljna opora in pot takega spoznanja naj bi bilo sklepanje po analogiji iz nižjih stopenj bivanja, sveta in človeka, na najvišje bivajoče - Boga.

(Nauk o "analogii entis" so na osnovi srednjeveške mistične tradicije in sholastike izoblikovali zlasti sodobni neotomisti. Znan je E. Przywara v svoji knjigi 'Analogia entis' (1932). Pri nas sta temu prizadevanju sledila Ušeničnik in Janžekovič: glej na primer tudi mojo polemiko z J. Janžekovičem v šestdesetih letih, zdaj objavljeno tudi v knjigah, J. Janžekovič: Marksizem in krščanstvo, Celje, 1981 in z druge strani M. Kerševan, Religija v samoupravnih družbi, Ljubljana, 1984. Sam sem bil v tej polemiki blizu Barthove pozicije, čeprav Bartha neposredno takrat sploh še nisem bral, mislim pa, da ga tudi Janžekovič ni.)

Morda je najbolje, če jo tu na kratko predstavimo tako, kot jo je v prvi obsežni katoliški polemiki z Barthom zelo dobro predstavil nemški teolog K. Adam leta 1926 (v reviji Hochland, 23/2, Kempten-München 1926, str. 282).

Adam se je spraševal, kako je prišel Barth v "Pismu Rimljanom" do takega zoženja in popačenja Pavlove misli. Spominja na Barthovo inspiracijo pri Luthru in Calvinu. Deo soli gloria ni mogoče bolj odločno zagotoviti, kot če se radikalno izključi vsaka človeška konkurenca, pa čeprav - Barth bi rekel zlasti - se to izraža v religioznem doživetju in duševni sprejemljivosti za božje. Spominja na Barthov kozmološki pesimizem in na vpliv

Kantove filozofije, zlasti prikaza antinomij čistega uma, pa že omenjene Kierkegaardove "neskončne kvalitativne razlike med časom in večnostjo" ter nadaljuje: "Barth bere Pavlovo Pismo Rimljanom, izhajajoč iz določenega pojma boga (...), Boga direktnega nasprotja, direktne 'drugačnosti', neskončne onostranosti vsem odnosom, ki jih zmore ustvarjeno bitje, Boga, ki stoji vsemu ustvarjenemu nasproti v bistvu kot paradoks, kot Da in Ne. Ali je ta Bog grobega nasprotja krščanski Bog? Bog kot ga izpovedujejo starokrščanski simboli, Bog, ki stoji nasproti svetu v razmerju Stvarnika do ustvarjenega, slikarja do slike. V tem je res *sui generis*, ne vzrok poleg drugih vzrokov, stvar med stvarmi, temveč vzrok pred vsemi drugimi vzroki, vnaprej dan, *causa prima non causata*. S tem res ni v odnosu do sveta kot nečesa v bistvu enakega, toda tudi ne v odnosu nasprotja, ampak podobnosti (*analogia entis*). Tu je odločilna točka razlike med Barthom in katolicizmom - v katoliški glavni besedi *analogia entis*. Božje povsem-drugačnosti ne razumemo kot nasprotje, temveč prav in samo kot drugačnost, seveda drugačnost, ki gre skozi vso bit in se nikjer ne dotika ravni ustvarjenega, toda vendarle samo drugačnost, kakršna je v bistvu dana s pojmom Stvarnika: neka drugačnost, ki ne izključuje, ampak vključuje radikalno naravnost (*Bezogenheit*) ustvarjenega na Stvarnika, vse biti in njene ureditve na Boga. Iz takega pojmovanja stvarjenja od nekdanj izhaja tudi temeljna sestavina krščanskega verovanja, da stvarnost nosi nek dah božjega duha, saj Bog ustvarja po svoji božanski modrosti, ki je on sam; stvarstvo mora torej biti na nek način božja slika in prisposoba (*Gleichnis*). Človekov duh se torej lahko od te ustvarjene podobe vsaj toliko povzpne do spoznanja božjega bivanja in bistva, da pridobi nepopolno spoznanje (*sicut in aenigmatibus*). Katoliška dogma o možnosti naravnega spoznanja Boga se opira torej na temeljno dejstvo '*analogie entis*', torej na bistveno podobnost sveta in Stvarnika (ne pa na predpostavko bistvene enakosti). Zato tudi to spoznanje ne pomeni dejanske soudeležbe na božjem življenju, temveč vodi le do ravni, kjer se Bog sam razodeva. Je le preambula vere (Tomaž Akvinski - M.K.). Ker pa temeljni odnos med Bogom in človekom ni nasprotje, temveč analogija, gre vendarle za *dejansko* spoznanje, za mišljenje, ki sklepa od dane dejanskosti sveta na božjo pra-danost. Ne gre torej za 'skok' k Bogu, ki bi sledil stiski znanja in vesti, ne gre za postuliranje Boga, ki bi ga izsilil obup" (po Fritzsche II, 97-98).

Barth je bil in ostal do analogije *entis* neusmiljen. Vsaka doba, vsako niveliranje Boga in človeka v imenu bitja je za Bartha absolutno protikrščansko. Izrekel je celo sodbo: "Analogijo *entis* imam za antikristovo izmišljotino. Zaradi nje ni mogoče postati katoličan. Pri tem celo dopuščam, da so vsi drugi razlogi, zaradi katerih se ne bi moglo biti katoličan, kratko-vidni in neresni" (Predgovor k Cerkveni dogmatiki, po Küngu 1987, 472). Zgornja formulacija je izraz maksimalne zaostritve in maksimalne koncesije katolicizmu na drugi strani.

Naravno spoznanje Boga brez razodetja po Barthu ni spoznanje Boga, kot to tudi ni nobena religiozna ali kaka druga filozofija. Vse to ima status religije in človeškega podjetja, ki samo ne vodi do Boga, ampak do malika. Barth ne bi nujno nasprotoval formulaciji, da je vsa religija z naravno teologijo vred le preambula vere. Toda to preambulo bistveno drugače razume: naravna teologija (z bogom, ki ga dobimo po poti analogije *entis*) ni nikakršna nujna predstopnja spoznanja (vere v) Boga. Predstopnja je le v tem smislu, kolikor kot izraz zgolj človeškega na najvišji stopnji izraža zlom, nemoč človeka in človeškega, da samo pride do česar več, kot do malika, Neboga (do bogov, ki jih ustvarijo ljudje s svojimi rokami in jih potem časte ali rušijo). Brez te zavesti zloma, brez zavesti, da Bog stoji nasproti človeku tudi z "ne" (in ne le z dobrohotnim "da"), oziroma da stoji nasproti

človekovemu prizadevanju z DA, ki vključuje tudi NE - brez vere/milosti - pride človek v religiji, v naravni teologiji, v mistiki in religioznem doživljanju samo do malikov. Zato je čista 'analogia entis' - Antikristova iznajdba. Zato je lahko kritika take analogije entis in naravne teologije v ateizmu (na primer Feuerbachovega tipa) ravno tako ali celo bolj 'preambula fidei', če razbija malike in ne vzpostavlja novih. (Po Barthu jih sicer s svojo kritiko bogov ravno tako neizogibno vzpostavlja, kot jih neizogibno vzpostavlja religiozna apologetika: ateizem in religija sta človeški početji in prideta lahko samo do človeškega rezultata - do (novih) malikov.)

Videli pa smo že na radikalnih straneh Barthovega komentarja k Pismu Rimljanom, da je vedno vprašljivo, ali je človeška zavest kdaj sploh sama, ali je človeško spoznanje suverenosti Boga sploh lahko kdaj samó človeško spoznanje, ali natančneje, ali lahko kdaj sodimo, da je samo, brez milosti (edino kar lahko sami sodimo je, da nihče ni brez greha, ne pa, da je nekdo brez milosti). Od tod tudi spravljiv Pavlov in Barthov iztek Pisma Rimljanom: Naj vsak pogloblja svoje prepričanje; ne sodimo mi, da ne bomo sojeni; ne izključujmo, ker ne vemo, če je Bog vključil, ali izključil. Bog vedno stori svoje in bo vedno storil svoje. Ali morda ustrežneje: treba je brezkompromisno zavrniti načelo, da človekovo naravno spoznanje lahko vodi do Boga, enako kot načelo, da človekovo spoznanje lahko zanika Boga (ko oblikuje razulične podobe in pojme Boga, ali jih v drugem primeru ruši in jim jemlje utemeljenost). Ne gre pa obsojati človeka, ki razmišlja po poti analogije entis, ali po poti ateistične kritike, kajti z *božjo* milostjo lahko prideta eden in drugi do Boga, po tem in v tem, ko sama storita tisto, kar pač lahko sama storita: poglobljata do konca svoje prepričanje.

Bistveno v Barthovi kritiki religije in ateizma in s tem analogije bitja je, da ne postavlja na eno stran vse religiozne, ki iščejo in spoznavajo (pa čeprav nepopolno itd.) Boga - na drugo stran pa ateiste, ki da Boga in resnice ne iščejo in v nasprotju s prvimi ne najdejo niti nepopolne resnice. Religiozne in ateiste postavlja skupaj na eno stran - nasproti Bogu (in protesti ateistov proti dokazom za boga in njegovo pravičnost so lahko Bogu bližji kot hvalnice, ki se po nemarnem sklicujejo nanj - pri čemer seveda tudi tu velja: ne sodite, da ne boste sojeni).

Del katoliške obrambe in teološko subtilnejše kritike (kot na primer Urs von Balthasar v knjigi Karl Barth iz leta 1951), je dokazoval, da katoliški nauk o analogiji entis ni nujno tak, kot ga je prikazal in zavrnil Barth. Zasnovo lahko najdemo v že citiranem Adamovem tekstu. Poudaril je razliko med *enakostjo* in *podobnostjo*: 'analogija bitja' ne izbriše, da je onkraj vsake podobnosti še večja nepodobnost.

Toda težko, da bi - in tudi ni - to lahko odvrnilo ost Barthove kritike. Tudi že delni enačaji - pa čeprav hkrati zanikani s še večjimi neenačaji - v principu pomenijo človekovo poseganje po Bogu. Če pa podobnost ne vsebuje nikakršnega enačaja - potem je razprava o tem seveda ad acta ... Druga smer odgovora/ugovora, tudi že razvidna iz prej citiranega katoliškega teksta, je v tem, da čisto "filozofska" "analogia entis" res pomeni nelegitimno sklepanje iz sveta in človeka na Boga. Toda v katoliškem nauku naj bi bila ta filozofija, to sklepanje z naravnim umom, že vključeno v vero, saj že izhaja iz *verskega* (razodetega, razumu predhodnega) spoznanja, da je človek ustvarjen od Boga Očeta in Stvarnika. Sklepanje se torej ne glasi: ker je človek (...) potem je Bog; ampak: ker je človek ustvarjen od Boga (in to je verska, razodeta resnica, ne pa rezultat nujnega ali poljubnega sklepanja človekovega uma), lahko od sebe kot stvarstva z močjo naravnega uma sklepamo na Boga - iz sebe spoznavamo Boga (pa čeprav nepopolno z vsemi mogočimi zadržki o še večjih

nepodobnostih, ki spremljajo vsako podobnost itd.). Analogija entis je znotraj vere - je pravzaprav analogija vere. Urs von Balthasar izrecno dokazuje, da je tudi pri Barthu analogija entis vključena v njegovo teologijo, v njegovo 'analogijo vere' (Lutherhefte, 210). Kristus je prapodoba človeškosti/ustvarjenosti. Bog sicer s tem ne pridobi na filozofski prepričljivosti, dobi pa teološko vrednost. Ali drugače: zgubi svoj filozofski status (človeške postavke - sklepanja ali predpostavke), svojo naravo "malika" (proizvoda človeških rok in/ali razuma). Barthove navezne formulacije so naslednje: "Če obstaja neka analogija med Bogom in človekom (...), analogija, v kateri in s katero bo dana spoznavnost Boga - kako je lahko neka druga kot tista, ki je postavljena in ustvarjena z dejanjem Boga samega, analogija bitja, ki ima svojo dejanskost od Boga in samo od Boga, torej v veri in samo v veri" (Küng 1987, 473-474).

Spet še enkrat dosledno - kot pripominja tudi Küng -: religijo in naravno teologijo je treba razumeti iz razodetja in ne narobe. Kaj pa je razodeto, pove človeku - v veri - Bog in povedal je kot Kristus, v besedi Nove in Stare zaveze.

Mimogrede: Küng v zvezi z "naravno teologijo" dokaj površno argumentira s Pavlovim 'Pismom Rimljanom' *proti* Barthu in njegovemu komentarju, češ Pavlovi pogani tudi brez razodetja spoznavajo "božjo večno moč in božanstvo". Toda poudarek Pavlovega pisma je ravno v tem, da spoznanje Boga, vsemogočnega Stvarnika, ni pravo spoznanje Boga, kajti krščanstvo ni vera v Boga kar tako, ampak vera v božje stvarjenje *in* odrešenje, ki vključuje tudi spoznanje o človekovi grešnosti in potrebi po odrešenju. "Spoznanje Boga" brez tega spoznanja ni pravo spoznanje, je spoznanje nepravlega boga, je izgradnja in čaščenje malika. Poleg tega so po Pavlu - in Barthu - pogani boga, ki so ga poznali iz stvarstvo, povezovali s tem stvarstvom in ga častili skozi njegove podobe - ali pa celo te podobe same - ne pa v njegovi "nenazornosti", "nevidnosti", v čemer je njegova "večna moč in božanstvo" (Rim, 1, 20-23).

Glede na premike na drugem vatikanskem koncilu, glede na dopolnila in na razvoj v poznem Barthovem delu, pa glede na dejstvo, da tudi znotraj protestantizma Barthova rigorozna kristocenintrična misel ni obče sprejeta, ampak, če že, le z zadržki in dodatki, bi lahko sklepali, da je Barth danes v svoji specifični rigoroznosti presežen. Presežen pa je le, v kolikor so zares presežene tendence, ki se jim zoperstavlja. Vsaj za katoliško okolje bi lahko rekli, da v tem smislu Barth nikakor ni presežen in da pravzaprav nikoli ne more biti presežen v tem smislu, da bi bil odveč. Nikoli ni presežen, ker prav v tem okolju nikoli ne morebitirealiziran.

Barthov veliki katoliški teološki oponent Urs von Balthasar je zapisal, da je pri Barthu dobil protestantizem svojo konsekventno podobo. Tudi sam Barth govori v "Pismu Rimljanom" o duhu svobode, ki ga prikazuje, kot o "bistvu protestantizma" (RB, 487). V zvezi z našo temo pomeni ta duh svobode svobodo vere v Boga, njeno nevezanost na kakršnakoli človeška spoznanja, norme, obrede, kulture, religije - in religijo sploh. Na prvi pogled - ali v bistvu, če hočemo - tudi katolicizem poudarja, da vera in Cerkev nista vezani na nobeno politiko, kulturo, posebno moralo, v skrajnem primeru bi dopustili tudi, če bi rekli: na posebno religijo. Vera ni istovetna z nobeno filozofijo, svetovnim nazorom, človeškim proizvodom, kot tudi Cerkev ni istovetna z nobenim narodom, državo, posvetno institucijo. Po drugi strani tudi Barth (in protestantska tradicija ne zanika vrednot in resnice naroda, razuma, človeške morale in etike, celo religije ne. Bistvena razlika je v usmeritvi: za katolicizem naj bi bila značilna stalna usmerjenost - ne sicer k identiteti in zlitju, ampak - k povezavi in navezavi, k prilagoditvi, k naravi in milosti, k naravnemu razumu in razodetju,

poganski religiji in krščanski veri, krščanstvu in civilizaciji, krščanstvu in socializmu, krščanstvu in narodu - k sinkretizmu z eno besedo, kot je to brez zadržkov izrekel eden od danes vodilnih mislecev katoliške tradicije. Razodetje, milost, cerkev v tem pojmovanju presegajo, dopolnjujejo, povzemajo na drugem višjem nivoju različne zemeljske stvarnosti. Prav to seveda misli tudi L. Boff, ki je to odprtost katolicizma, to njegovo moč (in slabost= poimenoval z ustreznim izrazom: krščanski, oziroma natančneje, *katoliški sinkretizem* (Boff 1986, 162).

L. Boff povezuje svojo oznako z razumevanjem razmerja med vero in religijo. Ker je to tudi naš problem, je prav, da si Boffovo pojmovanje nekoliko približamo, še posebej, ker Boff sam postavlja nasproti *katoliško* (sinkretizem) in *protestantsko* (opozicija, redukcija načelo). Obe načeli po njegovem delujeta tako znotraj konkretnega katolicizma kot konkretnega protestantizma, seveda v različnih razmerjih. Boff skuša prikazati svojo pozicijo kot "zdravo" in perspektivno, "katoliško" sredino med tradicionalističnim katolicizmom in protestantskimi skrajnostmi, kamor prišteva izrecno prav Barthovo zoperstavljanje vere in religije. Katoliško stališče je po Boffu umirjeno: zna razlikovati med vero in religijo, razume pa, da sta v praksi obe neločljiva enota. Pri Boffu najdemo formulacije, ki bi jih lahko zapisal tudi Barth (in nasprotno) in ki so eminentno krščanske. "Religija je človekov odgovor, vera pa je božji dar." "Religija je človekov odgovor na božji klic." Toda že nadaljnje opredelitve pokažejo na razliko: "Pri konkretni religiji gre v nepomešani in neločljivi enoti vedno za božjo besedo in človekov odgovor." "Vera se vedno pojavlja v podobi neke religije in religija vedno kaže na svoje prvotno jedro, na vero." "Religija je izrečena in institucionalizirana vera: vera je jedro in substanca religije." Religija je zato lahko predmet znanosti, "jedra, iz katerega religija raste, vere pa znanstvena analiza ne more doseči: ne le zato, ker je svobodna, ampak tudi zato, ker se ne da objektivirati!" "Vera je prvinsko izkustvo in se ne da zvesti na nobeno drugo" (L. Boff 1986, 170-176).

Stacke, da se vera ne da objektivirati, bi bil lahko Barthov. Toda prav zato je v nasprotju ali vsaj v nejasnem razmerju do formulacij (ki jih L. Boff povzema po bratu Clodovisu Boffu) o religiji kot institucionalizirani, izrečeni itd. veri. Razlika z Barthom (konsekventno protestantsko usmerjanostjo) je očitno v tem, da za Bartha (na vsak način za Bartha Pisma Rimljanom) religija vsekakor *ni* izrečena in institucionalizirana vera in vera *ni* jedro in substrat religije. Vera je kot božja milost nekaj, kar presega afirmacijo in negacijo vsake religije kot človeškega proizvoda, ni njeno jedro in substanca (torej jedro in substanca nekega človeškega početja, kakršno je po Barthu brez preostanka tudi religija). Boff in katolicizem mimo tega vidita v religiji (človeškem podjetju tudi po njihovem) bodisi *pot* k veri, pripravo zanjo, bodisi *posledico*, nepopoln, relativen človeški odgovor, institucionalizacijo, konkretizacijo vere v vsakokratnem človeškem jeziku in kulturi. Logična posledica tega je, da se v vsaki religiji vidi nepopolno, nezadostno pripravo na božjo resnico, ali pa spet nujno nepopoln odmev vsaj delčka spoznane/razodete božje resnice same. Prezre se možnost - po Barthu v "Pismu Rimljanom" celo nujnost - vsekakor pa resnost problema, da religija kot vsak človeški proizvod, kot proizvod grešnega bitja, zapira pot k Bogu. Ustvarja in časti malike, namesto živega in skritega/razodetega Boga. Če Bogu z religijo poti ni mogoče zapreti, je to zato, ker mu ni mogoče zapreti *nobene* poti, ker je Bog Bog, ne pa, ker človek po naravi teži k Bogu. "Po naravi" je človek brez-božen (in zato religiozen). Tudi nereligioznost, človeško zavračanje religije kot človeškega proizvoda, ravno tako ne more zapreti poti Bogu oziroma veri - oziroma jo lahko zapira le na isti način

kot religija. Boff in siceršnja katoliška pozicija ob vseh zadržkih (v smislu: vera kot milost je suverena) navsezadnje postavlja vero in religijo v nerazdružno zvezo (jedro - institucija ipd.) Tako nastane opozicija: *religija* (z vero ali narobe) nasproti *nereligiji* in ateizmu, namesto opozicije in zveze: *vera* nasproti *religiji in nereligiji*, božje nasproti človeškemu (pa čeprav se seveda to božje tudi po Barthu človeško vedno sprejema s človeškimi ušesi in izgovarja s človeškim jezikom). Simptomatična je že uporaba besede religija v ednini za nekaj, kar se vedno pojavlja v množini, kot religije. Logično je, da se Boff zato ne strinja z oceno generalnega tajnika ekumenskega sveta cerkva W.A. Vissert Hooffa (protestanta), po katerem naj bi bil "sinkretizem krščanstvu nevarnejši od odkritega ateizma" (Boff 1986, 164).

V ozadju Boffove pozicije je seveda drugačno teološko gledanje na človekovo grešnost: pri frančiškanih, ki jim pripada, še posebej pogosto zmanjševanje teže človekove grešnosti v primerjavi z luteranstvom in kalvinizmom in s tem povezano nezaresno upoštevanje razlike, da je Bog Bog in človek človek (te razlike Jezus Kristus kot Bog in človek ne zanika ali odpravlja, ampak afirmira in presega. Če ne bi bilo tako, kaj bi bil Jezus, vprašuje Barth: bili so ljudje, ki so bolj modro govorili, več trpeli, bolj skromno živeli, se kot ljudje bolj žrtvovali za soljudi itd.).

Od tod tudi neustaljeno - čeprav s pozivi in načelnimi deklaracijami stalno zaustavljano - katoliško drsenje v "opravičenje po delih", ki stalno izziva protestantsko zavračanje takega početja v imenu spoznanja, da z bogom, ki je Bog, ni mogoče trgovati.

Boff je dovolj subtilen teološki mislec, da ne bi pokazal na možnost in stvarnost patologije na eni in drugi strani, tudi na katoliški, ko se religija spreminja v psihično funkcijo za frustriranje, v magično prakso, legitimacijsko dejavnost ali legalizem, ki spremeni opravičenje v prazno prizadevanje za "dela". Nasprotna skrajnost, ki vidi v religiji elementarno nasprotovanje veri, naj bi vodila v zanikanje socialnih razsežnosti religije, v individualizem in privatizem; z uničenjem materialnih manifestacij, obredov in simbolov v agnosticizem in ikonoklazem; z zavračanjem čustvovanja v abstrakcijo in razčlovečenega vernika; z zanikovanjem učiteljsko obdelane vere v popuščanje okusu posameznikov; z zanikanjem etičnih obveznosti v socialno neodgovornost (Boff, 181).

"Da postanemo deležni odrešenja, ki ga ponuja Kristus, pa ni dovolj, da se pridružimo cerkveni skupnosti. Doživeti moramo tudi tisto izkustvo radikalnega otroštva in globokega bratstva, ki ga je imel Kristus. Etika hoje za Kristusom omogoča nastanek občestva, ki nas usposablja, da postanemo deležni odrešenja, ki nam ga on ponuja" (Boff, 184). Tekst na meji: izkustvo, ki ga moramo doživeti, moramo doseči; etično občestvo, ki nas usposablja, da postanemo deležni odrešenja, ne sicer zaradi pripadanja samega, pa vendarle. Gre za naše ravnanje in naše dosežke kot pogoj za odrešenje (čeprav je tekst na silo mogoče brati tudi drugače).

Iz Barthove usmeritve ne izhaja zahteva po odpravi socialne razsežnosti religije; ravno tako ne cerkvenosti, materialnosti, čustvenega doživljanja v religiji. Ravno nasprotno, to so konstitutivne sestavine *religije*. Bart nasprotuje temu, da bi v tem, v človekovem delovanju in njegovih dosežkih videli pogojevanje vere, ali da bi v veri videli *conditio sine qua non* socialnih odgovornosti, etičnih dejanj in religioznih doživetij. Vsa ta dejanja, čustva in odgovornosti poznajo enako kot verniki tudi brezverni ljudje v okviru svoje religije in poznajo jih tudi neregiozni ljudje zunaj religije. Gre za človeške zadeve, ki so prav zato, ker so človeške, lahko sestavine religij kot človeških proizvodov, lahko pa obstajajo tudi zunaj njih in brez njih.

Nasproti Boffu dajmo besedo zopet Barthu (ki je seveda ni izrekel proti Boffu) in to spet neposredno ob problemu naravne teologije, čeprav velja tudi širše. Naravna teologija je dejansko širši problem kot zgolj dokazovanje Boga z razumom iz narave brez razodetja. Naravna teologija je po Barthu le teoretska raven iste usmeritve, katere praktična raven je opravičenje po delih (tudi Küng 1987, 474).

"Z veznikom 'in' se je povezovalo razodetje s pojmom razuma, zgodovine, humanitete in le s čisto površnimi zadržki se je branilo pred nevarnostmi takih kombinacij. Postavilo se je male vesele vezaje med besede 'moderen' in 'pozitiven', 'religiozen' in 'socialen', 'nemški' in 'evangeliki', kot da je to že samo po sebi umevno. Prezrlo se je, da to že kaže na trojanskega konja, s katerim se je nadmočni sovražnik že vsilil; prezrlo v taki meri, da se je za ortodoksijo imelo prav samoumevno priznavanje ene od kombinacij, medtem ko se je nasprotovanje temu, imelo za zanesenjaško enostranost in pretiravanje (...). Za samo naravno teologijo v ožjem smislu predvsem velja, da brez težnje k samovladi ne bi bila naravna teologija". "Po logiki stvari bi moralo povsod, kjer se da naravni teologiji le mali prst, priti do zanikanja božjega razodetja v Jezusu Kristusu." "Zgodovina zadnjih stoletij, in ne le njih, je ena sama zgodba mučnega spopadanja Cerkve z dejstvom, da vsiljeni 'tudi' (priznan od nje same) pomeni 'samo'" (KD, 69, 70).

Drastičen vzorec tega je bilo na enem koncu prosvetljenstvo, ki je razumelo naravno teologijo kot pojem vsega, kar vsi ljudje lahko mislijo o Bogu, in to ne kot predstopnjo ali pot, temveč kot pravo in bistveno - prav zato, ker je to splošno mnenje - nasproti posebnemu in specifičnemu v različnih pojavnih oblikah (religijah), v raznih krajih in okoljih. Bog in Nemci, Poljaki, Slovenci, Srbi itd.; vera/religija in civilizacija, narod, socializem; Bog kot nalogodajalec in/ali zaščitnik Nemcev in Slovencev; religija in Cerkve kot opora, podpora, izvor ali izraz naroda, civilizacije, socializma; narod, civilizacija, socializem kot edino skupno in pravo, religija in cerkev kot sredstvo nacionalnega uresničevanja ali socialnega napredka in kot taka proglašena za vrednoto ali ignorirana in zavračana kot nepotrebna ali škodljiva. To je po Barthu notranja logika vezanja razodetja, vere in Cerkve na najrazličnejše življenjske vrednote. Pred temi povezavami je Cerkev v preteklosti varovala bolj inercija, miselna lenoba, nesposobnost, kot pa kaj drugega, pri čemer je treba še enkrat poudariti, da Barthova usmeritev ne zanika vrednosti narodnega, socialističnega, civilizacijskega, ne zanika, da bi bile to vrednote in resnice, niti ne nasprotuje temu, da Cerkev s svojim delovanjem de facto posega na ta področja; problem je po Barthu v tem, da jih (če jih) začne Cerkev uporabljati za vir svojega razodetja in za cilj svojega cerkvenega oznanjevanja. V takem primeru bo neizogibno zlorabljen, uporabljen kot sredstvo in v nič bo šlo tisto, po čemer in zaradi česar je Cerkev Cerkev in vera vera: oznanjevanje božje besede.

Katoliška cerkev, ki je po tradiciji in definiciji najbolj nagnjena k takemu - po Barthu samo navidezno, saj gre za dejansko za podleganje - sinkretizmu, je najbližja iluzijam, da lahko omenjene in druge vrednote, zlasti pa državo, civilizacijo, narod (in morda v bodočnosti tudi socializem) uporabi v prid vere. Toda največ, kar lahko s svojo posvetno organizacijsko močjo doseže, je, da se omenjeni neizogibni obrat izvrši znotraj nje same, da ona sama s klerikalno-integristično usmeritvijo uporablja v zemeljskih interesih vero kot vero in cerkev kot cerkev, ne glede na to, koliko pri tem uresničuje zahteve različnih posvetnih zemeljskih interesov (države, naroda, civilizacije). "Veliki inkvizitor" Dostojevskega je in naj bi bil stalni opomin tudi in predvsem katoliški cerkvi, čeprav seveda ne le njej. Konstitutivno nagnjenje katoliške cerkve k nerazlikovanju med vero in

religijo, neposluh za razliko (ki vključuje tudi nasprotje, ne le stopnjevanje), za razliko med človeško (pa čeprav cerkveno) in božjo besedo, seveda to iluzijo le še podpira. Uspeh, ki ga cerkev dosega na ta način v "verskem življenju", je lahko v najboljšem primeru uspeh religije, torej človeškega prizadevanja.

(O tej izgubi posluha priča in k njej prispeva že usoda druge in tretje božje zapovedi v tradicionalnih katoliških katekizmih. "Vsakdo" v katoliškem okolju ve, da je božjih zapovedi deset in da se glase: 1. veruj v enega Boga, 2. ne skruni božjega imena ... 9. ne želi svojega bližnjega žene, 10. ne želi svojega bližnjega blaga. Vpogled v tekst Mojzesovih "deset zapovedi" pokaže, da je ena zapoved preprosto izginila in to prav tista, ki pravi: "ne delaj si rezanih in drugih podob... in ne časti jih"; izginila je z argumentom, češ da je zajeta že v prvi, čeprav je pri Mojzesu razločno zapisana. Da bi bilo deset božjih zapovedi res deset, pa je zadnja Mojzesova zapoved razdeljena na dve: "ne želi bližnjega žene", "ne želi bližnjega blaga", čeprav je v starozaveznem patriarhalno lastninskem vzdušju žena pomešana med druge stvari: "ne želi svojega bližnjega hiše, ne žene, ne hlapca, ne dekle, ne vola, ne osla". Tretja zapoved: "ne imenuj po nemarnem božjega imena", je po katekizmih tolmačena v zoženem pomenu: ne preklinjaj, ne kliči Boga za pričo ipd., ne da bi ostala jasna sled spoznanja, da je vsako človeško govorjenje o Bogu neizogibno "nemarno". Drastično je tako popredmetenje in "poreligioznenje" vere prišlo do izraza na primer v klerikalnem geslu iz himne: "Povsod Boga!", kot da so ljudje tisti, ki s svojo vnemo nekam prinašajo ali ne prinašajo Boga.)

Katoliški sinkretizem je stalno od znotraj in/ali od zunaj soočen s protestantskim načelom, katerega konsekvenco podoba je izoblikoval Karl Barth. V deželi z mnogo nekatoličani ali ateisti je kot "narodna" religija katolicizem znosen le, če se vsaj preko svojih teoloških predstavnikov zaveda, da je tudi katoliška cerkev le religija, človeška zadeva, medtem ko Bog in Kristus delujeta tudi mimo nje za vse ljudi in za ves narod. Ne bi govorili o drugi, luteranski reakciji na katoliški klerikalizem in integralizem, o nauku o dveh kraljestvih, kjer je vse zemeljsko z zunanjim bogočastjem in cerkvijo vred zadeva zakona in oblasti, ne pa evangelija in Cerkve. Taka luteranska pozicija predstavlja zaporo proti klerikalizmu/integralizmu, toda kot je pokazalo soočenje z nacizmom, je tudi ranljiva v tem smislu, da lahko cerkev kot cerkev in vernika docela odvrne od vprašanja, kaj - če sploh kaj - pomeni evangelij za zakon, za zemeljsko življenje kristjanov zdaj in tu, tudi če ne živijo v iluziji/grehu, da zdaj in tu z zakonom in silo gradijo božje kraljestvo.

3. KRŠČANSTVO IN "NOVO SVETO"

Eno najbližjih in najhitrejših, a tudi največjih napak naredimo, če Bartha z njegovim razlikovanjem vere in religije ukalupimo v poznano shemo: *religija in cerkev* kot institucionalno, dogmatizirano, ritualizirano, organizirano, kolektivno, zunanje, nasproti veri kot notranjemu, čustvenemu in doživetemu, individualnemu in osebnemu. V novejšem času - v slovenski ogradi - bi bila temu blizu delitev na "izvorno sveto" in cerkveno institucionalizirano in funkcionalizirano sveto, "sakralno". Barth ne naseda taki ceneni opoziciji. Kot teolog par excellence, predobro vidi - bolje kot laični razlagalci, iskalci in razglašalci svetega - da je tudi notranje doživetje Boga, osebno iskanje in spoznanje božjega ali svetega še kako "religija", se pravi človeški proizvod, in da je "grešno", kot je grešna

vsaka človeška težnja po opravičenosti z lastnimi deli. Človek se ne opraviči in odreši sam z lastnimi deli, pa tudi z božjim doživetjem in spoznanjem ne, kolikor sta le obliki in stoponji človeškega prizadevanja in kot taki sodita med "dela". Človek je opravičen in odrešen po suvereni božji milosti, uresničeni v Kristusovem *dejanju*. Barth nadvse jasno opredeli razliko med (krščansko) *vero* in krščansko ali drugo *gnozo*: Ne osvobaja in odrešuje človeka spoznanje (Boga in samega sebe), še manj iluzorno in zavajajoče spoznanje samega sebe kot Boga, samega sebe v Bogu, Boga v sebi itd.; človek je odrešen po božji milosti s Kristusovim dejanjem. Vera je spoznanje tega dejanja in njenega učinka in kot taka spoznanje božjosti Boga in človeškosti človeka. Le preko Kristusa človek spoznava Boga in človeka, pri čemer je - po cerkvenih očetih, reformaciji in, čeprav manj jasno, tudi po katoliški tradiciji - ta sama vera izraz božje milosti, božje opredelitve za človeka. Vera ni nikakršna gnoza, nemogoče "samospoznanje, ki osvobaja", niti nemogoča udeleženosť na božjem in svetem. Odveč bi bilo na tem mestu ponavljati, da je kakršnokoli direktno povezovanje - miselno ali doživeto - Boga ali svetega in naroda (rase, države...) ne le tostran vere, ampak tudi *proti* krščanski veri. Nauk nacističnega posvečevanja narodnega je nadvse jasen...

Vse kar je Barth povedal o naravni teologiji v Cerkvi, velja toliko bolj za laično religijo zunaj nje. O tem bi bilo odveč govoriti, če ne bi v zadnjih letih s pospešeno hitrostjo vstajalo "narodno" in "sveto" (narodno kot sveto) tudi v našem prostoru, trenutno najbolj v srbskem in slovenskem. Če sem še lani za ilustracijo sodobnih stranpoti civilne religije oziroma nacionalizacije krščanstva navajal poljske primere, se zdaj kar vsiljujejo primeri iz Jugoslavije: od ritualnega potovanja - s častnim miličniškim spremstvom (?) - kosti, relikvij, svetega kneza Lazarja po Srbiji na Kosovo, do formulacij, kakršne lahko na primer preberemo pri M. Rožancu:

"Narod v svojem najglobljem bistvu ni samo kulturn, ampak tudi religiozen pojav. Narod je mistični organizem realne človeške skupnosti, ki teži k nadčloveški in nadzgodovinski združitvi. Ta realna ljudska volja je volja po vsesplošni združitvi. Ta volja se ne more izraziti niti v eni obliki državnosti in družbenosti (...). Končni izraz te ljudske volje je lahko samo teokracija, božja vladavina na zemlji, božja vladavina kot mera človeškega dogajanja, v kateri se uresničujeta tako človeška oseba kot nadosebna skupnost. (...) Narod je ... organizem, v katerem se osebno in družbeno afirmirata v transcendenci" ("Svoboda in narod", Obzorja, Maribor 1988, 128-129).

Sem sodijo tudi vedno pogostejši primeri (kot tisti iz časa vzpona nemškega narodnjaštva), ko se narod poveže z Bogom celo preko Kristusa: narod je kot trpeči narod (nemški, poljski, srbski... slovenski že in celo pri Kocbeku) izbran da priča, spominja na Kristusovo trpljenje in s tem na Kristusovo obljubo (narodnega) vstajenja...

Spet Barth: mnogi so se žrtvovali in trpeli ne manj kot človek Jezus. Toda Jezusovo trpljenje in vstajenje ima povsem drugačno ceno zato, ker je tudi Bog (KD 141-142): Kristusovo vstajenje ni oznanilo vstajenja nemškega naroda! (RB 362)

Še en nauk se ponuja. Barthovo Pismo Rimljanom je bilo v drugi verziji napisano v začetku dvajsetih let, pred vzponom religioznega in drugega narodnjaštva in nato nacizma. Imelo naj bi velik odmev in vpliv, a vzpona religioznega narodnjaštva, krščanskega in poganškega ni preprečilo in njegove katastrofe tudi ne. Kvečjemu je pomagalo, da ta katastrofa ni pomenila enake katastrofe tudi za krščanstvo v Nemčiji. Olajšalo je Nemcem in kristjanom preživeti čas po katastrofi. Bo tudi za nas tako?

Ravno tako je Barthova teologija (oziroma je krščanstvo po Barthovem prepričanju) nasprotna Heideggrovemu bogu onkraj Boga in bogov. Heideggrov govor o svetem (v nasprotju z 'aktivnim' gnosticizmom) sicer enako kot krščanstvo (nasproti Bogu) poudarja človekovo pasivnost, predanost nasproti biti in svetemu, ki se "daje", "dogaja" in "prihaja". Za oznako razlik in nasprotij ni treba navajati le Heideggrove izjave, da "bit" ni identična s krščanskim Bogom, niti njegovo množinsko uporabo besede bog (pričakovanje bogov), (koketiranje s predsokratskim grškim svetom?). Krščanstvo ni več krščanstvo in bog ni več Bog, če ta ni osebni Bog za človeka, kot je in ker je Kristus edina pot človeka k Bogu, oziroma Boga k človeku. Krščanstva ni brez antropocentrizma, kakorkoli se človek povezuje tudi z naravo in doživlja odgovornost zanj, vidi v sebi del narave itd. Trivialno je spominjati, da za krščanstvo človek ni le del narave, tudi zgolj privilegirani del ne. Po krščanstvu je človek cilj in vzrok stvarjenja in/ker odrešenja. Bog, ki ne odrešuje sveta, ki ga je ustvaril, ni Bog. Odrešuje pa ga zaradi človeka in po človeku/Bogu Jezusu Kristusu. "Svet ni svet" in tudi človek kot del sveta ne, zato tudi človeško življenje ali življenje nasploh ne. Le Bog je svet in zaradi njegove suverenosti je človek 'obsojen na svobodo', izbiro, in zato odgovoren. Brez boga res ne bi bilo vse dovoljeno kot se glasi klasični religiozni očitek nereligioznim, ampak vse prepovedano, ker ne bi bilo nič dovoljenega (Lacan). Toda, prepoveduje le "bog" - druga plat Zakona - torej človeška religija. Za Boga Pisma Rimljanom je, kot smo videli, "vse dovoljeno, čeprav ni vse k pridru" (Kor 10, 23) in v korist (za človeka).

Svet je le Bog onkraj sveta. Za krščanstvo je sveto v svetu le "sveto" - simbol, ker kaže na Boga. Tudi življenje ni sveto, sveto je le "večno življenje" z Bogom, ne pa zemeljsko življenje. Zemeljsko življenje je neizogibno in vedno tudi umiranje in morjenje - kolikor je zgolj naravno. Svetost zemeljskega življenja vključuje neizogibno tudi svetost (posvečenost) mrtvih in svetost umora. ("Pustite mrtve, da pokopljejo svoje mrtve", pravi nasprotno Kristus, M=8,22), Kristus ni posvetil sveta s tem, ko je umrl, niti s tem, ko se je rodil. Svetost življenja (rojstva in smrti) je poganski pojem. Kot tak je navzoč seveda tudi v "šibkem" krščanstvu. Poznano trivialno vprašanje izdaja zadrego poganškega razumevanja svetosti življenja: ali naj bomo vegetarijanci, da ne bomo ubijali (a tudi rastline so žive!), ali naj obstaja smrtna kazen za vsak umor ravno zato, ker je življenje sveto in je bilo z umorom oskrunjeno (kot je v vseh tradicionalnih družbah (religijah s svetostjo življenja), ali naj se ritualno umori/žrtvuje predstavnik živega/človeka v odkup svetemu življenju za vse umore življenja, ki jih živo/človek neizogibno izvrši (kot so to poznale religije, ki so poznale sveto v svetu). Svetost življenja, življenje kot poganski, nekrščanski bog, kliče še druge bogove, da je z njim sploh mogoče živeti; boga smrti in mrtvih na primer (ali drugačnega, "dvojnega" boga življenja in smrti), pa boga, s katerim si bomo pomagali, ko bomo neizogibno kršili svetost življenja in sveta, kajti sveto je *absolutno* nedotakljivo ali pa ni sveto. Eno sveto se lahko po logiki svetega omeji in nekaznovano krši le v imenu in pod zaščito drugega svetega, drugega boga, boga svete vojne na primer (ali neke svete skupnosti in v njenem imenu, na primer naroda in "narodne biti").

Nič ne pomaga, če bomo v predlogu za novo ustavo sprejeli za sveto "samó" življenje - eno konkretno sveto v svetu kliče drugega, en bog kliče druge bogove, bogovi kličejo svoje zanikanje: v imenu edinega Boga, ki ni eden od bogov sveta, niti njihovo "globlje" osmišljanje ipd., ampak njihovo zanikanje; ali pa - če se da - v imenu človeka in to človeka

kar tako. Krščanski antropocentrični monoteizem in humanistični ateizem sta v tem oziru zares skupaj.

Nič ne pomaga izmikanje: da tako govorijo tisti, ki novega svetega ne znajo misliti drugače kot staro, pogansko sveto ali kot cerkveno sakralno; da je treba vztrajati, neprestrašeno od prihajajočega svetega..Vse to pove le, da glasniki "novega svetega" sami niso pripravljeni in (ker) niso sposobni misliti konsekvenc svoje pozicije. Vključevanje postave o svetosti življenja v ustavo (pa čeprav le v njeno preambulo), v ta eminentno novodobni, dogovorni, humanistično samoomejujoči akt par excellence, bi bila retrogradna uvedba predkrščanskega in predhumanističnoateističnega elementa v (post)krščansko in (post) ateističnohumanistično konfiguracijo našega časa in prostora.

4. "VERA" IN "ZNANSTVENA" RELIGIOLOGIJA

Pri prikazu Barthove teologije smo se doslej gibali znotraj krščansko religioznega okvira. Kako se kaže Barthova vera od zunaj, iz vidika religioLOGIJE, ne-teološke teorije religije?

Od vseh teoloških oziroma znotraj religijskih refleksij, daje Barth znanstveni religioLOGIJI največ prostora, največ koncesij in jo hkrati najbolj odklanja. Največ koncesij: saj sprejema izhodišče in rezultate znanstvene religioLOGIJE: vse religiozno, vse religije in vse v religijah je človeško prizadevanje in človeški proizvod. Največjo zaporo in odklonitev: krščanska vera, razodetje ni religija, ni religija med religijami ali nadreligija. Barth ne pristaja na tradicionalno "obrambno strategijo", na delitev: zunanje, ali pa individualno, psihično, ali pa kulturno-civilizacijsko specifično - to je predmet znanosti (od zgodovine do sociologije in psihologije); toda notranje, bistveno, središčno, splošno ali pa intimno - to je znanosti nedostopno. Po Barthu je vse v religiji, vključno z religioznim doživetjem in iskanjem, s splošnimi religioznimi vprašanji in odgovori (bog kot tak, transcendenca kot taka) človeški proizvod, človekovo prizadevanje in kot tako seveda potrjeno raziskovanju različnih znanosti. Na drugi strani tudi razmerja med dejanskim krščanstvom in drugimi religijami ne misli po starem vzorcu: druge religije so človeške zablode, ali vsaj človeške tvorbe, naša je božje razodetje in spoznanje Boga. Tudi krščanstvo in Cerkev se po njegovem neizogibno pojavljata kot religija, v človeškem, to je religioznem jeziku, kot človeško poslušanje in govorjenje, razumevanje in vrednotenje. Vera/razodetje je čudež, ki se dogaja skozi krščanstvo kot religijo in kljub njej. Skozi cerkev in kljub cerkvi kot zgolj in docela človeški zadevi.

Za znanstveno religioLOGIJO, ki izhaja iz načela metodičnega ateizma in se giblje znotraj njega, tudi Barthova vera ne more biti zunaj tega. Ne more biti motrena drugače kot religija (v Barthovem pomenu). torej kot človeški proizvod, ki je zato proučevan na način, ki velja za proučevanje človeškega (v zgodovini, sociologiji, jezikoslovju, psihologiji itd.). Zanj je krščanska vera - krščanstvo kot vera - lahko kvečjemu posebna stopnja ali način obstoja krščanske religije, tista najvišja stopnja, ki vključuje kot svojo predpostavko znanstveno-kritično zavest o religiji, o njenem jeziku, obredju, doživljanju, organizaciji kot o človeškem proizvodu. To spoznanje pa vključuje vase ne kot znanstveno, ampak kot religiozno/versko predstavo, da je Bog Bog in človek človek, da je vse človeško delovanje- z religijo vred -

človeško, ravno zato, ker človek ni Bog. Lahko bi seveda brali razmerje religija-znanost tudi v drugi smeri: versko spoznanje/razodetje, da je Bog Bog, omogoča in zahteva gledati na človeka kot na človeka - in to brez preostanka. Lahko bi rekli, da je Barthova vera poizkus verodostojnega in vere dostojnega govora o Bogu po Ksenofantu, Kantu in Feuerbachu (Freudu). Barth sam priznava - deloma neposredno, delno preko Kierkegaardove "neskončne kvalitativne razlike med Bogom in človekom" - neobhodnost Kanta in Feuerbacha ("protestantska teologija 19. stoletja se ne more znebiti Feuerbachove sence"). Feuerbach je dejansko realiziral "zadnjo konsekvenco pomembne in značilne možnosti sodobne teologije" (L. Feuerbach 1982, 44-45). Problem, ki ga Barth rešuje, je: kako govoriti o Bogu, da to ne bo niti racionalistična dedukcija (rezultat nekega možnega, a po Kantu ne več nujnega sklepanja iz sveta ali pojma) niti projekcija človekovega iskanja in hrepenenja (a la Feuerbach ali Freud), niti seveda redukcija na neko abstraktno obče sveta (Spinozina substanca "ali bog" ipd.); kako govoriti tako, da skratka ne bo vezan na neko predstavo ali pojem boga (transcendence), ki se je izkazal kot človeška dedukcija, redukcija, projekcija. V verskem/religioznem jeziku: Kako misliti Boga in kako govoriti o Bogu, da bo zaresno vzeta njegova absolutnost in suverenost; kako misliti Boga kot absolutno suverena, čeprav človek kot človek v svojem delovanju in mišljenju, tudi v govorjenju in mišljenju o Bogu, ne zmore nič absolutnega in suverena. Kako "preprečiti", *stalno* preprečevati, da Bog (po človeku in za človeka) ne bi nehal biti suveren in absoluten na račun lažne človeške suverenosti in absolutnosti?

Odgovor in pot do njega ne zmoreta brez paradoksov. Človekova nereligiozna vera je "nemogoča možnost", je čudež - toda mogoča v Bogu in po Bogu, zunaj in znotraj religije in človekovega prizadevanja. Ta vera - še enkrat - za Bartha ni nikakršna mistika onkraj dogmatike, ritualov, organizirane religije. Mistika je zanj še kako religiozna, še več, je kvintesenca religije in celo magije. ("Molk o Bogu je resnica govora in molka o Bogu".)

Navsezadnje po Barthu poznamo samo religijo, samo "Ezavovo cerkev". Vera je čudež, ki izhaja iz Boga in jo pozna in prizna navsezadnje le Bog sam, samo Bog ve - in od Boga je odvisno - ali je človeško spoznanje Jezusa Kristusa kot Boga in človeka in njegovega odrešenja več kot religija (več kot "opravičenje z deli", z "delom verovanja" v tem primeru: "veruj - da boš večno živel" v istem smislu kot "spoštuj očeta in mater, da boš dolgo živel in da ti bo dobro na zemlji"). V svetu tega sveta in tega človeka, kaj drugega ni mogoče (ni mogoče seveda brez Boga). Znanstveno lahko in moramo torej ostajati "metodično ateistični", ko obravnavamo človeški govor o Bogu, saj religijo kot človeško zadevo ne moremo obravnavati drugače kot človeške zadeve: ostajamo brezbožni v istem smislu kot je brezbožen človek, ki zato, ker je brez Boga, išče in ustvarja/odkriva v svojem svetu svoje bogove. Toda če teologija ne more ubežati Feuerbachovi senci, tudi Feuerbach in njegovi nasledniki, ki neizogibno mislijo o religiji po Feuerbachovi formuli "in človek je ustvaril Boga po svoji podobi" - ne morejo ubežati senci teologije. Eni in drugi pa v Barthovem smislu ne morejo ubežati božji sodbi, ki je navsezadnje v tem, da je brez Boga človek človek in le Bog Bog in da človek o Bogu ne more presojati, pa naj govori o Bogu, ali pa govor o Bogu analizira kot govor (človeka) o človeku.

LITERATURA

RB - "Römerbrief".

KD - "Kirchliche Dogmatik".

Pismo Rimljanom, 1984, Sveto pismo nove zaveze, Ljubljana, Nadškofijski ordinariat.

Albert, Hans, 1979, Das Elend der Theologie, Hamburg, Hoffmann und Campe.

Balthasar, Urs von, 1951, Karl Barth, Köln.

Barth, Karl, 1922, Der Römerbrief (1922), Zürich, Theologischer Verlag (RB).

Barth, Karl, 1976, Kirchliche Dogmatik (Ausgewählt und eingeleitet von Helmut Gollwitzer), Gütersloher Verlagshaus (KD).

Barth, Karl, 1983, Dogmatik im Grundriss (1947), Zürich, Theologischer Verlag.

Barth, Karl, 1984, Rechtfertigung und Recht, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1938, 1946), Zürich, Theologischer Verlag.

Barth, Karl, 1985, Einführung in die evangelische Theologie (1962), Zürich, Theologischer Verlag.

Barth, Karl, 1986, Klärung, Wirkung, Aufbruch, Berlin (DDR), Union Verlag.

Boff, Leonardo, 1986, Cerkev: karizma in moč, Maribor, Obzorja.

Bošnjak, Branko, 1966, Filozofija i kršćanstvo, Zagreb, Naprijed.

Cancik, Hubert (ur.), 1928, Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf, Patmos V.

Daiber, Karl-Fritz, 1987, Produktion von Zivilreligion in der Predigt - Beispiele aus Deutschland 1914-1945, Frankfurt, epd Dokumentation, 1987/47-48.

Denzler G./Fabricius V. (ured.), 1984, Die Kirchen im Dritten Reich. Band 2: Dokumente, Frankfurt, Fischer Verlag.

Feuerbach, Ludwig, 1982, Bistvo kršćanstva, Ljubljana, Slovenska matica.

Fritzsche, Hans Georg, 1984, Lehrbuch der Dogmatik I, II, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt.

Küng, Hans, 1974, Christ sein, München, Piper V.

Küng, Hans, 1987, Postoji li Bog, Zagreb, Naprijed.

Lübbe, Hermann, 1986, Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien, Styria Verlag.

Lutherische Monatshefte, 1986/5, Thema: Karl Barth.

Matczak, Sebastian, 1968, Le problème de Dieu dans la pensée de Karl Barth, Louvain, Ed. du Nauwelaerts.

Moltmann, Jürgen, 1984, Politische Theologie - politische Ethik, München, Chr. Kaiser Verlag.

Müller, Norbert, 1983, Evangelium und politische Existenz, Berlin (DDR), Union Verlag.

Strle, Anton, 1977, Vera Cerkev, Celje, Mohorjeva družba.

Trebs, Herbert, 1986, Karl Barth, Berlin, Union Verlag.

Zahmt, Heinz, 1967, Die Sache mit Gott, Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München, Piper Verlag.

VZPON IN ZATON REKONSTRUIRANJA KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE 1968-1978

Podobno, kot so neki nedoločeno široko pojmovani teoretski levici petdesetih in šestdesetih let tega stoletja veljali Marxovi *Ekonomsko-filozofski rokopisi* iz leta 1844 (prva objava: 1932) za temelj njenega konceptivnega delovanja, je v poznih šestdesetih in v pretežnem delu sedemdesetih let podobna vloga pripadala *Očrtom kritike politične ekonomije*, bolj znanim kot *Grundrisse*, t.j., Marxovim rokopisom iz zime 1857-58 /prva objava: 1939/41). Če je prvo delo služilo za vzrast antropoloških in "humanističnih" orientacij, ki so se soočile s svojim potencialnim moralizmom šele ob socialni tektoniki s konca šestdesetih let, so se ob drugem v pretežni meri razvile različne variante rekonstrukcij *kritike politične ekonomije*, zadevajoče problematiko revolucionarne transformacije razvite industrijske družbe s konca povojne, nenavadno dolgotrajne konjunkturo. Kljub očitno izpostavljeni vlogi teh Marxovih rokopisov, ki jo je z današnjega stališča kaj lahko razbrati na tkivu polpreteklih teoretskih diskusij, pa je po drugi strani dokaj nenavadno, da imamo v vsem, približno deset let trajajočem obdobju, v katerem sta koincidirala "odkritje" tega tekstualnega korpusa ter historično pogojena teoretska senzibilnost za problematiko, ki jo ta korpus obravnava (1968-1978), oprava z vsega dvema deloma, ki bi ju lahko označili kot pravi *monografiji o Očrtih*.

Prva je *Rosdolskijeva*: nastala je trudoma skozi vse neposredno povojno obdobje in daleč od središča strokovne diskusije, ob prepričanju, da bo njeno sporočilo nekoč le še potrebno.¹ Izšla je že posthumno: nekaj mesecev po avtorjevi smrti, leta 1968, torej vzporedno z začetkom procesa "dokončnega odkritja" *Očrtov*-ter vzporedno z zgodovinskimi dogajanjem na ulicah evropskih in svetovnih mest. Ta obširna analiza "*Grobega osnutka*" je zato v marsičem ne le močno popularizirala Marxovo delo samo, ali pa celo dala prvo popolnejšo informacijo o njih, pač pa je tudi začrtala teren interpretacijske problematike; ob samem Marxovem besedilu- s katerim sta skoraj istočasno izšla v isti

* Članek predstavlja predelan odlomek iz obsežnejšega dela, ki raziskuje pomen zapoznele recepcije Marxovih *Grundrisse* na teorijo pred in po letu 1968. V citatih so *kurzivno* natisnjeni deli poudarjeni v izvirniku, polkrepko (ali v ustreznem oklepaju) pa tisti, ki jih podčrtuje (pristavlja) pisec tega besedila. Marxove *Očrte* navajam na osnovi integralne slovenske izdaje (1985) z oznako METI ter pripadajočo stranjo in vrstico. Celotno delo bo izšlo v zbirki KRT.

¹ R. Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"*. Der Rohentwurf des "Kapital", 1857-58. Bd. 1, 2. Frankfurt 1968.

zbirki iste (zahodnonemške) založbe² - je celo postala temeljna referenca nadaljnje diskusije, še posebej glede na veliki poudarek, ki ga je Rosdolsky namenil obravnavi razmerja Marx-Hegel, to je razmerja, ki je počasi postajalo nekakšen teoretski zaščitni znak Očrtov.

Druga je Negrijeva³: videti ji je, da je nastala takorekoč v enem zamahu, izza katedra, vendar nikakor ne akademsko. Predvsem pa, da je nastala "onkraj" osemindesetega: predgovor sam je datiran z decembrom 1978. Ta poskus ni brez tradicij in predpriprav: sledili bi jim lahko od Trontijeve interpretacije Očrtov⁴ v zgodnjih šestdesetih letih dalje. Posvečena je "mojim sestram in bratom v zaporu", vendar je bila napisana na univerzi, v francoski emigraciji, zbrana kot seminarsko gradivo, ki mu je zelo blizu stal tudi sam L. Althusser, eno izmed redkih velikih imen teorije, ki je ob prodoru dotlej nepoznatih rokopisov dobrih deset let poprej uspelo ohraniti povsem mirno kri. Na zapoznel način se sicer tudi v Negrijevem besedilu razodeva taista šokantnost, ki je spremljala branja Očrtov ob koncu šestdesetih⁵, vendar obenem že vsebuje nekaj resigniranega nepriznavanja odjenja revolucionarnega zanosa, ki je v politični praksi minevanja sedemdesetih let čedalje bolj sililo k zarotništvu, dotlej najbolj ortodoksno-militantne teoretike pa je vse bolj zaobračalo k enako ortodoksnemu dvomu v po njim samih nekoč izbrano avtoriteto, kar je tu moč razbrati že iz naslova: *Marx onkraj Marxa*.

Med eno in drugo monografijo je obsežno območje raziskav, v katerih se Očrti pojavljajo bolj ali manj le kot moment (čeprav mogoče kot zelo pomemben ali celo najpomembnejši) v okviru nekega širšega problemskega sklopa: tako npr. ob vprašanju Marxovega konceptualnega razvoja (ki je okupiralo raziskovalce že od takrat, ko so

² Delo je izšlo pri založbi EVA, v zbirki "Politische Ökonomie - Geschichte und Kritik", skoraj hkrati z nekakšnim "raubdruckom" izvirne nemške izdaje Očrtov, ki je izšla v Moskvi 1939/41. Izvirna izdaja je bila natisnjena v dveh zvezkih (besedilo + dodatek z aparatom) v nakladi 3100 izvodov (separatna izdaja "Poglavja o denarju" je nekaj let poprej izšla v petkrat večji nakladi!); stavek njenega drugega zvezka je šel v tisk teden dni po napadu Nemčije na SZ. Že ta dva podatka verjetno posredujejo zadosten razlog, da so osemdeset let neznani Marxovi rokopisi tudi po svoji prvi objavi ostali praktično še naprej neznani. Leta 1953 je vzhodnonemška založba Dietz oba zvezka predvojnje izdaje združila v eni sami knjigi (fotomehanični ponatis), obenem pa je oskrbela tudi licenčno izdajo za zahodnonemško, frankfurtsko EVA. S tem se je število izvodov povečalo na 30.000, frekventnost tega Marxovega dela v teoretskih publikacijah petdesetih in šestdesetih let pa je ostajala še naprej nizka in obrobna. Ne samo, da knjigotrska ponudba ni dovolj; recepciji starih rokopisov (tako kot interpretaciji sami) predhaja nujnost izoblikovanja ustrezne teoretske senzibilnosti, ki je povsem historičnega značaja. Pozna šestdeseta leta so iz *Grundrisse* takorekoč v trenutku napravila "medijsko" besedilo: k temu je prispevalo pomemben delež prav Rosdolskijevo delo ter omenjeni pollegalni (t.j. brez kolofona oz. podatkov o copyrights) ponatis izdaje iz leta 1953 v ZRN. Prevedeni so v številne jezike (npr. 1965-74 v japonsščino, 1967-68 v francoščino, 1968-69 v ruščino, 1968-70 v italijansko, 1970-71 v španščino, do sredine sedemdesetih let še v češčino, slovaščino, romunščino, angleščino, portugalščino, danščino, kasneje pa še v vrsto drugih).

³ R. Negri, *Marx oltre Marx*, quaderno di lavoro sui *Grundrisse*, Milano, 1979. Delo je bilo skoraj istočasno objavljeno tudi v Franciji, v celoti pa je izšlo tudi v slovenščini: *Delavci in država - Gospodstvo in sabotaža - Marx onkraj Marxa* (KRT 22), Ljubljana, 1985. Ta izdaja pa je žal zaradi velikih in številnih tiskovnih napak, ki ponekod resno izkrivljajo smisel sicer korektno prevedenega besedila, praktično neuporabna pri resnem delu. Zaradi splošne orientacije bom v nadaljevanju poleg italijanskega izvirnika navajal v oklepaju tudi ustrezno paginacijo slovenske izdaje.

⁴ Prim. M. Tronti, *Marx. forza-lavoro, classe operaia; v: Operai e capitale*, Torino, 1966 (izbor v slovenščini: zbornik *Boj proti delu*, Ljubljana, 1985).

⁵ Tako je npr. kasnejši prevajalec Očrtov v angleščino leta 1968 označil te rokopise kot delo, ki je "epohalnega pomena. Čeprav (Marx, op. P.Z.) tedaj ni mogel vedeti, je ostalo edino, v katerem je bila njegova teorija kapitalizma orisana od izvorov do zloma v svoji celovitosti. Kakorkoli so nejasni in razdrobljeni, je moč na *Grundrisse* reči, da so edino zares popolno delo o politični ekonomiji, ki ga je Marx kdajkoli napisal." - Prim. M. Nicolaus, *The Unknown Marx*, v: *New Left Review*, št. 48, 1968, str. 43.

Na drugi strani Rokavskega preliva je tedanji "disident" KP Španije, pisatelj J. Semprun istočasno opozoril tudi na šokantnost dejstva, da Očrti kljub svoji pomembnosti še niso postali deležni ustreznega teoretskega zanimanja: "Lahko je torej razumeti, zakaj *Grundrisse* še niso izzvali komentarjev eksegetov: bili bi prisiljeni pregledati in nedvomno radikalno popraviti svoje temeljne teze o oblikovanju Marxove misli." - Prim. J. Semprun, *Economie politique et philosophie dans les Grundrisse de Marx*. V: *L'homme et la société*, št. 7, 1968, str. 65.

zoperstavili zgodnja dela ter *Kapital*), ob vprašanju "zgodovine nastanka *Kapitala*" (ki se je iz prejšnjega razvilo v tistem trenutku, ko si priznal "kontinuiteto" in ki ga je še zlasti potenciralo prvo ponovno resnejše zanimanje za celoto Marxovih "zrelih" tekstov - pri tem pa je bila vloga detonatorja namenjena ravno *Očrtom*), ob vprašanih epistemološke in metodološke narave (ki so se navrgla ob odkritjih heglovskih "fosilov" v plasteh "znanstvenega" Marxa), ob vprašanih kritične socialne teorije in emancipatoričnih perspektiv sodobnosti ter še ob marsičem. Na ta vprašanja navezana literatura, ki je med svojimi osnovnimi viri posegala še zlasti po rokopisih iz leta 1857-58, je že na začetku sedemdesetih let postala tako obširna in odpirajoča se v tolike smeri, da ji tu nikakor ni več mogoče slediti v celoti; za kaj takega bi bila potrebna posebna problemska obravnava rekonstrukcij kritike politične ekonomije v novjšem obdobju sploh. Posplošeno rečeno: *Očrti* so se v desetih letih, ki bodo skicirana tu, vseskozi kazali kot tekst "po meri časa". Ko pa je ta "mera" - s prihodom nove depresije, z oseko kontestativnih socialnih gibanj, ki jih je proizvedlo Osemindesetdeseto, z vračanjem socialnih despotizmov (na točki, ko je nova levica že skoraj verjela v historično izginotje stalinizmov) in s protiofenzivno "konservativne revolucije" - izginila, se v tisti historično določeni pojavnosti, ki nas je tu napeljala na raziskovanje, *Očrti* ne oglašajo več. Seveda v celoti ne izginejo iz teoretskega obzorja, pač pa se odslej v njem pojavljajo na močno spremenjen način, tako da ob svoji "večni" tekstualni materiaturi - hote ali nehoti - reflektirajo tudi pravkrat minulo zgodovinsko izkušnjo, skupaj z lastno vlogo v njej.

Odločna raziskovalna opredelitev za *Očrte*, zlasti v sedemdesetih letih, je bila ob svoji siceršnji aktualni utemeljitvi posredovana tudi z vso povojno diskusijo o Marxu in marksizmu. Negrijeva stališča so dostikrat direktna izpeljava Trontijevih tez iz začetka šestdesetih let, obenem pa tudi subjektivna reakcija na dotlej nakopičene interpretacije. Rosdolskijev interes za te Marxove rokopise - pri tem le ni moč spregledati subjektivne izkušnje tiste *predvojne* levice, ki je bila tako žrtev stalinizma kot nacizma - pa sega še mnogo bolj nazaj, v čas neposredno po drugi svetovni vojni, ki je bil sicer praviloma za *Očrte* skoraj povsem nedovzeten. "Ko je imel pisec tega dela leta 1948 srečo, da je lahko pregledal enega izmed tedaj zelo redkih izvodov Marxovega *Grobega osnutka*, mu je bilo kmalu jasno, da gre za eno izmed **temeljnih del** marksistične teorije, ki pa je zaradi svoje posebne forme ter zaradi svojega deloma težko razumljivega načina izražanja **komaj primerno za prodor v širše kroge bralcev**. Odtod izvira njegova odločitev, da z ene strani delo 'komentira' in z druge znanstveno ovrednoti nekatera v njem vsebovana nova spoznanja".⁶ Za pisca, ki ni bil "ne ekonomist, ne filozof ex professo",⁷ je bila to vsekakor zahtevna naloga, ki pa jo je zlasti

⁶ R. Rosdolsky, nav. delo, str. 7 - Naslov "Grobi osnutek" ("Rohentwurf") je poleg Rosdolskega uporabljalo za označitev rokopisov iz zime 1857/58 še nekaj sodobnih avtorjev, vendar se je kasneje bolj udomačilo ime "Grundrisse". Eden redkih izvodov predvojne izdaje "v zahodnem svetu", kot pravi Rosdolsky, se je nahajal v knjižnici Jos. Buttingerja v New Yorku.

⁷ Ibid., str. 10. - Rosdolsky je bil "ex professo" politični in gospodarski zgodovinar. Zanimivo pa je, da je kljub svoji obsežni analizi *Očrtov*, ki velja za eno pomembnejših del teoretske produkcije šestdesetih let, ostal kot osebnost dokaj neznan. Nekaj življenjepisnih podatkov je objavila založba na ovitku njegove knjige. Med drugim je bil v letih prve svetovne vojne pristaš F. Adlerja, po vojni je študiral politične vede v Pragi in na Dunaju, po opravljenem doktoratu pa je bil "od leta 1927 do Rjazanove odstranitve leta 1931 sodelavec moskovskega Inštituta Marxa in Engelsa". Od leta 1934 do izbruha vojne je živel v rodni Lvovu, kjer je delal na univerzitetnem inštitutu za gospodarsko zgodovino. Enega izmed obširnejših prikazov dela R. Rosdolskega je moč najti v *Considerations on Western Marxism* P. Andersona (London 1979) in sicer v kontekstu od "zahodnega marksizma" čisto "drugačne tradicije", to je, "teorije in zapuščine Trockega" (str. 96). Kot prvi stoji za Andersona v tej tradiciji I. Deutscher. "Njegov najpomembnejši sodobnik in kolega je bil še en zgodovinar. Roman Rosdolsky (1898-

v njenem drugem delu in očitno brez posebnih poprejšnjih zgledov uspešno opravil. Ta naloga ga je poslej spremljala skoraj dvajset let, do smrti, ne da bi še dočakal izid svojega dela. V predgovoru, ki je datiran z marcem 1967 (tj. dobrega pol leta pred smrtjo), je svoja prizadevanja in njihove rezultate komentiral tako: "Bolj ko je pisec prodiral v temo jasneje mu je postajalo, da se bo najpomembnejšega ter teoretsko najbolj zanimivega problema, ki ga *Grobi osnutek* ponuja, le dotaknil, ne da bi ga mogel kakorkoli globlje obdelati. In ta problem je odnos Marxovega dela do Hegla, še posebej do njegove Logike".⁸ Tudi v nadaljevanju predgovora Rosdolskega vznemirja to vprašanje, zlasti še prevladujoča trdovratna ignoranca, pravzaprav kar otrplo nezaznavanje povezave med Marxovo dialektično metodo in Heglovo filozofijo, ki je bila delu Rosdolskijeve generacije znana predvsem iz Leninovih beležk v njegovih *Filozofskih zvezkih*. Ta namig, ki pa pri Leninu ni šel čez okvire grobe hipoteze, je v tradiciji kominternovskega marksizma povsem izginil; škandalozno sporočilo, da je "cesar vendar nag", zdaj posredujejo z dokazanim materialom vred *Očrti*.

Rosdolskega je torej njihovo čitanje - ob gotovo nemajhnem posredovanju tistega momenta, ki ga lahko označimo s stališčem antistalinske komunistične leve tridesetih let (vulgo: "trockizmom") - pripeljalo do tiste problematike, ki bo z mnogo mlajšo generacijo teoretikov v začetku sedemdesetih let spet obveljala za ključno: vprašanje *metode* v marksizmu. Prav njegova specifična zgodovinska izkušnja, povezana s povojno emigrantsko izolacijo, je po svoje verjetno prispevala k temu, da *Očrtov* ni bral skozi tiste dimenzije, ki jih je sicer posredovala *povojna* diskusija in znotraj katere so v svojih prvih interpretacijah na začetku šestdesetih let ostajali vsaj pretežno podrejeni prevladujočemu diskurzu (ki se je gibal med "mladim" in "starim" Marxom) in temu ustrežajočemu spektru filozofskih problemov. Tam so bili *Očrti* primamo ključ za razširitev "interesne sfere" na "mladega" Marxa prisegajočih teoretikov, ne pa še toliko ključ k ponovnemu filozofskemu branju *Kapitala*. V povojnem sovjetskem marksizmu imamo sicer tudi nekaj redkih obratnih poti, ki pa se ne končujejo v apologiji, temveč z njo že začenjajo in jo le razširjajo na "ekonomska" pripravljalna dela.⁹ Glede na te trende

1967), rojen v Lvovu, je bil eden izmed utemeljiteljev Komunistične partije zahodne Ukrajine. Ko je pod Rjazanovim vodstvom delal na Dunaju kot dopisni član Inštituta Marxa in Engelsa, se je pridružil Trockijevi kritiki uvrščevanja stalinizma v ZSSR in kominternovske politike do fašizma v Nemčiji v zgodnjih tridesetih letih. Vmil se je v Lvov in od leta 1934 do 1938 je deloval v lokalnem trockističnem gibanju v Galiciji ter obenem pisal dolgo študijo o zgodovini tlačenstva na tem področju. Med drugo svetovno vojno ga je nemška armada aretirala in zaprt je bil v nacističnih koncentracijskih taboriščih. Ko je bil leta 1945 izpuščen, je emigriral v Združene države, kjer je kot osamljen raziskovalec delal v New Yorku in Detroitu in opustil neposredno politično aktivnost. Tam je napisal enega izmed redkih pomembnih marksističnih tekstov o nacionalnem problemu v Evropi, ki so se pojavili v času po Leninu. Njegov magnum opus pa je dolga raziskava v dveh zvezkih o Marxovih Grundrisse in njihovem razmerju do Kapitala, ki je bilo objavljeno posthumno v Zahodni Nemčiji leta 1968". (Prim. str. 98-99). Priponimo, da je v srbohrvatskem prevodu Andersonovega dela (Beograd 1986, str. 171-172) nekaj pomembnih malenkosti povedano čisto po svoje. Po drugih virih je bil po vojni v ZDA sodelavec zgodovinskega oddelka pri Wayne University.

⁸ R. Rosdolsky, nav. delo, str. 7-8. - Ta problem je bil v času, ko je Rosdolsky zastavil svoje delo, še močno v ozadju. Vendar: "Marxov *Grobi osnutek* bo v vsakem primeru napravil tej površnosti konec". (ibid., str. 19). Rosdolsky je verjetno tudi prvi opozoril na problemsko zvezo med *Očrti* ter Leninovim aforizmom o branju *Kapitala* skozi Heglovo *Logiko* (Prim. ibid., str. 9), na katero so se poslej sklicevali še mnogi interpreti *Očrtov*. Odkar ta rokopis obstaja v knjižni obliki, pa ni več treba "gristi v kisló jabolko in študirati vso Heglovo *Logiko*", da bi razumeli Marxov *Kapital* - isti cilj je moč doseči po direktni poti, s študijem *Grobozasnuteka*" (ibid., str. 675).

⁹ S tem v zvezi velja omeniti sploh prvo interpretacijo *Očrtov*, ki je sicer po pravici ostala povsem v senci. Gre za tipično diamatsko-ekonomistično interpretacijo Marxa izpod peresa L. A. Leontjeva (to ime slovenski "marksistično-leninistični" prevodni literaturi s konca štiridesetih let ni bilo neznano!) in z naslovom *O predvariteljnem variante "Kapitala" Marksa*, Moskva-Leningrad, 1946. Bistvo tega interpretacijske postopka - t.j. *defilozofizacija* Marxove ravni analize - se ohranja tudi pri kasnejšem in verjetno bolj znanem ruskem historiku Marxa V.S. Vigodskem: "Če zasledujemo, kako Marx dodeluje

je Rosdolskijevo delo - ne glede na slabosti, ki so bile deloma tudi rezultat pomanjkljive "profesije" - pionirsko in izjemno. Njegova obravnava *Očrtov* je orientirana iz perspektive *Kapitala*, ne pa iz zgodnjih del, vendar pa je obenem povsem nasprotna uradni sovjetski verziji "marksistične politične ekonomije".¹⁰ Ne gre mu za potrjevanje "obstoječega" (v Heglovem smislu) ekonomskega modela, temveč za poskus rekonstrukcije mišljenja iz tiste perspektive, ki za Marxa v predgovoru k drugi izdaji *Kapitala* "vsebuje v pozitivnem razumevanju obstoječega hkrati tudi razumevanje njegove negacije", za tisto dimenzijo torej, v kateri se stikata dialektična teorija in emancipatorična, "prevratna" zgodovinska praksa. *Očrti* naj bi pomagali obnoviti takšno razumevanje *Kapitala*, kritike politične ekonomije. V tej intenci pa je bil Rosdolsky že blizu interesom tiste teoretske produkcije, ki je na prelomu iz šestdesetih v sedemdeseta leta občutila nekaj podobnega. Da je takratna diskusija o metodi nekatere vidike, o katerih govori Rosdolsky, dopolnila, drugače apostrofirala ali celo razvila v nasprotju z njim, v ničemer ne oporeka njegovemu siceršnjemu pionirstvu.

Naš namen tu seveda niti najmanj ni, da bi sledili Rosdolskemu v njegovem komentiranju *Očrtov*. Dovolj bo, če to komentiranje označimo kot pretežno povzemajoče osnovni tok misli iz rokopisov, ki jih avtor obenem kontinuirano primerja in povezuje s strukturo treh zvezkov *Kapitala*.

Pri tem je vsaj na prvi pogled njegov temeljni interes "ekonomističen": gre mu zlasti za primerjavo zrelostne stopnje "vsebine" iz leta 1857-58 s poznejšimi variantami, ki so obveljale kot dokončne. Toda že pri nekoliko bolj skrbnemu branju je moč opaziti, da izjave o velikem pomenu dialektične metode, ki smo jim sledili v predgovoru, niso bile zgolj deklarativne. Najprej je tu, predvsem v opombah pod črto, vedno znova moč slediti referencam, ki dokumentirajo Heglovo prisotnost v *Očrtih* (takšnih referenc je približno petdeset!). Res je sicer, da se v njih Rosdolsky pretežno opira na redakcijski aparat iz leta 1941 in da praktično nikjer ne naredi v tej smeri vidnejšega koraka čezenj. Toda poleg te, torej pretežno zunanje navezave na problem metode je moč zaslediti v knjigi tudi neko globlje razumevanje problema metode - namreč razumevanje problema *forme*, ki se nahaja *znotraj* obdelave takorekoč "ekonomske" vsebine.

Že groba primerjava *Očrtov* s *Kapitalom* osvetli razsežne *metamorfoze strukture*, ki jih me Marxovo zamišljanje dela doživljajo med leti 1857 in 1867. Ta primerjava pa za Rosdolskega ni nekaj povsem zunanjega, zanj je problem *tesno povezan z vprašanjem metode dela*. Marxov metodološki *Uvod* iz poznega poletja 1857 se končuje s prvim resnim orisom strukture, in tisto, kar ga že tu predvsem odlikuje, "je opazovanje

zgradbo *Kapitala* vidimo, da to strukturo polagoma osvobaja filozofskega gradbenega odra, s katerim jo je prvotno obdal" (cit. po nemškem prevodu: *Die Geschichte einer grossen Entdeckung*, Berlin/DDR, 1967, str. 120; izvirnik: Moskva, 1965). V zabavo dodajmo, da srečamo metaforo "zidarskega odra" na drugi strani pri M. Nicolausu (prim. njegov *Foreword* k prvi angleški izdaji *Grundrisse*, London, 1973, str. 60), navidez komunističnem nasprotniku "sovjetskih revizionistov", obenem pa objektu kritike althusserjanskega razumevanja kritike politične ekonomije, ki pa se sama - kot bomo še videli v drugem delu te razprave - v neki točki ne obnaša kaj dosti drugače.

10. Ob zoperstavljanju "socialistične politične ekonomije" (ob primeru O. Lange) in "kričke politične ekonomije", ob vprašanju "obče", "nadhistorične" politične ekonomije, Rosdolsky takole komentira priročnike "socialistične kameralistike", t.j. sovjetske ekonomske znanosti: "Kar namreč nudijo bralcu, je zgolj amalgam nekoherentnih delov - o gospodarski zgodovini predkapitalističnih formacij družbe, o ekonomski teoriji družbe, kot jo je podal Marx, in deskriptivno-normativni nauk o današnjem sovjetskem gospodarstvu. Gotovo v najširšem pomenu besede je lahko vse to označeno kot 'znanost ekonomije' (Angleži uporabljajo tu izraz 'economics'). Toda tega niti Rosa Luxemburg niti N. Buharin nista zanesljivo nikoli oporekala; trdila sta vendar le, da ne potrebujemo nikakršne posebne ekonomske teorije socializma in predkapitalističnih formacij družbe - po vzoru Ricardove in Marxove teorije. Tako izgleda, da se končno vsa kontroverza razreši v čisto terminološkem sporu". (Ibid., str. 663).

meščanske ekonomije kot 'organske celote', stališče totalitete.¹¹ Mnoge kasnejše spremembe načrta, ki jim lahko sledimo že med pisanjem rokopisov leta 1857-58, vlečejo pa se praktično vse do Marxove smrti, torej niso nekakšna zgolj strokovno-ekonomska in še manj "artistična" ali "didaktična" zadeva. So fundamentalen *teoretski* problem, ki ga je Marx spoznavno-teoretsko v osnovi razrešil že v *Uvodu* iz leta 1857. Marxova temeljna raziskovalna naloga je zadevala "*imanentne* zakone kapitala"; takšno izhodišče je za svojo realizacijo zahtevalo eliminiranje vsakršne empiricistične navlake, obenem pa je potrebovalo takšno formo prikaza, ki ne bo zavajala v "idealistično maniro". "*Kapital vobče*", raziskava "čistega", "logičnega gibanja" kapitala, se zatorej Rosdolskemu izkaže kot ključ za razumevanje njegove historične faktičnosti, "*mnogih kapitalov*", konkurence, dejanskosti kapitalističnega načina produkcije, vse do razsežnosti svetovnega trga, od katerih pa je treba najpoprej "*abstrahirati*": to je pot "reprodukcije konkretnega po miselni poti". "V mišljenju se "konkretno" zato prikazuje kot proces povzemanja, kot rezultat, ne izhodišče"; pri tem pa se je treba zavarovati pred iluzijo, v katero je zašel Hegel, ki "realnega" ni dojel kot "dejansko izhodišče in zato tudi izhodišče zrenja in predstave" (prim. METI 32.35-33.5). "Mi torej mislimo, da smo v kategorijah kapitala vobče in mnogih kapitalov (to je, konkurence) našli ključ za razumevanje ne le *Grobega osnutka*, temveč tudi kasnejšega dela, se pravi *Kapitala*."¹² Prav metodološka razdelava kategorije "kapital vobče" je torej razlog, da se je prvotna, "samorazumevanju" služeča" struktura postopno spreminjala oz. izpopolnjevala.

Nekaj podobnega je moč videti na enem izmed najpomembnejših mest kritike politične ekonomije: pri dialektičnem izvajanju denarja iz vrednosti, kot smo mu priča v *Očrtih*, ali pa v kasnejših obdelavah *prehoda* iz vrednosti k denarju. V tej zvezi smo v *Očrtih* priča tolikokrat citirani opazki o nujnosti samokorekture "idealistične manire prikaza" (prim. METI 72.29-33), ki jo Rosdolsky komentira v očitni navezavi na razdelek o "metodi politične ekonomije" (METI 32.8ff): "Pri bralcu ne sme nastopiti predstava, da so ekonomske kategorije kaj drugega kot odrazi dejanskih razmerij in da lahko logična izpeljava teh kategorij sledi neodvisno od historičnega."¹³ Logično zaporedje kategorij blago - vrednost - denar - kapital torej ne sme biti zapopadeno zgolj kot rezultat nekakšne "dialektike pojmov", temveč v svojih imanentno materialističnih konsekvencah, ki so bile nakazane že v *Uvodu*. "Samokorekcija" pa se spet ne reducira le na vprašanje prikaza, pač pa že na tej stopnji zadeva tudi bolj substancialne plasti raziskovanja. Po eni strani imamo tu opravka s potrebo po razrešitvi (navideznega) protislovja med dejstvom, da kategorije kapitala ni moč razviti brez predhodnih "enostavnih kategorij", kategorij "nižje stopnje", ter spoznanjem, da so le-te lahko popolnoma izoblikovane šele na osnovi historično delujočega kapitala. Po drugi strani pa Marxov temeljni kategorialni aparat tukaj še ni precizno določen in še ne vključuje vseh pomembnih distinkcij, zlasti na ravni odnosa *vrednost - cena*. "Kategorija *vrednosti* deluje tu <tj. v kapitalistični družbi> samo še kot abstraktna določitev, ki

11. Ibid., str. 45.

12. Ibid., str. 73.

13. Ibid., str. 144 - V op. 22 na isti strani dodaja Rosdolsky še naslednji sklep, ki ga ilustrira z neko manj znano Marxovo pripombo:

"Prav nujnost takšne 'korekture' je Marxa nagnila k temu, da je v spisu *II kritiki* pričel analizo z blagom in ne z vrednostjo, kot je izvorno (še v svojem načrtu z dne 2. IV. 1858) nameraval. - Prim. Marxovo obrobno pripombo k str. 76 v Krakovu izdane Kaufmannove knjige *Teorija nihanja cen* (v ruščini): 'Predvsem je napačno izhajati od vrednosti kot najvišje kategorije, namesto od konkretnega, od blaga <...>. Yes, but not the single man, and not as an abstract being... Napaka - izhajati iz človeka kot misleca, in ne kot dejavnega...' (Karl Marx Album, 1953, str. 115).

izraža le eno - čeprav temeljno - stran kapitalistične družbe: dejstvo, da se morajo v njej vsi gospodarski subjekti (vključujoč medsebojno razmerje delavca in kapitalista) nanašati drug na drugega kot menjalci blag. Abstraktne določitve pa ne morejo biti direktno aplicirane na 'dalje razvita konkretna razmerja'; poprej morajo biti posredovane. Prav to posredovanje pa se vzpostavlja s kategorijo **cene produkcije**. 'Obrat v zakonu vrednosti', dialektični prehod od delovne vrednosti (ali od enostavnega blagovnega gospodarstva) do cen produkcije (ali do kapitala) torej ni nikakršna historična dedukcija, temveč metoda zapopadenja konkretnega, tj. kapitalistične družbe same.¹⁴

Razmerje zgodovine in dialektike kot na neki način preseženo epistemološko zoperstavljenost empirije in teorije pa je prav v odnosu do Marxovih *očrtov* ob koncu šestdesetih let zaostril še nek drug avtor, ki ga lahko postavimo na približno iste teoretske pozicije, na katerih stoji sam Rosdolsky. Gre za O. Morfa in za drugo izdajo njegovega spisa o zgodovini in dialektiki.¹⁵ V tem delu se izraziteje kot Rosdolsky posveča metodološkemu pomenu izvajanj v Očrtih, kar pa je pogojevala že razlika med nalogama, ki sta si ju avtorja zastavila. Navidezno protislovna oblika, v katero so nekateri interpreti razcepljali Marxovo metodo kritike politične ekonomije (tudi takrat in tam, kjer Očrti še nismo bili poznani), da je namreč moč "logično" strukturo na kapitalu utemeljene družbe "materialistično" utemeljiti le na "induktivni" način, ki izhaja iz zapopadanja dejanskega zgodovinskega razvoja od cehov in manufaktur do industrijskega obrata, ali pa zapademo v nevarnosti "idealistične manire prikaza", se ob Morfovem branju Očrtov raztaplja v procesu razumevanja kategorialnih zvez klasične ekonomske "trinitetne formule" kapital-zemljiška lastnina - mezno delo. Ko govori Marx v Očrtih o historičnem razvoju posameznih momentov vrednostne določitve, opozarja nasproti prikazu "zgodovine zemljiške lastnine" kot "zgodovinskega nastanka modernega kapitala", da "moderne zemljiške lastnine brez predpostavke kapitala sploh ni moč dojeti" (METI 149.16-17) ter da imamo tu "opraviti z nastalo meščansko družbo, ki se giblje na svoji lastni podlagi" (METI 149.34-35). Odnos med medsebojnim razmerjem kategorij, v katerih se izraža "anatomija meščanske dužbe", ter dejanskim historičnim procesom je tedaj treba razumeti ne kot nepojasnjeno "protislovje" Marxovega prikaza, pač pa kot materialistično konsekvenco metodološkega izpeljevanja v samem Uvodu: v mišljenju in "za" mišljenje, ki "reproducira konkretno po miselni poti", se tudi dejanska zgodovina "prikazuje kot proces povzemanja, kot rezultat, ne izhodišče", kar pa ni izgovor, da ne bi bil "tudi pri teoretski metodi <...> subjekt, družba, predstavi vselej pred očmi kot predpostavka" (METI 33.23-24). Marx tu ugotavlja: "Medsebojna razmerja kategorij, prehodi, so v sebi gibajoča se celota, proces, v katerem konstituira historično posebno svojo, totaliteto kot kvalitativno novo."¹⁶ Znotraj argumentiranja, kakršnemu lahko sledimo v Očrtih se zdi to

¹⁴ Ibid., str. 210-211

¹⁵ O. Morf, *Geschichte und Dialektik in der politischen Ökonomie*, Frankfurt/Wien, 1970. Ta izdaja nosi na začetku posvetilo: "In Erinnerung an meinen verstorbenen Freund Roman Rosdolsky." Prva izdaja je izšla že leta 1951; v njej je na nekem mestu in iz druge roke (tj. iz nekega Lukšecovega eseja) Morf citiral mesto o dialektiki "meščanskega" in "romantičnega nazora" iz Marxovih *Očrtov* (prim. METI 81.6-10); Lukšecovo sklicevanje na izvorno izdajo *Grundrisse* pa je tam posremil s komentarjem: "ta spis pri nas ni poznan". Leta 1961, v času, ko se je po ponatisu Očrtov iz leta 1953 pričelo njihovo postopno podrobnejše raziskovanje, je Morfu ob razdelavi istega problema J. Zeleny (v delu O logični strukturi Marxovega Kapitala) poodčil potencialni subjektivizem, predvsem zato, ker "pisec sploh ni delal z Marxovimi Očrti". Tako je Morf leta 1970 v omenjeni drugi izdaji svojega dela ne le nekoliko užaljeno zavrnil ta očitek, češ - ni imel vsak raziskovalec Marxa te sreče, da bi lahko tako zgodaj, kot npr. Lukšec, bral Očrte. Po drugi strani je za to izdajo pripravil poseben dodatek z naslovom O očrtih politične ekonomije, na katerega se bomo naslanjali v nadaljevanju.

¹⁶ Ibid., str. 209.

razumljivo; toda v kakšnem razmerju je korektura "idealistične manire" s prikazom, kakršnemu sledimo kasneje v Kapitalu - ali je tam ta "manira" definitivno izčrtana? "Da", odgovarja Morf, toda samo, "kolikor je odpravljen videz, da gre le za pojmovna določila, ter ne, kolikor je pojem integriran v **konkretno dialektiko predmeta**. Terminološka oddaljenost *Kapitala in Očrtov* je očitna. Marx je v *Kapitalu* izdelal predmetu ustrezen pojmovni aparat, tako da je bil odpravljen videz, kakor da gre le za pojmovna določila in dialektiko teh pojmov'. V *Očrtih* pa nastopa prikaz - kot poudarja Marx, v maniri, torej na poseben način, toda zavestno poseben način, s katerim pomakne v ospredje specifično *dialektično* metodo, ki ni le zasluga nove recepcije Hegla. Ta manira ni učena igra z dialektičnimi formami, temveč je dobesedno 'mučenje' dialektike vse do meja njenih zmožnosti. <...> Posebna terminologija *Kapitala* dokončno odpravlja videz, kot da je zgodovina čista logociteta, logidiceja, kot da se nahaja le v bogastvu pojma, kot da se začenja oz. steče le s strani subjekta. Dialektika ima svoje dejanske, realne predpostavke, brez katerih je le abstraktna reprodukcija pojma pojmov. Zgodovina je postala mejni pojem, mejni pojem pojma."¹⁷ Očitek, ki ga je Morfu namenil svojčas Zeleny, očitek "subjektivizma", je ne glede na siceršnjo prenatrženost, pa vendar prav s pomočjo *Očrtov* učinkovito zavrnjen. "Osvobodjenje" od Heglove forme dialektike, ki je sicer tudi za Morfa "temeljna forma vsake dialektike,"¹⁸ doseganje tistega, čemur je Marx pravil "obračanje na noge", je pri mnogih teoretikih, ki niso imeli - ali *dokler* niso imeli - priložnosti, da bi posegli po *Očrtih*, ostajalo v eni ali drugi skrajnosti. Zato pa je tudi metodološka problematika *Očrtov*, ki so jo nekako od konca šestdesetih let sem pričeli čedalje intenzivneje eksploatirati, lahko nastopila kot nova skrajnost, ob kateri se je izgubila Marxova siceršnja prioritetna naloga: raziskati "anatomijo meščanske družbe" vis-a-vis "aktualne krize", poseči torej - na način dialektične kritike - v razumevanje medsebojnega razmerja temeljnih kategorij te *historične* družbene forme. Tako kot je "Marxova politična ekonomija" v očeh vseh variant "ortodoksne" marksizma (in enako kot pri vseh najostrejših kritikih Marxa) ostajala in še ostaja področje brez "svojske logike svojkega predmeta", (MEW 1: 296, Meid I: 115), tako je na drugi strani posebno intenzivni dražljaj, ki ga je posredovala recepcija *Očrtov* in ki je predvsem v filozofskih krogih revitaliziral senzibilnost za vprašanja dialektične metode, povzročil za določen čas tudi specifično slepoto. Dialektična metoda kot problem kritike politične ekonomije, vprašanja "prikaza", "formne določenosti" itd. so neločljivo zvezana in zavezana snovi, ki jo obravnava. Razcepljanje kritike politične ekonomije na osamosvojeno "filozofijo" ter enako osamosvojeno "politično ekonomijo" je povsem neutemeljeno, čeprav je faktično. To slabost, ki se je kot ena skrajnost vlekla iz petdesetih let v šestdeseta, nato pa kot svoje nasprotje iz šestdesetih v sedemdeseta, je v novjšem času dobro osvetli F.E. Schrader, ki je raziskovanje Marxovega dela v petdesetih letih prejšnjega stoletja zastavil "z obeh strani": ob vplivu ponovne recepcije Hegla - ki pa je po njegovem mnenju pri sodobnih avtorjih močno predimenzionirana - na to, da se je Marxu jeseni 1857 končno le

17. Ibid., str. 220-221.

18. Ibid., str. 203. - "Kar je v grobem osnutku ob presajanju dediščine osvetljeno ostreje kot v drugih Marxovih spisih, je racionalno jedro Heglove dialektike, specifičnost materialistično-dialektične metode. Nastajanje celote nič več ne določa abstraktno zapopadana enotnost momentov, v absolutnem se razrešujoča identičnost identičnega in neidentičnega, temveč realna, dejanska enotnost historičnih momentov. <...> Marxovo genialno delo ne leži v prevzemanju Heglovih terminov, v psevdempirični pojmovni dialektiki načela o identiteti identitete in neidentitete, temveč v konkretni določitvi vsebinskosti kot abstraktno-konkretni skladnosti predmeta s svojim formalnim prikazom." (Ibid., str. 213.)

"odprlo", opozarja, da je bil doslej skoraj povsem spregledan vpliv nekaterih "ekonomov" samih na oblikovanje tistega Marxovega načina prikaza, kot ga poznamo iz *Očrtov*. "V poglavju o denarju se na prvi pogled pokažejo delne analogije z razdelkom 'kvantiteta' iz Heglove *Logike*. Če sledimo Marxovim nakazovanjem, pa se izkaže, da se na odločilnih mestih grobega osnutka opira na Sismondija, Storcha in Saya - ne le ekonomsko, temveč tudi pojmovno ter celo konceptualno, in sicer prav v pasažah, ki se pokrivajo s Heglovo *Logiko*. 'Idealistična manira prikaza', ki jo je Marx kritiziral na samem sebi in jo mislil kasneje korigirati, se nahaja predvsem pri Sismondijevi izpeljavi denarja in kapitala iz 'idée sociale' ter 'unité idéale' vrednosti. - Iz tega se zastavlja vprašanje, v kakšnem medsebojnem razmerju so si Heglova *Logika* ter v grobem osnutku predelani citirani ekonomski. - Presenetljivo je, da takšno vprašanje v diskusiji o Marxu ni bilo zastavljeno. Toliko bolj so od relativno poznega 'odkritja' *Očrtov* mnogi marksisti in filozofi posvečali posebno pozornost Marxovi drugi recepciji Hegla, ki je prišla v grobi osnutek. Tedaj je treba razumeti Marxovo teorijo vrednosti kot materialistično dešifriranje Heglovega bistva, ideje ali svetovnega duha, v katere se je metafizično preoblekla vrednost. Na to navezujoča prizadevanja, da bi posthumno rekonstruirali pri Marxu dozdevno pričujočo, a nezadostno spoznavnoteoretsko zavest, izginjajo v pesku. Izvedeni so bili zgolj različni poskusi logičnega izvajanja izpeljave Marxovih pojmov ter teorija realne abstrakcije v blagovni menjavi¹⁹. Toda to razvijanje je očitno možno le s sodobne točke razvoja teorije. Do nje je speljana še dolga pot.

V danih zgodovinskih razmerah je bilo Rosdolskijevo delo ob svojem izidu ponekod verjetno še vedno lažje dostopno kot samo besedilo "grobega osnutka" - ne nazadnje verjetno tudi po zaslugi njegovega vestnega, "didaktičnega" členjenja zapletenih mest in komentiranja rokopisov ter njihovega navezovanja na strukturno matrico *Kapitala*. Toda v eksplikacijo ekonomske problematike je ravno toliko in tako uspešno priključil obči metodološko-teoretski fundament, da je njegovo delo vse do danes ohranilo vlogo prvega animatorja (ali vsaj enega izmed prvih) rehabilitacije tistega branja kritike politične ekonomije, ki je nerazdružljivo od rekonstruiranja postopka dialektične kritike. Če bi Marxovo življenjsko delo brez težav in preostankov lahko reducirali bodisi na "metafizično" bodisi na "scientistično" skrajnost, kar pa seveda ravno ni mogoče, potem takšna rekonstrukcija ne bi bila niti potrebna niti možna. Le interpretacijskemu procesu, ki se historično začne že v socialdemokraciji druge internacionale in ki ga je vsem ideološkim nasprotjem navkljub kominternovski čas le še poglobljajal, gre "zasluga", da *Kapital* sam ni več omogočal nastavkov za neko takšno rekonstrukcijo. Ne tekstura *Kapitala*, temveč "objektivno" samih historičnih procesov, iz katerih se konstituirajo subjekti branja, je kardinalni problem metode substitucionalno z

¹⁹ F.E. Schrader, *Restauration und Revolution*, Hildesheim, 1980 str. 134. - Prim. dalje, str. 136:

"Delna analogija poglavja o denarju z razdelkom 'kvantiteta' iz Heglove *Logike* se torej razjasnjuje iz tega, da obstajajo med materialom, ki ga je Marx uporabil v določenih pasažah, in Heglovim razvojem kvantitete v bistvo določena formalna ustrežanja. Na značilen način nastopijo tudi prelomi v skladnosti grobega osnutka z *logiko* vsakokrat tam, kjer se predelava Storcha in Sismondija izčrpa in kjer Marx nadaljuje z obravnavo funkcij denarja. <...> Marxovo sporočilo o svojem odnosu do Heglove *Logike* pri pisanju grobega osnutka smemo brez filozofskih pomislekov prijeti za besedo. Nobene pomembne recepcije Hegla ni najti, nikakršen svetovni duh se pri tem ne demaskira kot kapital, niti ni moč razbrati identitete med gibanjem bistva in vrednosti. Namesto tega se izpostavlja čisto pragmatično razmerje, ki se pojasnjuje povsem plavzibilno. Marxu gre v grobem osnutku za to, da spravi v sistematično zvezo svoje postavke o denarni teoriji, ki so bile do prve stopnje že razdelane v ekscerptnih zvezkih in predvsem v 'bullion' ter 'Citate'. Pri Storchu in Sismondiju Marx ob tem očitno vidi upanja poln nastavek, ki ga je moč dialektično-logično razviti naprej, ki pa ga predvsem zaradi problematične 'idealistične manire prikaza' lahko sprejme le s pridržkom. Pri tem je moč spoznati, kako zelo je grobi osnutek še privatno - samorazjasnjevanje, delovni proces in ne zaključeni delovni rezultat."

redukcionizmom "dialektičnih zakonov", branih na način "ontologije reda." *Kritika* politične ekonomije pa vsebuje "nedisciplinirani" (nedisciplinarni) moment, ki "posega čez" in s katerim nima (pa tudi ne ve!) kaj početi ne "kapitalistična", ne "socialistična" politična ekonomija. Ta transcendirajoči moment, prikrit v dialektiki, so torej pomagali v sodobnem času in v različnih interpretacijskih parametrih restavrirati prav Marxovi *Očrti*. Toda če velja za velik del sodobnih poskusov, da so zašli bodisi v skrajno filozofsko (abstrahirajoč zahteve, ki jih dialektični formi analize zastavlja ekonomska materija sama), bodisi v čisto pragmatično ("economics") siromašenje sintagme "kritika politične ekonomije", imamo pri Rosdolskem - kljub temu, da ni bil ne filozof in ne ekonomist "ex professo" (ali pa prav zaradi tega), opraviti vsaj v *tendenci* z bolj sintetičnim postopkom. Koliko je bil takšen pristop s svojimi omejitvami vred vsaj delno tudi posledica "trockizma" (pri tem velja opozoriti na historično obremenjenost tega pojma!), tj. pozicije, ki ji ni bilo treba na vso silo zagovarjati "graditve (realnega) socializma", ker je bila iz nje historično eliminirana, niti ji iz istega razloga ni bilo treba odstopiti od militantnosti, bo tu ostalo le hipoteza.

Da pa je imela ta pozicija vsaj v enem vidiku obnavljanja kritike politične ekonomije očitno določeno prednost pred ostalimi, dokazuje tudi delo drugega znanega "trockista", Belgijca E. Mandela, ki je izšlo skoraj istočasno z Rosdolskijevim. Gre za Mandelovo raziskovanje oblikovanja Marxove ekonomske misli, ki je izšlo leta 1967 v Parizu.²⁰ Avtor, ki ga poznamo kot enega najpomembnejših sodobnih marksističnih ekonomskih raziskovalcev, se seveda tudi tu ne izmika "svoji" problematiki: osrednja pozornost je namenjena tistim vsebinskim vidikom Marxovega opusa, ki se navezujejo na vprašanje njegove recepcije in predelave teorije delovne vrednosti. Pri tem pa obravnava - za razliko od Rosdolskega - Marxove rezultate, do katerih se je dokopal v nekako pol leta obsežnih rokopisih 1857-58, iz perspektive *zgodnjega* opusa in ne *Kapitala*. Njegova naloga pač zadeva neko drugo problemsko razsežnost, ki jo je prinašala v ospredje diskusija o Marxu in marksizmu, kot se je oblikovala v petdesetih in šestdesetih letih, in ki je v zadnjega četrta stoletja (ob nekoliko drugačnih pogojih pa tudi že prej) vznemirjala mnoge avtorje: vprašanje Marxovega miselnega razvoja, vprašanje, ali je moč med "mladim" in "starim" Marxom začrtati kontinuiteto, "dialektične prehode", ali protislovje, "epistemološko zarezo" med "metafiziko" in "znanostjo". V poenostavljeni obliki običajno velja, da so se za protislovje odločali bodisi ekstremni marksistični dogmatiki ali pa ekstremni kritiki Marxa; kontinuiteto pa utemeljuje zlasti "revizionistična" recepcija Marxa tega časa, poleg mnogih "intelektualnih" marksistov torej tudi reprezentanti "revolucionarnega marksizma" (iz časov pred letom 1968!) kot je Mandel. Njegov oris razvoja Marxove ekonomske misli pa se ne zaključuje s *Kapitalom*, kot bi utegnili pomisliti, temveč praktično že z *Očrti*: če izvzamemo dvoje povzemajočih zaključnih poglavij, se jih med devetimi kar pet ukvarja z Marxovim študijem iz let 1850 do 1859, tj. z obdobjem, katerega klimaks predstavljajo prav *Očrti*. Toda točka, na kateri postane utrip Mandelovega dela živahnejši in polemičen, se začne onkraj poglavij, ki rekonstruirajo razvoj čisto ekonomske dimenzije Marxove misli. Ob primerjavi Pariških rokopisov iz leta 1844 z londonskimi iz leta 1857-58 se vmešajo povsem aktualni ter provokativni toni. To je

20. E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, 1968. - Navajam po nemškem prevodu: *Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx*, Reinbeck bei Hamburg, 1982.

dimenzija, ki pri Rosdolskem ni bila niti nakazana - vsaj deloma verjetno tudi zato, ker je njegovo delo nastajalo nekoliko prej in v drugem, hermetičnem prostoru. Vprašanje, ki se zdaj pojavlja pri Mandelu, ima svoj smisel: gre za premislek posledic, ki jih je - po, ob in nasproti diamatu - pustila diskusija o Marxovih zgodnjih delih na razumevanju njegove kritike politične ekonomije. Zato so pri njem *Ekonomsko-filozofski rokopisi* v razmerju do *Očrtov* tudi mnogo močnejše akcentirani, kot je bilo to možno kasneje, že izven šestdesetih let.

"Pariški rokopisi predstavljajo fascinantno srečanje filozofije in politične ekonomije", pri tem pa je "Heglova filozofija dela Marxu dobavila pojmovni instrumentarij, ki je omogočil njegovo prvo konfrontacijo s politično ekonomijo." To konfrontacijo je torej bistveno omogočila in vzdrževala kategorija *odtujitve* oz. *odtujenega dela*.²¹ Prav ta pojem je v povojni diskusiji o Marxu in marksizmu za nekaj časa postal pravo razpoznavno znamenje dela teoretskih "lož"; fronte vpletenih strani so se zarisovale s tem, kako so obtežile razmerje med *Ekonomsko - filozofskimi rokopisi* in *Kapitalom*. Po Mandelu²² so možnosti naslednje:

a) *Identifikacija* Pariških rokopisov ter *Kapitala*: v načelu in bistveni orientaciji naj med njima ne bi bilo razlike. V tej skupini, ki "na nenavaden način združuje uradne komunistične avtorje, socialistične, a izrazito antikomunistične pisce, kot sta E. Fromm in M. Rubel, ter katoliške ideologe, kot so pater Bigo, pater Calvez in H. Bartoli", obstaja povsem prezrto in nerazloženo dejstvo, da je v Marxovih ekonomskih pogledih (zlasti glede na recepcijo teorije vrednosti) med enim in drugim spisom velikanska razlika.

b) *Nadrejanje* teoretske teže Pariških rokopisov glede na *Kapital*: kategorija odtujenega dela je pri zgodnjem Marxu mnogo bolj celovito obdelana (tu je "dal temu pojmu etično, antropološko ali kar filozofsko dimenzijo, ki v *Kapitalu* manjka"), zato naj bi bilo treba pozno delo ponovno ovrednotiti v luči zgodnjega opusa. Ta orientacija "je nastala z Landshutovim in Mayerjevim uvodom k nemški objavi Pariških rokopisov <1932> in prinesla je veliko število del, med katerimi so nekatera resnično zanimiva" (Mandel poimensko navaja Axelosa, De Mana, Thiera, Popitza, Hommesa, Löwitha, "delno" Marcuseja in druge).

c) Nasprotje prejšnje - *podcenjevanje* teoretske teže zgodnjega opusa glede na *Kapital*: zastopniki te orientacije ("zagovorniki uradnih pogledov komunističnih partij v štiridesetih in petdesetih letih" - Jahn, Cornu, Bottigelli, Buhr, Althusser) zgodnjega koncepta odtujenega dela "ne opazujejo le v protislovju z ekonomsko analizo v *Kapitalu*, temveč ga imajo celo za oviro, ki je mladega Marxa zadrževala pred sprejemom teorije delovne vrednosti".

Da se Mandel sam distancira od prvih dveh pozicij, ne glede na to, da je z njima tu in tam zelo obziren, je razumljivo že po imenih, ki jih navaja. Tretjo pozicijo, pozicijo "uradnega komunizma", pa komentira tako: "Na srečo vseh teh avtorjev se Marx v *Očrtih*, pisanih 'in tempore non suspecto', v času, ki ga Althusser sam določa kot začetek Marxove 'zrelosti' - obrača prav nazaj k pojmu odtujitve, in to zelo obširno (...) Ne le da pojem odtujitve ni 'predmarksističen', temveč tvori sestavni del instrumentarija

²¹ Ibid., str. 152 in 153.

"Razvoj Marxove ideje odtujenega dela je torej jasen: od antropološke (feuerbachovsko-heglovske) koncepcije pred Pariškimi rokopisi prihaja do družbeno-historične koncepcije odtujitve (od *od Nemške ideologije* dalje). Pariški rokopisi predstavljajo prehod od prve k drugi koncepciji" itd. - Prim. ibid., str. 161.

²² Prim. ibid., str. 162-174.

zrelega Marxa".²³ Pričakovano ali ne - v eksegetski spor o Marxu so na tem mestu, podobno kot še pri nekaterih drugih avtorjih šestdesetih let, na odločilen način vstopili rokopisi iz zime 1857-58 in takorekoč nakazali možnost četrte pozicije. Ta pozicija nastopa - to je zdaj že moč pričakovati - kot nasprotje zgolj-intelektualne recepcije Marxa, ali pa tiste, ki se je napajala iz zahtev "birokratsko apologetskih gledanj". Mandelu mora biti materialistično pojmovanje zgodovine seveda dovolj blizu, da v treh zgoraj skiciranih interpretatorskih pozicijah razmerja med zgodnjim in poznim Marxovim opusom razbere interferenco s "historičnimi pogoji ter socio-ekonomskim sovpadanjem"²⁴ obenem pa tudi ne vidi potrebe po tem, da bi to misel razvil podrobneje in ob upoštevanju subtilnejših distinkcij, kot jih lahko nudi njegova "razredno-stratifikatorska" shema: v sporu o "mladem" Marxu je buržoazija hotela Marxa spraviti spet nazaj v okrilje Hegla, ga remistificirati in refilozoficirati; reformistična socialdemokracija je hotela prikriti revolucionarno bistvo Marxovega dela oz. si v "humanističnem" Marxu vrača nazaj tisto, kar je bila sicer izgubila v sporu za dediščino; končno; stalinizmu je v njegovi apologetski drži koncept odtujitve preeksploziven, zato pa je tudi nesposoben odgovoriti na izzivanje prejšnjih dveh pozicij - v "razrednem boju v teoriji" je popolnoma nesposoben obraniti "avtentične" pozicije "revolucionarnega marksizma". Sama na sebi se torej s tem podaja možnost in nujnost četrte pozicije, pozicije "stare nove levece", sposobne uničiti genetsko deformirano "triado", ki se je namesto gibanja v smeri odprave ("negacija negacije") zavrtela okrog lastne osi. Zato je Mandel - s tem, ko je preskočil ali prehitel druge odprte in globlje probleme razmerja med historično recepcijo Marxa (zgodovine marksizma in zgodovine emancipatoričnih teorij nasploh) ter dejanskimi kontestativnimi socialnimi gibanji - utemeljil mogoče bolj, predvsem pa prej kot drugi pisci s konca šestdesetih let Marxove Očrte kot tisto točko teoretske tradicije, s katere je znova možen "naskok na nebo".²⁵ Takšnemu pojmovanju Očrtov, predvsem razumevanju njihove vloge kot končno odkritega "veznega člana" med zgodnjim in poznim Marxom, smo kasneje priča še pri mnogih drugih avtorjih; tako recimo tudi v Angliji, kjer je bila v sodobnem oz. polpreteklem času pozicija, ki jo tu označujemo s "trockizmom", dokaj vidno zastopana. Povezovalno vlogo, ki naj bi jo imeli v eksegezi Marxa Očrti, pa je bilo moč razumeti tudi drugače, manj militantno (npr. v okviru pozicije "identifikacije" zgodnjega in poznega okusa), pa tudi teoretsko prodorneje, kar se bo v nadaljevanju še pokazalo. Vsekakor pa je eden izmed najintenzivnejših dražljajev, ki so jih sprožali Očrti na teoretsko zavest konca šestdesetih let, prav ta, ki je antropološko, etično in včasih že kar moralno diskusijo preusmeril nazaj k vprašanju "anatomije meščanske družbe", ne glede na to, kakšne politične konsekvence so taki vmitvi sledile.

23. Ibid., str. 175-176. - Očrti "kot pripravljeno delo za Kapital, ali točneje, kot razgrinjanje analize kapitalizma v vseh njegovih vidikih, ki jih je izpostavilo Marxovo glavno delo, obenem vsebujejo material za vse, kar Marx razvije kasneje, poleg tega pa veliko število elementov, ki kasneje v novih delih niso bili ovrednoteni." (Ibid., str. 96.)

24. Ibid., str. 183; prim. podrobneje ibid., str. 183-185.

25. "Kritika meščanskih in birokratskih apologetskih gledanj na vprašanje samoodtujitve človeka nas tako vodi nazaj k veličastni viziji brezrazredne družbe, ki jo je prikladal Karl Marx v svojih Očrtih. Ta vizija se reproducira na višji ravni, tj. približana z neštevilnimi znanstvenimi spoznanji in s koherentno socioekonomsko argumentacijo, podobno sliko prihodnosti, kot je bila skicirana že v Pariških rokopisih iz leta 1844 in v Nemški ideologiji. - Vse gigantsko ekonomsko delo, ki ga je Marx opravil od njegovega prvega branja klasičnih nacionalnih ekonomov v letih 1843-44 do redakcije Očrtov v letih 1857-58, je moč povzeto prikazati kot spremembo teorije odtujitve iz antropološke, metafizične in k resignaciji se nagibajoče v historični, dialektični in revolucionarni koncept." (Ibid., str. 208.)

"Come back" problematike kritike politične ekonomije pa se - v razmerju do recepcije "zgodnjega" Marxa - ni odvijal le znotraj tiste nepravoverne zahodnoevropske levice, ki si ni dovolila resignacije ob v povojni prosperiteti "abdiciranjem" (Marcuse) proletariatu, pač pa tudi znotraj vzhodnoevropskega marksizma. Kolikor so tudi v njegovem krilu (vsaj na skrajno oddaljenih raziskovalnih področjih, še zlasti tistih, ki so posegala v historiografijo idej 19. stoletja) rezistentno vztrajale antiapologetske tendence, je to samo po sebi razumljivo. Ti procesi seveda niso mogli potekati v krogih, ki bi imeli kakšno lastno politično pozicijo ali tradicijo; obratno, najlažje so se sprožali na čisto filozofskem področju, verjetno že zato, ker ga je predhodno razmehčal tudi fen razprave o "mladem Marxu". Eno izmed najpomembnejših filozofskih trdnjav v deželah realnega socializma je nedvomno predstavljala budimpeštanska, tj. "Lukacseva" šola. Eden izmed njenih članov - sicer že v času in položaju, ki je prej ali slej doletel bolj ali manj vse njene pripadnike, tj. že po emigraciji na Zahod -, Meszaros, je vključil *Očrte* v premišljevanje Marxovega miselnega razvoja in dozorevanja ter drugačnim historičnim razmeram primerno. Tudi on je k Marxovim rokopisom iz leta 1857-58 potoval iz perspektive zgodnjih del, ali bolje, obravnaval jih je iz pogojev, ki jih je bila vsilila teoretska diskusija *pred* recepcijo nekam založenih *Grundrisse*. Meszaros ob tem ravno dokazuje, da je moč - kot smo zgoraj že nakazali - njihovo vlogo v eksegetskem sporu izrabiti še drugače. Najslabša stran tega približno dvajset let trajajočega spora je bila v "zoperstavljanju politične ekonomije filozofiji ali filozofije politični ekonomiji", v razgrajevanju in dogmatskem zoperstavljanju razgrajenih elementov Marxove miselne sinteze, ki sta imela poleg teoretskih še povsem praktične posledice (in obratno). "Zavrnitev dihotomije 'mladi Marx proti zrelemu Marxu' ne pomeni zanikanja Marxovega intelektualnega razvoja. Kar je zavrnjeno, je **dramatizirana predstava o radikalnem preokretu njegove pozicije** v paberkovanju *Rokopisov iz 1844*"²⁶ Pojem odtujitve, ob katerem se je spor in omenjeno teoretsko razgrajevanje utemeljevalo, ni nikakršen odmev "intelektualne fraze", ki je ob mladoheglovstvu svojčas strašila po Nemčiji in bi se jo Marx po začetni fazi dozorevanja sramežljivo odrekel, pač pa se ob njem - ne glede na to, ali je izrečen na glas ali pa med vrsticami - Marx navezuje na neko (v najboljšem pomenu besede) tradicionalno filozofsko temo, ki se je že pri Heglu pokazala za edini možni nastavek miselnega zapopadenja razmerja filozofije in ekonomije, ob njenem subtilnem teoretskem razvijanju pa je Marx tudi dosegel svojo povsem lastno pozicijo.²⁷ Danes je pravzaprav res potrebna že kar dobra mera koncentracije, da si živo predstavimo, kako je moglo na sprte teoretske strani ob izteku šestdesetih let delovati branje tistih pasaj iz *Očrtov*, v katerih je pojem odtujitve dejansko spet vstopil v prvi plan: "Fact, da morajo predmetni pogoji dela, da mora upredmeteno delo z razvojem produktivnih sil dela rasti v razmerju do živega dela <...>, se s stališča kapitala ne prikazuje tako, da en moment družbene dejavnosti - predmetno delo - postaja čedalje silnejše telo drugega momenta, subjektivnega, živega

26. I. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, London, 1970, str. 232. - Prim., tudi str. 227: "Številne verzije pristopa 'mladi Marx proti zrelemu Marxu' (ali drugi ovinki) imajo nekaj skupnega. To je: napor po zoperstavljanju politične ekonomije filozofiji ali filozofije politični ekonomiji ter uporabo Marxa kot podporne avtoritete v korist takšne psevdualternative. Na splošno rečeno, tisti, ki se hočejo izogniti ali zavreči temeljne - in nikakor ne spekulativne - filozofske probleme svobode ter posameznika, se opredeljujejo za 'zrelega političnega ekonomista' ali 'znanstvenega Marxa', medtem ko tisti, ki želijo, da ne bi praktična moč marksizma (neločljiva od njegove demistifikacije kapitalistične ekonomije) nikoli obstajala, poveljujejo 'mladega filozofa Marxa'."

27. "Pojem odtujitve je eminentno sintetičen pojem. To med drugim pomeni, da beseda 'odtujitev' ni nujno potrebna, ko se kompleksna problematika, ki jo pokriva, predstavlja ali razvija v detajlirani obliki." (Ibid., str. 237.)

dela, temveč tako - in to je pomembno za mezdno delo - da objektivni pogoji dela privzemajo čedalje kolosalnejšo samostojnost, ki se upodablja z njihovim very extent, in družbeno bogastvo stopa v vse silnejših odmerkih delu nasproti kot tuja in obvladujoča moč" (prim. METI 607.38-608.9). Marxovo zgodnjo uporabo kategorije odtujitev je torej treba jemati kot "preliminarno sintezo", s katero se naloga ne konča, temveč šele prav začenja. "Če bralec vseeno dvomi v to interpretacijo, mora konzultirati Marxove *Grundrisse* <...>, delo, ki je bilo napisano med letoma 1857 in 1858, in primerjati mora to delo z njegovo nepopolno artikulacijo v treh zvezkih *Kapitala*. *Rohentwurf* je Marxova druga široka sinteza; njena zasnova je postala nujna ob velikanskem bogastvu materiala, ki ga je nakopičil med leti 1844 in 1856. Ko je poskušal vklopiti ta material v koherentno celoto, se je **pojem odtujitve** spet zrinil v ospredje in **skozi ves rokopis** je ohranil svojo prepričljivo prisotnost. (Dolžina tega *Rohentwurf* nekajkrat presega *Rokopise iz leta 1844*.) Medtem ko se v *Rohentwurf* termin 'odtujitev' pojavlja v neštevilnih kontekstih, zavzema v *Kapitalu* relativno skromno mesto. Ta druga široka sinteza - to je treba povedati eksplicitno, da bi se izognili napačnim razumevanjem - nikakor ni *nasprotna Rokopisom iz 1844*: je le neprimerljivo bogatejša in bolj konkretno izčrpna. Dejansko je *Rohentwurf* povsem artikuliran ekvivalent zgodnjega sistema *in statu nascendi*. Verjetno je največji posamezen teoretski spomenik Marxovega življenja."²⁸

Drugod po vzhodni Evropi ni bilo moč priti tako daleč (Meszaros pa jo je med tem že zapustil). Od začetka šestdesetih let dalje sprva obetavna znamenja teoretskega prebujanja na Čehoslovaškem so izginila z okupacijo avgusta 1968, skupaj z zatrtjem celotnega nacionalnega življenja; razmere na Poljskem so bile vse prej naklonjene disidentstvu, ne pa resnemu marksološkemu raziskovanju, in samo tu je teoretska produkcija tudi beležila rezultate, ki so odstopali od dolgačasne uradne "teorije". Potem ko je bil razgnan Blochov krog, tudi v Vzhodni Nemčiji ni bilo več moč pričakovati "divergentnega" filozofskega poseganja v diskusijo o Marxu in marksizmu: ob kopičenju "marksistično-leninistične" literature so teoretske pozicije mirovale, kritično teoretske pa nazadovale in izginjale. Značilen "spomenik" te dobe so končno tudi tiste izdaje Marxovih Pariških rokopisov, ki so nastopale brez zaključnega razdelka o "kritiki Heglove dialektike in sploh filozofije" (čeprav bi naslov sam utegnil biti zelo mamljiv!). Za malenkost več možnosti je v teh pogojih ponujalo historično raziskovanje Marxa, ne nazadnje kot del nacionalne historiografije, znotraj tega pa "izgradnja marksistične politične ekonomije". V obširni puščavi tega zgodovinskega prostora predstavlja prvo resnejšo obravnavo *Očrtov* posthumno izdano delo W. Tuchscheererja: "To, da je bilo za izgradnjo Marxove teorije tako izredno pomembnim in poučnim *Očrtom* <...> v raziskovanju Marxa in Engelsa v naši republiki doslej prizanešeno, je vendar v grobem nasprotju s pomenom, ki temu Marxovemu rokopisu iz leta 1857-58 pripada. Če odmislimo nekatere publikacije, v katerih so bili *Očrti* obrobno omenjeni, ne obstoji pri nas niti ena sama publikacija, v kateri bi bila raziskana izdelava politične ekonomije oz. nekatera delna vprašanja ekonomske teorije v *Očrtih*."²⁹ Tuchscheererjevo delo po formalni strani pristopa k svojemu predmetu

²⁸. Ibid., str. 239-240.

²⁹. W. Tuchscheerer, *Bevor "Das Kapital" entstand*, Berlin/DDR, 1968, str. 330-331.

Tuchscheerer je umrl aprila 1967 v starosti 38 let. Z *Očrti* se je prvokrat srečal kot študent v Sovjetski zvezi že sredi petdesetih let.

podobno, kot smo to videli že pri Mandelu, vsebinsko pa ju seveda nikakor ni moč identificirati. Vsekakor pa je bil njegov poskus, da opredeli razvoj Marxovih (ekonomskih) pogledov izhajajoč iz zgodnjih, glede ekonomske vsebine "filozofsko" problematizirajočih del, ne le pionirski, pač pa v danih razmerah tudi dokaj pogumen.

Za novejšo vzhodnoevropsko teoretsko literaturo nasploh, ne le za ožja področja družboslovja, je značilno, da ne zmore brez bolj ali manj dolgovernih uvodov, ki bralca niti najmanj ne motivirajo in sprovcirajo, pač pa morajo služiti obveznemu legitimiranju avtorja. Vselej možni očitke, da je raziskovalno delo v svoji najbolj notranji logiki - kar je sicer samo po sebi razumljivo in predstavlja konstituens ustvarjalne svobode - zašlo v takšno ali drugačno protislovje z uradno deklarirano ideologijo, naj bi bil s takšnim amuletom, ki citira zadnje partijske kongrese in osebe, ki v z vezaju sklenjeni verigi "utemeljitev znanstvenega socializma" nastopajo kot zadnji, zavržen in zaroten. Tudi Tuchscheererjev uvod ne odstopa od tega mističnega obrazca. Svojo raziskovalno usmeritev utemeljuje skoraj sramežljivo: "Kot je pomembno <...> poznati marksizem ter še posebej ekonomsko teorijo marksizma v njegovi izdelani in popolni obliki, tako je na drugi strani za polno razumevanje te teorije pomembno <...> raziskati in spoznati *potek izgradnje ter razvoja* marksistične teorije do njene popolne forme."³⁰ Raziskovanje "poteka izgradnje in razvoja", torej *nepopolnega* samega, pa vsaj potencialno nosi v sebi določeno relativiziranje *popolnega*: tudi boga je bilo treba narediti! Zato se je treba - sicer ne moremo z ničemer argumentirati, da je Tuchscheerer to tudi imel v mislih; toda tu govorimo o potencialni "disidentskosti" resnega raziskovanja Marxa glede na katerikoli uradni "marksistični nauk" - dodatno zavarovati; fundamentalno raziskovanje je treba prikazati v njegovih "aplikativnih" zmožnostih: "Raziskovanje življenja in dela Marxa in Engelsa pa je izjemno pomembno še v nekem drugem vidiku, zato namreč, da bi bilo moč učinkovito nastopiti zoper potvorbe in izmaličenje življenja in dela utemeljiteljev znanstvenega socializma."³¹ Uvod torej razgrne nalogo v dvojnem pogledu kot ideološko utemeljeno: dodatno potrditi sliko "*realnega* marksizma" ter jo zavarovati pred "falsifikatorji". Vendar ima vsako raziskovanje svojo lastno logiko, če je le dosledno samemu sebi.

Tuchscheererja torej vodi pot od samih Marxovih začetkov (tu res ni moč najti še prav ničesar, kar bi odstopalo od znanih Marxovih biografij, ki so se dotlej pojavile) k zasledovanju poteka njegove recepcije Politične ekonomije po letu 1844. "Filozofski" poudarek kategorije odtujitev, ne pa njen politekonomski ekvivalent, naj bi bil rezultat trenutno dosežene stopnje v Marxovem "filozofsko-svetovnonazorskem" oblikovanju. Ta kategorija, od katere se je prevladujoča uradna teorija na Vzhodu odvrčala, nastopa "pri Marxu kot instrument analize in kritike na privatni lastnini osnovanega sveta."³² V svojem nadaljnjem razvoju in ob vse bolj ekstenzivnem ter intenzivnem študiju ekonomskih avtorjev je Marx to začetno "filozofsko" stališče vse bolj "ekonomsko" bogatil in preciziral, dokler ni med študijem v času prvega desetletja londonskega ekzila razvil povsem lastno in novo teoretsko pozicijo: od leta 1857-58 dalje "datira prava

³⁰ Ibid., str. 17-18.

³¹ Ibid., str. 18. - Poanta seveda zadeva "westdeutschen Marxismus-Forschung", še posebej "Marxismus-Kommission der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien" - za katero je stalo "bonnsko ministrstvo za notranje zadeve" (prim. ibid., str. 19-20 in op.). Toda tudi v tem primeru (je) velja(lo), da ima dosledno raziskovanje svojo logiko, ne pa policijsko.

³² Prim. ibid., str. 141ff.

marksistična politična ekonomija."³³ *Očrti* imajo torej v Marxovem miselnem razvoju neko *izjemno* mesto, če že ne to besedilo samo v fizični logiki, pa vsaj to obdobje Marxovega študija). Zlasti glede na izjemen kontrast med njihovim pomenom in njihovo zanemarjenostjo - kontrast, ki so ga sicer v teh letih opažali le na ta ali drug način "divergentni" avtorji - bi pričakovali, da bo Tuchscheerer vsaj med vrsticami poskusil iskati *aktualne* razloge takšnega stanja, vendar temu ni tako. V zadnjem izmed treh razdelkov, v katere se deli njegovo delo, se v celoti posveti le analizi londonskih petdesetih let ter posebej *Očrtom* - na tej točki pa raziskovanje "poteka izgradnje in razvoja marksistične teorije do njene popolne forme" tudi zaključí. Vsekakor pa je ta analiza za svoje razmere izjemna: v njej se prvič zgodi, da *Očrti* niso predstavljeni le kot "genialni korak" k "izgradnji marksistične politične ekonomije", pač pa nastopajo kot ta "izgrajenost" sama. Ne glede na to, da je pri tem še vedno uporabljan stari jezik, ima ta novi akcent določene teoretske konsekvence.

Vsaj za uvodne strani Tuchscheererjevega prikaza *Očrtov* še toliko bolj velja, da ne segajo iz okvirov splošnosti, kakršno je moč srečati v nekaterih delih dotedanje sovjetske literature: to velja še posebej za vprašanja "predmeta in metode politične ekonomije", oz. strukture rokopisov iz zime 1857-58, ob vprašanjih torej, za katera smo videli, da so v nekih drugih razmerah intervenirala v diskusijo na teoretsko nadvse temeljit način. Toda avtor sam opozarja, da se je moral ob tako obsežnem in obenem neobdelanem tekstualnem telesu nujno omejiti: omejiti "na vprašanja teorije vrednosti."³⁴ Prav tukaj pa na neki točki odstopi od ponavljanja znanih formul o "Marxovi izdelavi lastne teorije vrednosti in na tej osnovi teorije presežne vrednosti" ter - ne brez paralel z začetnim delom svoje raziskave - nakaže nekatera diskutabilna vprašanja teorije. V ospredje stopi način in rezultati raziskovanja *forme* vrednosti v *Očrtih*, vendar tako, da ni moč delati trdnjših zvez s tistimi rezultati, ki jih je podobno raziskovanje doseglo pri zahodnih marksistih. "V *Očrtih* Marx ne raziskuje podrobnega razvoja vrednostnega izraza. <Toda tu,> kjer ima opravka z nastalo, razvito in na svoji lastni osnovi se gibajočo blagovno produkcijo, kjer torej denar obstaja kot nekaj razpoložljivega in ne šele kot nekaj s historičnim procesom prihajajočega, Marx analizira vrednostni izraz prav v njegovi najbolj razviti formi, kot denarni izraz, raziskuje strani vrednostnega izraza - relativno vrednostno formo ter ekvivalentno -, ne da bi seveda pri tem že uporabljal ustrežajočo terminologijo, ki jo je izdelal šele kasneje."³⁵ S *kvantitativno* analizo razlike med vrednostjo in ceno se je Marx dokopal do spoznanja, da mora biti cena različna od vrednosti, s *kvalitativno* pa pokazal, "zakaj mora vrednost preiti v vrednostni izraz in od tam v ceno"; ta razlika "postavlja potrebo po nekem tretjem blagu kot meri, v kateri bo izražena vrednost."³⁶

Marx se torej "ni zaustavil pri kvantitativni analizi. Njegovo raziskovanje ga je vodilo h *kvalitativni* analizi *produkcijskih razmerij*, ki prihajajo do izraza v blagu, vrednosti, denarju itd. Ni mu zadoščalo reproducirati vrednost na delovni čas, pač pa je njegov historičnomaterialistični način pojmovanja napeljeval k raziskovanju

33. Ibid., str. 427.

34. Ibid., str. 331.

35. Ibid., str. 366-367.

36. Ibid., str. 350 in 356. - Na to, da je sam problem substance vrednosti *kvalitativen* problem, da ga torej ni moč razrešiti z analitično, pač pa s teoretsko metodo, opozarja na drugačen način tudi "meščanski teoretik" Rosdolsky: prim. nav. delo, str. 666.

vprašanja, zakaj in pod katerimi pogoji tvori delo vrednost <...>, zakaj se **produkcijska razmerja ljudi** v blagovni produkciji prikazujejo neizbežno v **tej postvareli formi**."³⁷ Ob takšnem spraševanju se nehuje stališče "običajne ekonomije, ki ima pred očmi le producirane stvari" (METI 353.38-39), pozitivistično stališče, v katerem se stikata "economics" in "socialistična politična ekonomija". Istočasno se tu odpira eden izmed pomembnejših problemov kritike politične ekonomije, ki ga je določena marksistična tradicija popolnoma opustila: problem postvarelosti družbenih razmerij, problem fetišizma. Tukaj se - za specifične vzhodnonemške razmere tega časa - tudi pokaže, v čem rezultira recepcija *Očrtov*, do katere prihaja iz smeri Pariških rokopisov, ne pa *Kapitala* (čeprav ne mimo njega!). Nikakor namreč ni moč prezreti, da se Tuchscheerer močno trudi pokazati, kako gre Marxu "pri raziskovanju problemov ekonomske teorije *že od začetka* za to, da bi razkril ekonomska razmerja, ki prihajajo v blagovni produkciji do izraza v postvarelih formah kot blago, denar itd. V ekscerptnih zvezkih iz leta 1844 se to dogaja še v filozofsko obrobjeni formi teorije odtujitve dela. Vendar prihaja Marx že v ekscerptnih zvezkih do važne ugotovitve, da družbena razmerja producentov pod pogoji privatne lastnine in na menjava temelječe odtujitve dela nujno nastopajo v formi razmerij med stvarmi in da družbena razmerja ljudi samih postanejo odtujena."³⁸ In če je tisti del uradnega vzhodnega marksizma, ki je kasneje delal tudi z Marxovimi *Očrti*, z veseljem posegla zlasti k Marxovim formulacijam o "svobodni individualnosti" (prim. npr. METI 77.24-27 ipd.), "Ker je bilo videti, kot da povečujejo obstoječe" (MEW 23:27, K I:22), zdaj Tuchscheererja očitno privlači neko drugo vlakno istega besedila: "Grobi materializem ekonomov, ki obravnavajo družbena produkcijska razmerja ljudi, in določitve, ki jih dobijo stvari, kolikor so subsumirane tem razmerjem, kot *naravne lastnosti* reči, je hkrati tudi **grobi idealizem, ja, fetišizem**, ki pripisuje rečem družbene odnose kot njim imanentne določitve in jih tako mistificira" (METI 493.2-6) ipd. Skozi branje *Očrtov* - in preko njihovega razumevanja tudi ob posredovanju vseh dotedanjih teoretskih kontroverz - se torej tudi tu kot najpomembnejši rezultat kristalizirajo obrisi *drugačnega* razmerja do *Kapitala*. "Mnoge od tukaj citiranih izjav je Marx skoraj dobesedno prevzel v prvi zvezek *Kapitala* (1.4 - Fetišistični značaj blaga in njegova skrivnost). Toda prav nič manj pomembna ni tudi ugotovitev, da je na straneh 74 do 82 (prim. METI 76-83) moč večkrat znova naleteti na pripombe, do katerih je Marx prišel že v zgodnejših delih. Marx tu večkrat upošteva nam doslej neznane rokopise, ob katerih se je po vsej verjetnosti v času med letom 1845 in 1847 pripravljalo delo 'H kritiki politike in nacionalne ekonomije', ki pa ni

37. Ibid., str. 371.

38. Ibid., str. 372. - S takim raziskovanjem Marx nadaljuje v *Sveti družini*, "kjer obravnava mezdo, privatno lastnino, blago, denar, itd. kot postvarele forme ekonomskih razmerij ljudi" (str. 372); od nje pa "vodi v tem oziru direktna pot preko *Nemške ideologije* (kjer Marx že naleti na pojem družbenega produkcijskega načina <...> do *Bede filozofije*. V tem spisu Marx nasproti Proudhonu izrecno poudarja, da ekonomske kategorije niso izražene lastnosti stvari, temveč produkcijska razmerja ljudi, in da so ekonomske kategorije same le teoretski izrazi, teoretski odsevi, abstrakcije teh družbenih produkcijskih razmerij." (str. 372-373). "Tako si sledi nepretrgana veriga misli, ki se giblje v dvigajoči liniji in se končno izteka v izdelavi teorije blagovnega in denarnega fetišizma v *Očrtih*. Ta je neločljivi sestavni del Marxove teorije vrednosti in jo lahko v določenem smislu razumemo kot ključ k njej, ker šele ta kvalitativna analiza v blagu, vrednosti in denarju izraženih produkcijskih razmerij, raziskovanje družbenih povezav v pogojih blagovne produkcije itd. omogoča, da odkrijemo vsebino v teh postvarelih formah izraženih razmerij v vsem bogastvu svojih določitev." (Ibid., str. 373). Tudi tu lahko nekaj podobnega spet pokažemo pri "meščanskemu teoretiku" Rosdolskem: "Vidimo: fetišizem blaga in tvorba denarja sta (kar je v učbenikih marksistične teorije običajno spregledano) samo dva vidika enega in istega dejstva" - da se mora namreč "vrednost osamosvojiti nasproti blagu" (nav. delo, str. 160), dozorevanju te koncepcije pa je moč slediti že od leta 1844 dalje (prim. ibid., str. 157-158).

bilo dokončano.³⁹ itd. Gotovo bi bilo zanimivo videti, kakšno funkcijo bi zadobili v "socialistični politični ekonomiji" problem fetišizma, "kvalitativna" stran vrednostnega razmerja ipd., če bi jih konsekventno razvijali naprej, toda Tuchscheerer je mnogo prezgodaj umrl. Tisti, ki so ostali, pa momenta, ki se je pri njem nakazal, niso razvijali dalje. Tudi tu je očitno, da se je "otoplitev", ki se je v šestdesetih letih pokazala na Vzhodu, ob koncu tega desetletja že končala.

Pač pa se je delno tudi ta vidik ob močni navezavi na recepcijo Očrtov in na samostojen ter drugačen način izjemno plodno razvil pri zahodnonemških ("revizionističnih in meščanskih") teoretikih rekonstruiranja kritike politične ekonomije. Nekakšen njihov skupni manifest - ne glede na siceršnjo heterogenost tega toka - bi utegnili najti v kratki razpravi H. G. Backhaus iz leta 1969: *Zur Dialektik der Wertform*.⁴⁰ Z izpostavitvijo problema *vrednostne forme* se ponovno navezujemo na tisti tok v novejših rekonstrukcijah kritike politične ekonomije, ki sicer izgleda prevladujoč in zadeva v prvi vrsti *metodološka* vprašanja teorije. Na tej stopnji recepcije že ni šlo več samo za novo branje Marxa, ki so ga posredovali njegovi Očrti; začetni impulz, ki so ga dali, se je začel postopoma razširjati na vso raznoličnost Marxovega *poznega* opusa sploh, ki pa je ob izgubi neke specifične senzibilnosti (ki jo je v neki historični dobi revitaliziralo spet ravno branje *zgodnjega* opusa, čeprav samo ni bilo dovolj temeljito) dolgo dobo ostajala nesprejeto. Interes raziskovanja se je s tem polagoma odmikal od navdušenja nad aktualno udarnimi formulacijami "zrelega" Marxa iz Očrtov, v katerih je bilo moč najti neposredno navezavo na filozofičnost zgodnjega Marxa. Vse manj so pritegovali pozornost kot nek *posamezen* spis, vse bolj pa kot iniciranje določenega *problema*. Skozi branje Očrtov se je vse bolj posredovalo neko novo branje vsega tistega, kar označuje naslov Marxovega *Kapitala*, pa je mnogo bolj heterogeno, kot izgleda na prvi pogled. To branje je v znatni meri posredovala diskusija o pozitivizmu, ki je pod vplivom delovanja frankfurtske šole še posebej široko zajela zahodnonemška šestdeseta leta. Razprave o filozofiji in znanosti pod vplivom tistih rezultatov, ki jih je dalo branje Očrtov, in ponoven močnejši interes za *kritiko* politične ekonomije sploh, tu ni bilo več težko preusmeriti k - v tem stoletju očitno močno zanemarjenemu - razmerju *filozofije in ekonomije* razmerju; v katerem "ravnodušnosti ekonomije do filozofije na drugi strani seveda ustreza ravnodušnost filozofije do ekonomije."⁴² Horizont se tudi tukaj nagiba od "kvantitativne" h "kvalitativni" strani

39. Ibid., str. 376.

40. Razprava je bila objavljena v zborniku *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1969, str. 128-152, ki ga je izdal A. Schmidt. - Obstaja tudi slovenski prevod R. Rihe, ki je bil objavljen v Časopisu za kritiko znanosti, št. 13-14, 1976, str. 103-128. Po navedbi paginacije po izvirniku bom v oklepaju navajal še paginacijo našega prevoda.

41. Backhaus, prim. ibid., str. 129 (104), opozarja na "problemsko slepoto interpretov", zaradi katere niti ne pomislijo na primerjalno študijo Marxovih štirih poglavitnih publiciranih variant analize vrednostne forme: *H kritiki* (1859), neposrednega izrastka dela na Očrtih, *Prve izdaje Kapitala*, njenega dodatka (1867) ter *druge izdaje Kapitala* (1873).

42. Tako se Backhaus izraža v enem izmed svojih novejših člankov; prim. *Nekaj pripomb k razmerju med ekonomijo in filozofijo* Vestnik IMŠ SAZU, št. 1-2, 1986, str. 39, in to sodbo navezuje na sodobno situacijo: "Marxovi Očrti so meščanskim ekonomistom v ZRN popolnoma neznani, tako za neomarksistične ekonomiste kakor za njihove neoricardovske kolege so knjiga s sedmimi pečati" (ibid.). Pripomniti velja, da to nikakor ne velja samo za ZRN.

"Kako naj razumemo dejstvo, da so nemški povojni filozofi pogosto obravnavali Marxove Pariške rokopise, nikoli pa se niso ubadali s povezavo ekonomsko teoretskih in filozofskih vprašanj v tem Marxovem delu - kakor da Marx v njem nikjer ni obravnaval teoremov Smitha, Saya, Ricarda, marveč zgolj dejstvo odtujitve in nekaj ezoteričnih problemov Heglove filozofije? Podobna vprašanja se postavljajo, brž ko se obremo k zahodnonemški sekundarni literaturi o Heglovi pravni filozofiji, ki še ni naredila niti koraka od prve Lukáševe obravnave razmerja med ekonomijo in Heglovo filozofijo. Vse prej velja ugotovitev, da je padla pod raven te prve zastavitve, saj bomo zaman iskali raziskavo o tem, kako sta klasike ekonomije recipirala na eni strani mladi Hegel in na drugi mladi Marx; gre za recepciji, ki sta v marsičem neprimerljivi med seboj." (Ibid., str. 40).

Marxove analize, in če je v neki splošni zavesti dolgo časa obstajalo trdno zasidrano prepričanje, da lahko v Marxovi "politični ekonomiji" filozofija nastopa le kot *moteči* faktor, zapiše zdaj Backhaus nasproti temu, da je bila v sekundarni literaturi h *Kapitalu* "teorija delovne vrednosti recipirana ali kritizirana samo v grobo poenostavljeni in pogosto povsem popačeni obliki."⁴³

Ni pa samo "problemska slepost interpretov" kriva za to pomanjkljivo recepcijo (ali kritiko): Marx sam nikjer ne zapušča nikakršne zaključene formulacije nauka o delovni vrednosti. V štirih objavljenih variantah rezultatov svojega raziskovanja smo celo pričali, da "dialektične implikacije problematike vrednostne forme vedno bolj bledijo", da jo Marx postopoma "kolikor mogoče popularizira": "Zato ostaja najpomembnejši desiderat raziskovanja Marxa, da se iz bolj ali manj fragmentarnih prikazov in številnih, v drugih delih raztresenih posamičnih opazk, **rekonstruira** celoto vrednostne teorije".⁴⁴ Če smo zgoraj Backhausov članek označili kot nekakšen manifest, potem to drži v toliko, kolikor so se po njem tudi dejansko začeli pojavljati mnogi poskusi takšne rekonstrukcije.

Te rekonstrukcije so v okviru obnovljenega interesa za koncept kritike politične ekonomije tako obsežne, da bi njihovo zasledovanje zahtevalo poseben naslov; tu bomo poskušali naznačiti le vlogo, ki so jo pri tem odigrali *Očrti*. Tudi v tem horizontu se izkaže neka njihova očitna prednost: glede na metamorfoze, ki jih je bil prikaz analize vrednostne forme - kot najbolj zapleten in teoretsko najbolj odločilen problem kritike politične ekonomije, ki ga v jedru niso zapopadli niti tisti avtorji, ki so v marksističnih diskusijah nasprotovali "ekonomizmu"⁴⁵ - deležen v Marxovih objavljenih variantah, so *Očrti* ravno s svojim *nastajajočim* značajem obvarovani pred zapleti, ki nastopijo z vprašanjem *načina prikaza*. Povsem v ospredju se pojavijo pri eni izmed prvih bolj znanih izpeljav takšne rekonstrukcije, pri Reicheltovi analizi "logične strukture pojma kapitala". Tu se z njimi kot s kontrastom *Kapitala* srečujemo že takoj v uvodu: "Kakor je moč iz *Kapitala* za silo še iznesti posamezne teoreme in diskutirati znotraj strokovnoznanstvenih horizontov, ne da bi se flagrantno prekršili zoper celotno koncepcijo, tako kaj takega pri *Očrtih* <...>, grobem osnutku *Kapitala*, ni več mogoče. Razločneje kot v *Kapitalu* se tu pokaže, da je 'težko razumljiv Heglov način izražanja' integralni sestavni del Marxove kritike. Prepletanje vsebine, ki jo na tradicionalen način vključuje ekonomska znanost, ter na Heglovo *Logiko* orientirane forme prikaza te vsebine, je tu tako tesno, da ni moč prav nič več obravnavati enega ločeno od drugega <...>. - Tako pripada prav grobem osnutku *Kapitala* **edinstven ključni položaj v družbeni znanosti**: iz njega je moč razvideti ne le, zakaj ne uspeva ekonomska teorija, temveč tudi, zakaj se velik del kritike, ki pristopa k Marxovemu delu, že vnaprej zavrača kot nezadosten, namreč kot kritika, ki dolguje prav stališču, ki ga je Marxova teorija ravno že preskočila."⁴⁶ Zdaj bo počasi že moč ugotavljati, da nimamo

43. H.G. Backhaus, *Zur Dialektik der Wertform*, n.n.m. 128 (103). - " 'Ekonomistična' interpretacija pa mora zgrešiti kritično intenco Marxove vrednostne teorije: iz 'kritike politične ekonomije' postane ena 'ekonomija' med mnogimi drugimi." (ibid.)

44. Ibid., str. 129 (104).

45. "Celo tisti avtorji, ki lahko zase trdijo, da so 'preštudirali in zapopadli vso Heglovo *Logiko*', ne pojasnijo, na kakšen način so temeljni pojmi vrednostne teorije dialektično strukturirani. Dialektična metoda se ne more omejit na to, da zgolj zveja pojave forme nazaj na bistvo. Pokazati mora tudi, zakaj privzame bistvo ravno to ali ono pojavno formo." (Ibid., str. 132 <106>). - Vodeči motiv Marxove analize vrednostne forme v *Kapitalu* je vprašanje, "zakaj privzame ta vsebina tisto formo". (Ibid., str. 131 <105>). Tega "stroka" ne zna vprašati, zato ne razume - in torej ne vpraša.

46. H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx*, Frankfurt, 1970, str. 15-16. - Prim. dalje: "Kritika politične ekonomije se razlikuje od vseh - tudi sedanjih - ekonomskih teoretskih tvorb s specifičnim zastavljanjem problema

več opravlja s tistim pristopom k metodološkim in fundamentalno teoretskim problemom Marxovega zrelega opusa, ki jih je - tudi na način nekakšnega manifesta - vseboval tolikokrat ponavljani Leninov aforizem o branju *Kapitala* skozi Heglovo *Logiko*. Že Rosdolsky je opozoril, da s pojavom *Očrtov* takšno branje za doumevanje labirintov Marxovega mišljenja ni več nujno potrebno, čeprav sam še ni šel čez dialektiko "bistva in pojava". Tukaj zdaj ta dialektika ne prehaja le k vprašanju *nujnih* pojavnih *form*, pač pa se - v tradiciji teoretskega spopada s pozitivizmom, ki ga je vodila kritična teorija družbe - obrača k "Erkenntniskritik" v polnem pomenu besede, tudi v pomenu (dialektične) kritike znanosti kot modela, ki ga je moč rekonstruirati iz Marxove kritike politične ekonomije. "Razmerje ekonomije in dialektike je v grobem osnutku, ki ga je Marx napisal izključno za samorazumevanje, tako tesno, da se 'ekonomska vsebina' ne da prav nič več ločiti od forme prikaza, tako da prav to delo postavlja pred branje skoraj nepremagljive težave, obenem pa s to formo prvič odpira dostop do pravega jedra Marxove kritike ekonomije in s tem tudi do logične strukture *Kapitala*."⁴⁷

Dejstvo, da Marxu v teoriji brez Hegla nikakor "ne gre", postavlja razumevanje njegovega "koketiranja" z velikim dialektikom kot nečesa povsem zunanjega pod vprašaj. Tudi v *Kapitalu* Heglova navzočnost še zdaleč ni le davek sentimentalnosti do mladostne duhovne avtoritete, ki bi jo bilo moč brez škode - ali celo v korist - eliminirati. Obratno, "med Marxovim pojmom kapitala in Heglovim pojmom duha obstaja nekakšna strukturalna identiteta"⁴⁸, ki pa seveda ne pomeni identitete teoretskih pozicij. Od takšne identitete je potrebno odšteti prav Marxovo refleksijo Heglove filozofske *sprevrjenosti*, ki pa je prav kot sprevrjenost dejanskih razmerij "v mislih" pomenila Marxu močnejšo osnovo kot katerikoli drugo "realistično slikanje dejstev": Heglov idealistični sistem ima ob izgradnji kritične družbene teorije prednost pred vsakim poprejšnjim materializmom prav zato, ker v sebi na sprevrjen način integrira dejansko sprevrjenost. "Heglov idealizem, ki trdi, da se ljudje pokoravajo oblasti pojma, je temu sprevrjenemu svetu mnogo bolj primeren kot vsaka nominalistična teorija, ki hoče obče akceptirati le kot subjektivno-pojmovno. Njegov idealizem je meščanska družba - kot ontologija."⁴⁹ Marxovega življenjskega dela pa ne le, da ne moremo razumeti brez pritegnitve Heglove filozofije, pač pa tudi brez tiste njene kritike, ki jo je Marx (zaradi "samorazumevanja") oblikoval še v svojem zgodnjem obdobju, ko se - ne nazadnje v neposredni bližini razdelave kategorije *ideologije* - postopno osvešča teoretskih konsekvenc kategorije *sprevrnitve*. Brez predpriprave, brez "obračuna s staro filozofsko vestjo", to je *staro* vestjo in ne smiselnostjo *filozofskega* spraševanja sploh, Marxova teoretska intervencija v politekonomsko vsebino ne bi bila možna. Tako je po Reicheltu geneza denarne forme iz strukture privatnega dela le "rešitev programa četrte

kaj se skriva - tako je moč Marxov nastavek povzeti v formi vprašanja - v samih kategorijah, v posebni vsebini ekonomskih formnih določil, torej v blagovni *formi*, denarni *formi*, kapitalski *formi*, *formi* profita, obresti, itd.? <...> Marxov nauk o ceni ne gre zapopasti kot teorijo cene v tradicionalnem smislu, pač pa se Marx ukvarja le z izpeljavo cenovne forme, forme, ki ima svoj logičen zaključek v *denarnih imenih*" (str. 16).

⁴⁷ Ibid., str. 75.

⁴⁸ Ibid., str. 76. - Reichelt opozarja na neko mesto iz *Jenaer Realphilosophie*, "kjer Hegel eksplicitno konstatira to identiteto strukture duha in strukture denarja" (ibid.).

⁴⁹ Ibid., str. 80. - "Hegel anticipira na filozofskem področju, kar Marx dešifira kot skrivnost meščanske družbe: sprevrnitev izhajajočega v neko prvo <...>. Predvsem v grobem osnutku *Kapitala* se pokaže, da ima kapital v Marxovem prikazu mnogo več skupnega s Heglovim absolutnim pojmom, kot bi bilo dopustno za znanost, ki se vede čvrsto materialistično." (Ibid., str. 77).

teze o Feuerbachu na ravni politične ekonomije.⁵⁰

Da dialektične metode Marx ni mogel neposredovano "prenesti" s Hegla na svoje področje, je znano celo slabšim bralcem njegovega dela. Hkrati pa spet ni bilo v načelu *teoretsko* nikoli težko pokazati, da Marxovo "obračanje Hegla na noge" ni niti slučajno kar v redukciji "absolutne ideje", oblastvenega "pojma", na "različne oblike gibajoče se materije" kot le dejanskega fetišizma dejavnosti nereflektirane ontologije reda. Tako kot za Marxa ni bilo osrednje vprašanje vrednostne forme v redukciji pojma na bistvo, pač pa v utemeljitvi in pojasnitvi, "zakaj privzame bistvo ravno to ali ono pojavno formo", tako se tudi preseganje idealistične dialektike ne more zadovoljiti s konstatiranjem "preobračanja" subjekta in predikata" ter filozofskih "namišljenih" sprevrnitev. Poseči mora v proces realnega sprevračanja in iz njega samega ne le pojasniti njegovo "filozofsko podvojitve", temveč tudi razviti specifično metodo v "svojski logiki svojskega predmeta" (MEW 1:296, MEID 1:115). Čeprav dialektične metode tako jasno Marx ni nikoli ekspliciral, lahko vendar predpostavimo, da z njo ne razume postopka, ki bi imel nadčasovno veljavo, pač pa mnogo prej metodo, ki je tako dobra ali slaba kot družba, ki ji odgovarja. Veljavo ima samo tam, kjer se obče uveljavlja na račun individualnega. Kot idealistična dialektika je filozofska podvojitve realne sprevrnitve; kot materialistične dialektika je **metoda na preklic, ki bo izginila s pogoji svoje eksistence**. Zato je zavajajoče predvsem, če govorimo o 'uporabi dialektične metode', ker to posreduje vtis, kot da gre za postopek, ki se ga je moč naučiti in ki ga je moč od zunaj prenesti na različne vsebine. Vsekakor Marx ni nikoli tako mislil; to zavajanje je najbrž mnogo prej izvedljivo iz našega današnjega načina gledanja, ki je bolj kot kdajkoli orientiran na **metodični ideal naravoslovnih znanosti**. Marx insistira na tem - in v tem se pokaže za pravega Heglovega učenca -, da o metodi, ločeni od vsebine, ni moč ničesar reči.⁵¹

Dialektična metoda kot "metoda na preklic" je torej konceptualno drugačna "metoda" kot njene, skozi (naravoslovno) pozitivno znanost - to miselno formulo gospodstva nad naravo, ki se šele v filozofski "aplikaciji" na zgodovino, kot smo ji recimo priča v dijamatu, prikaže kot miselna podvojitve realnega gospodstva, ki torej šele v svoji *ontološki* dopolnitvi pokaže svoje historično in socialno poreklo - razvite sorodnice. Ta metoda je "dialektika osvobajanja"; njeno pletivo je moč načeti ravno tam, kjer "mistificira obstoječe", pri "filozofski podvojitvi realne sprevrnitve". Od tedaj, ko to sprevrnitev reflektiramo, se to pletivo para skoraj samo, če nam le uspe zapopasti *skrivnosti forme*, v kateri so ljudje subsumirani objektivnosti svojih lastnih razmerij. "Po njegovem <Marxovem> razumevanju je lahko politična ekonomia le znanost, ki poskuša teoretsko predreti pri ljudeh samih producirano objektivnost in ki končno kulminira v njegovi lastni kritiki politične ekonomije, ki jo razume kot **odpravljajočo se znanost** in ki je le kot taka v stanju, da kapitalizem dejansko ustrezno zapopade. Metodično gledano je kapitalizem za Marxovo teorijo zaključena svetovna epoha, tudi ko se ta v dejanskosti nadaljuje."⁵² Torej: tem slabše za dejstva!

Nadaljevanje in konec v prihodnji številki

50. To trditev dolguje Reichelt kolegu Backhausu, kakor se nedvomno vidi iz njegovega *Zur Dialektik der Wertform* (kot zgoraj, str. 141/114-115); slovenski prevod tu prilagam dikciji preвода *Tez o Feuerbachu* iz MEID II): "Ricardo izhaja iz fakta ekonomske samoodtujitve, podvojitve produkta v vrednoto, v predstavljeno in dejansko reč.

Njegova teorija je v tem, da razreši vrednost v delo. Spregleda, da je treba poglavito še narediti. Dejstvo namreč, da se produkt odgne od samega sebe in se fiksira samostojno kraljestvo ekonomskih kategorij onstran zavesti, je razložljivo ravno le iz samoraztrganosti in oporekanja-sebi-samemu družbenega dela. To samo je treba torej najprej razumeti v njegovem protislovju in potem z odpravo protislovja praktično revolucionirati. Torej npr. potem, ko je delo odkrito kot skrivnost vrednosti, mora zdaj prvo samo biti teoretsko kritizirano in praktično preobrnjeno."

51. Ibid., str. 81.

52. Ibid., str. 265-266.

Neformalno nadzorovanje v lokalni skupnosti in soseski

JANEZ PEČAR*

Nulla societas in aeternum coitio est
Nobena tovarišija ni skupnost za večno

V prizadevanjih za uspešnejšim zatiranje odklonskosti, ne samo v pomenu odkrivanja, marveč tudi preprečevanja in obravnavanja, ko se že ve, komu je pomoč potrebna, svetovanje, zdravljenje in morda še tretman ali postpenalna skrb, se je v zadnjih dveh desetletjih *pozornost močno obrnila h (lokalni) skupnosti in poleg nje deloma tudi h soseski*. Od načrtovanja, urbanizma, revitalizacije naselij pa do nadzorovanja, so se zlasti pri zadnjem začeli ukvarjati z vprašanji, kako izboljšati sodelovanje ljudi v njej, kaj je mogoče napraviti pri lokalnem nadzorstvu, kako naj delujejo državne inštitucije v komuni itd. Še posebno je bilo pomembno usposabljanje vseh lokalnih virov za namene, ki so jih gojile posamezne predstave o tem, kaj sploh pričakovati od skupnosti. V tem smislu so se zbrali tako teoretiki kot praktiki in politiki zato, da bi "soseščino" ali "lokalno skupnost" bolj oživel in zlasti ljudem v njej ustvarili manj odtujeno, bolj prikladno in seveda tudi bolj učinkovito življenje ter delovanje bodisi formalnih bodisi neformalnih inštitucij. Prenekateri so v tem videli celo "čarobno formulo"¹ za reševanje vsakršnih težav, ki so se dotlej pokazale še posebej pereče. Deviantnost med njimi gotovo ni med zadnjimi, posebno v velikih mestih. Prenekaterim je bila že samo beseda skupnost "bogata v simbolični moči, tako da ni imela nobenega negativnega pomena"²

Prenekatera sodobna preučevanja so se vrnila k izhodiščem Durkeima, Webra, Marxa, Tonniesa, Simmla in drugih³ in iz te retrospekcije skušala priti do novih spoznanj, kakšno naj bi bilo življenje v lokalni skupnosti, koliko demokracije ji dopustiti, kakšne mehanizme ji dovoljevati, koliko naj vanjo vdira država, kako se v njej upirati osamljenosti, zapuščenosti, anomičnosti, kriminaliteti itd. Gotovo je, da so se v ta razmišljanja morali vključevati ne le socialni psihologi, sociologi, socialni psihiatri, ampak tudi načrtovalci mest, kriminologi, tja do policistov in ideologov družbene kontrole.

* Janez Pečar, dipl. pravnik, doktor znanosti, redni profesor za kriminologijo, Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti UEK v Ljubljani, Trg osvoboditve 11, 61000 Ljubljana.

¹ Kreissl, str. 269.

² Cohen, S., str. 117.

³ Glej Pusić, str. 11-26, Cohen, S., str. 118, in drugi.

Kaj sploh je skupnost (community) ni povsem jasno, saj je o njej najmanj 94 definicij⁴, kar pomeni, da v opredelitvi ni soglasja. Večina opredelitev zadeva družbo, družbene organizacije ali družbeno ureditev, osebne interakcije znotraj lokalnega institucionalnega sistema, kot nekaj, kar je samozadostno, enovito, kot geografsko lokacijo, v kateri ljudje živijo in dele skupno kulturo, do tega, da živijo iz oči v oči v določenih skupinah, so navezani na določen prostor, povezani med seboj, blizki, zaradi česar gre za neko družbeno organizacijo, skupino ljudi, ki jo povezujejo interesi itd.

Ključni za lokalno skupnost so zlasti: ljudje v prostoru, njihove skupne potrebe, skupne dejavnosti za zadovoljevanje potreb in dinamičnost, ki se razumeva z vidika procesov⁵.

Skupnosti se ločujejo na mestne in vaške.

Soseska pomeni majhno naseljeno območje, prebivalstvo na njem in razmerja med ljudmi⁶. Pri njej gre še za lastnosti primarnih skupin, ki so očitne v medsebojnem sodelovanju ljudi, za stike "face to face", prizadevanja za odpravljanje vsakdanjih težav, za vzajemno pomoč, medsebojno obiskovanje⁷ itd., ali preprosto, gre za razmeroma majhen družbeni in fizični prostor.

Pri obeh je v definicijah bolj ali manj poudarjeno razmerje s teritorialnostjo, določena stopnja organiziranosti in ljudje s svojimi odnosi in potrebami. *Raznovrstnost opredeljevanja gotovo ustvarja prenekatere konceptualne probleme*, ki niso zadovoljivo rešeni iz premnogih razlogov, ki zahtevajo razvijanje ustrežnejših teorij⁸, v katere se tu ne spuščamo, ker to presega naš namen.

Sestavek se ukvarja s skupnostjo in sosesko kot prostorskima enotama z ljudmi in njihovimi možnostmi za vedenjsko kontrolo vred. Kajti *"kontrola vedenja" je tako potreba skupnosti*, kot katerakoli druga. Vedenjska problematika v skupnosti nastaja predvsem v socialnih interakcijah, tako med posamezniki, kot med njimi in skupinami, ali med skupinami samimi. Od tod gotovo razlog za *"kontrola soseske ali skupnosti"*. Le-ta je toliko bolj v ospredju, kolikor bolj ljudje živijo za stalno na določenem območju, kolikor bolj so interakcije intenzivne in kolikor bolj so njihove medsebojne vezi skupne. S tem seveda ni rečeno, da zamisel o *"community control"* ni za rabo na kakšnih drugih področjih, gotovo pa je manj uspešna.

1. INTERESI IN POTREBE

Čeprav skupnost (ali morebiti še soseska) ni enakovredna *"organizacija"* (kolikor sploh lahko govorimo v tem smislu) skupini, zlasti ne primarni, daje vendarle veliko možnosti za pridobivanje izkušenj, izmenjavanje pogledov, ustvarjanje stikov (tudi iz oči v

⁴ Hillery, v navedbi Pusić, str. 11; A Dictionary of Social Sciences, str. 114, in drugi.

⁵ Glej Pusić, str. 19-25.

⁶ A Dictionary of Social Sciences, str. 464.

⁷ Glej: Rječnik sociologije i socialne psihologije, str. 293.

⁸ Bates/Bacon, str. 11.

oči) in priložnosti za izražanje misli in idej, tja do zadovoljevanja kakšnih skupnih potreb in interesov kulturne, vzgojne, zdravstvene, ekonomske in kakšne druge narave. Ljudje v ožji (lokalni) skupnosti lahko izražajo svoje ne le interese, ampak tudi vrednote, čeprav znatno manj na svoj način, kolikor bolj na splošno in družbeno, ki vanje prihajajo, hierarhično tudi od zgoraj in od strani, tako da nanje vplivajo dosti bolj številni, odprti in splošno družbeni procesi.

Težko je reči, ali je skupnost (community) v resnici postindustrijski družbi še lahko nadomestilo za družino (primerjaj stanje pri nas), ki "nudi zavetišče, varnost in vzgojo"⁹, seveda pa ji ne bi mogli odreči socializacijskih vlog in vplivov nasploh, ki jih ima na življenje v skupnosti, ne glede na to, ali gre za posameznika ali skupino, ali za fizične ali pravne osebe. To toliko bolj, če vzamemo v poštev čisto v določen namen organizirane dejavnosti, ki se v kontekstu kontrolizacije vedenja ukvarjajo z vprašanji, ki sodijo na področja kakršnegakoli obravnavanja odklonskosti, in neodvisno od tega, ali gre za državne, samoupravne ali zasebne dejavnike. In kolikor gre za kakršnokoli nadzorstveno delovanje, se danes še vedno razmišlja tudi o tem, ali skupnost (in soseska) omogoča obravnavanje deviantnosti in deviantov v njej (community treatment) zato, da ne bi bilo toliko ljudi prizadetih z obravnavanjem države in njenih mehanizmov.

Hkrati se skupnost in soseska pojavljata kot skoraj *nenadomestljivi priložnosti za preprečevanje deviantnosti*, da sploh ne omenjamo vseh možnosti, ki jih nudita za zastraševanje, obvladovanje, tja do odkrivanja pojavov, in to toliko bolj, ker se v skupnosti že pojavljajo državni mehanizmi, ki so posebej za to ustanovljeni. Le-tih seveda ne gre ločevati od njiju, ker delujejo v njej, vplivajo na njiju s svojimi socialnoprofilaktičnimi in drugimi ukrepi in sploh z njima ustvarjajo (čeprav ne povsod enako intenzivno) družbeno reakcijo zoper odklonskost. Za naše razmere tudi ne bi mogli reči, brez verificiranega primerjanja, ali se v tem smislu oblikuje ustrezni "community spirit"¹⁰ za skupnostno identiteto ali enotnost v pomenu stabilizacije skupnosti, skupnostne organiziranosti za odpravljanje razlogov za deviantnost in patološkost (v soseski, na ulici, v bloku itd.) in sploh za skupno moralnovrednostno naravnost, ki bi bila uporabna za primerne programe (npr. primerjaj varnostne načrte pri nas, političnovarnostno ocene itd.).

Od tod seveda tudi toliko zamisli o "v skupnosti zasnovanih institucijah"¹¹, ki naj bi nadomestile ali vzporedno delovale zlasti s splošnodržavnimi ustanovami in same ali skupaj z njimi prispevale h kakovosti življenja v skupnosti in soseski, tudi pri varovanju pred deviantnostjo ali pri njenem obravnavanju. Razmišljanja v tem kontekstu prinašajo tudi nove poglede o justici (ali pravičnosti) brez prava poleg tistega, kar v vsaki družbi omogoča pravosodje glede na njegovo urejenost in pristojnost. V (lokalno) skupnost in sosesko se zato obrača pozornost tudi v smislu kontrolizacije in ne le v *pomenu državnosti ampak tudi privatizacije*. Pri nas bi še posebej morali gojiti "samoupravnost" na tem področju, ki pa se je zaradi kriznih razmer umaknila agresivnim dejavnostim predvsem od državnih mehanizmov izvajanih nadzorstvenih pravil.

Pojave in procese v skupnosti in soseski glede na naš namen *obravnavajo teorije o socialni dezorganizaciji, o družbeni reakciji, teorije o kriminalu in drugem vedenju, pa organizacijske teorije, politološke teorije, teorije o družbenih gibanjih in druge zlasti*

⁹. Shoham, v navedbi Johnson, str. 103.

¹⁰. Kreissl, str. 275.

¹¹. Baskin, str. 99.

socializacijske¹², poleg seveda tistih, ki zadevajo samo "komuno" oziroma sosesko¹³. Zadnje zlasti vsebujejo poglede na gospodarski razvoj, dekoncentracijo oblasti, sodelovanje ljudi v skupnosti in na tovrstna lotevanja naravnana različna vprašanja, ki danes tarejo ljudi in njihovo življenje v relativno manjših geografskih enotah, nenazadnje tudi v smislu Tonniesovega razločevanja skupnosti na *Gemeinschaft* in *Gesellschaft*¹⁴. Skupnost mora seveda omogočati razne biološke, socialne, gospodarske, emocionalne in tudi varnostne potrebe ter sproščati interese posameznikov, naselja, mesta, regije, države, itd., nenazadnje tudi v pomenu kontrolizacije.

2. MEDOSEBNI ODNOSI

V lokalni skupnosti in soseski so v primerjavi s tesneje organiziranimi primarnimi (in nekaterimi sekundarnimi) skupinami dosti večji razločki zlasti v odnosih med ljudmi. Čeprav potekajo še vedno predvsem iz oči v oči (ali s "face to face contact"), pa so bolj diferencirani, hierarhizirani, različni po kulturni stopnji, odvisni od raznovrsti udeležbe in zagnanosti. Družbene vezi članov so odvisne od občutkov skupnosti in stanja reguliranih razmerij, kamor sodi tudi vplivnost vodij, od gostote osebnih stikov in njihove polivalentnosti (prijateljski, sosedski, internoskupinski odnosi itd.). Pomembno vlogo imajo *interesi in želje v skupnosti*, ki ključno vplivajo na razmerja med ljudmi, zaradi katerih se združujejo, so pa manj čustveni in bolj racionalni, še posebno kolikor gre za take potrebe, ki presegajo ravni ožjih skupin in odnosov in so odvisne od tega, kdo jih spodbuja v statusni hierarhiji, kako se je mogoče s temi željami emotivno identificirati in koliko posameznik čuti svojo pripadnost skupnosti.

Na medosebna razmerja v skupnosti (lokalni in v soseski) vplivajo dejavnosti, o katerih zahteve, predlogi ali soglasja prihajajo od oblasti. Ne dosti manj pomembne so različne ekonomske, vzgojnoizobraževalne dejavnosti in nenazadnje morebiti vrsta potreb, ki se odpirajo tudi v zadnjem času pri nas na Slovenskem. Vodstva skupnosti jih gotovo selekcionirajo in rešujejo skupaj z ljudmi na bolj ali manj demokratičen način, odvisno seveda od prenekaterih okoliščin, ki jih omogoča bolj ali manj harmonična ali njej nasprotna ureditev. Verjetno pa nobena skupnost s soseskami *ni nikoli tako homogena, da bi bili objektivni in subjektivni interesi tako skladni*, da ne bi povzročali konfliktov, navsezadnje tudi ni dosti rešitev, ki bi bile odvisne samo od lokalnih elit ali mehanizmov na tej ravni. Od tod zopet potrebe po selekciji spremembe in rešitev, ki nujno pripeljejo skupnost do tega, da se ukvarja z vzgojo in propagando, četudi s politično in njej podobno.

To pomeni, da potekajo v skupnosti intenzivne interakcije ali recipročna vplivanja na dejavnosti, med posameznimi osebami in skupinami navadno posredovane s komunikacijami¹⁵, kar socialnopsihološko sodi v takoimenovani simbolični interakcionizem, ki vsebuje "konkretnost, zasebnost, ustvarjalnost in transcendentnost"¹⁶.

¹² Glej Miller/Ohlin, str. 119-144.

¹³ Glej npr. Poplin, str. 63, 103-105, 116, 117, 143-146 itd.

¹⁴ Glej o tem Poplin, str. 116.

¹⁵ A Dictionary of Social Sciences, str. 657.

¹⁶ Lichman, str. 80.

V preučevanju skupnosti in soseske zlasti ne zanemarjajo *prijateljskih skupin*, ki se oblikujejo po prostorskih značilnostih. Kajti prostor in nagnjenost k prostorski vplivata na učinkovitost in pogostnost stikov, na komunikacije in oblikovanje skupin, čeravno se ljudje zblížujejo še zaradi podobnosti interesov in vrednost, posameznih nagnjenosti in celo zaradi otrok¹⁷ ali pripadnosti (tudi politične, etične, poklicne itd.).

Za lokalno skupnost se kažejo kot zelo pomembna krajevna prostovoljna društva ali združenja, ki prispevajo k družbeni integraciji s povezovanjem ljudi, morda različnih vrst in statusov. Takšane organizacije prenekaterim članom omogočajo premagovati strah, osamljenost, izdvojenost, izoliranost in hkrati dvigujejo raven t.i. demokracije v skupnosti ali soseski.

Ruralne, ne pa toliko urbane skupnosti, navadno motijo "prišleki" s svojimi živlenskimi navadami, osebnostnimi značilnostmi in drugimi posebnostmi, odvisnimi tudi od položaja, poklica, načinov vedenja in razmerij z drugimi. Često ustvarjajo probleme, ki jih dotlej ni bilo, ali vsaj motijo že uvedeno sožitje v "komunalni strukturi" odnosov.

Od tod tudi potrebe po preučevanju medosebnega vedenja, ki je v socialni psihologiji privedlo do spoznavanja različnih tipov mehanizmov in refleksij. Nekateri so razvrščeni tudi na samo dveh oseh skrajnosti, kot sta gospodovalnost - podredljivost in ljubezen - sovraštvo, glede na njuna pozitivna in negativna predznaka¹⁸.

Medosebni odnosi v skupnosti (soseski) so gotovo marsikdaj konfliktni in zahtevajo posredovanje, reševanje in spreminjanje. Zato pa je potrebno dobro poznati razmere, ljudi in njihove cilje oziroma interese. Potrebni so tudi primerni posredovalci in pripravljenost strank za vzajemno izmenjavo informacij, kajti sicer je treba spore reševati s prisilo, s pomočjo države in brez prostovoljnosti in razumevanja ljudi v skupnosti, kar je neugodno. Zato pa so potrebni modeli inštitucij skupnosti za vpletanje, z vsklajevanjem, prepričevanjem in še z marsičem.

3. INSTRUMENTALIZACIJA VEDENJSKIH PRAVIL IN NADZORSTVA

V skupnosti vključno s sosesko so vedenjska pravila v marsičem (zlasti ko upoštevamo naše razmere) že bolj ali manj intrumentalizirana in tudi nadzorovanje v nekem smislu institucionalizirano, čeprav še vedno prevladujejo nesformalizirane in nejuridične oblike. Kolikor gre za instrumentalizacijo vedenjskih pravil, le-te predvsem sledijo normam, ki so po svoji hierarhični stopnji višje od lokalne skupnosti in glede na to seveda pogosto tudi formalizirane. Toda na nižjih ravneh vendarle pomenijo vzorce vedenja, s katerimi pa se tu ne ukvarjamo, ker za naše razmišljanje to ni ključno, čeprav so *vedenjska pravila del nadzorstvene ureditve*, in ker se ne ukvarjamo z možnostmi kontrolizacije "od zgoraj", čeprav tudi to ni nepomembno vprašanje, saj gre navsezadnje za celovitost problematike vplivanja na ljudi. Zato v tem kontekstu ni malo pisanja o komunalnih normah, o normativnem konsenzu v lokalnih skupnostih, o moči lokalnih skupnosti, o pluralističnih interesih v soseski in nenazadnje o decentralizaciji družbenih vlog, ki prehajajo čedalje bolj na ramena lokalnih dejavnikov. Gotovo so to pomembna vprašanja spričo *razločkov med dejanskimi in normativnimi potrebami*, ki lahko ustvarjajo, če ne kaj drugega, vsaj občutke

¹⁷ Glej Athanasion/Yoshika, str. 43, 44, in 48.

¹⁸ Glej npr. Leary v navodbi Hare, str. 71

dezorganizacije skupnosti in soseske, še posebej, če se nekateri posamezniki (ali skupine) čutijo v vlogi določevalcev norm, drugi pa predvsem v pozicijah, ki jim morajo slediti z izvajanjem. In glede na to, da v soseski in skupnosti marsikaj lahko nastaja kot neformalna oblast, jo je včasih mogoče obravnati kot pravičnost ali justico za revne (npr. v slovenskih razmerah delovanje poravnalnih svetov).

Na zahodu je lokalna skupnost v marsičem postala *sinonim za urejanje prenekaterih procesov*, od decentralizacije, diversion, dekarcerizacije in tretmana v lokalni skupnosti, tja do "community control" in še marsičesa, zaradi česar se je ideologija skupnosti razširila zunaj ožjega pomena¹⁹. V njej so videli različne možnosti za deinstitucionalizacijo, vključno z "antiinstitucionalnosentimentalnostjo"²⁰, s katero so želeli veliko reči prepustiti ljudem, od zdravljenja, svetovanja, prehranjevanja, do tega, da bi radi vključevali v skupnost probleme potepuhov, beračev, zasvojencev, pa zapuščenih, odvisnih, zlorabljenih, izkoriščenih itd. ter uvajali dejavnosti, ki sodijo v problematiko azilov, bolnišnic, zaporov, poboljševalnih domov itd. Mariskje so morali spoznati, da so se ušteli, ker so morali za vse to, tako ali drugače, bolj ali manj znova institucionalizirano poskrbeti v lokalni skupnosti. Pripraviti je bilo treba veliko manjših programov, v katere so se vključevala sodišča in sploh nadzorstvene institucije tja do podjetij, ki so želela na nižjih ravneh s svojo avtoriteto uravnavati družbeno življenje²¹ in se hkrati ukvarjati z brezposelnimi, zdomci, devianti, odpuščenimi iz zaporov in sploh s "kontrolne potrebni". To seveda pomeni, da morajo *lokalne institucije postajati "reaktivne organizacije"* in s svojimi posredovanji vplivati na posameznike s "problematičnimi dispozicijami".

Najbrž te vloge res postavljajo probleme pred skupnosti, ki naj bi se bolj ukvarjale z obravnavanjem ljudi in pojavov, katerih ne morejo obvladovati, saj je današnje življenje v urbaniziranih naseljih dosti bolj zapleteno in dinamično, kot bi želeli. Kajti družbeni procesi vedno rojevajo najrazličnejše družbene probleme in bolj ko se institucije vpletajo v življenje posameznikov na nižjih ravneh, bolj le-ti čutijo njihova prizadevanja kot izražanje moči²². Čeprav razmerja med ljudmi v lokalni skupnosti in soseski pogosto potekajo kot *navade, običaji, tradicije itd., ki so verjetno tudi najbolj združujoča sila*, je vendarle res, da to za "kontrolno ni dovolj. Današnja družba prav zato vgrajuje v skupnost še druge funkcije, zaradi česar posebno zavzeto obravnavajo "funkcionalno lotevanje"²³, zlasti lokalne skupnosti.

Lokalna skupnost ali soseska, v kateri se prebivalci lahko počutijo različno osamljeni, odtujeni, dezorganizirani, anomični itd., je zato na nižjih ravneh družbene organizacije pomembna stopnja za ustanavljanje in združevanje družbenih interakcij in integracij, kljub možnim nasprotnim procesom, ki v njej lahko nastajajo zlasti tam, kjer so še pred neugodnimi vplivi od zunaj (kar zlasti velja za jugoslovanske razmere). Zato skupnost prevzema prenekate naloge za *nevtralizacijo ali zmanjševanje vplivov*, ali za boljše nadzorovanje in vedenjsko posredovanje. Pripisujejo ji tudi vlogo vmesnega člena med družino in družbo²⁴, ki *neformalno kontrolizacijo (polagoma) spreminja v formalizirano*. To pa od nje zahteva določeno instrumentalizacijo, institucionalizacijo in formalizacijo

19. Glej Cohen, S., str. 116.

20. Beck, v navedbi prav tam, str. 120.

21. Baskin, str. 103.

22. Glej Baker, str. 242.

23. Poplin, str. 164.

24. Glej Johnson, E. H., str. 105.

vedenja ljudi in njihovega nadzorovanja. Koliko je v tem uspešna, je gotovo odvisno od solidarnosti članov skupnosti in njihovih potreb po kohezivnosti, učenju, posnemanju javnega mnjenja in predvsem od njihovih potreb ter interesov.

4. PRITISKI NA (LOKALNO) SKUPNOST

Glede na to, da imajo kriminološke študije o skupnosti v marsičem ekološke tradicije, potem ko so začeli v Chicagu s preučevanjem delinkventnosti in njene porazdeljenosti v prostoru, so se kasneje močno obrnile k urbanizmu in problematiki, ki se povezuje z njim, zlasti v velikih mestih. Seveda so se nato nagnile k upoštevanju socioloških in drugih spoznanj, kajti ekologija v družboslovju ni nikoli zadovoljivo pojasnjevala etioloških vprašanj odklonskosti. To pa je k ekološkim razsežnostim dodalo številne poglede iz preučevanja demografskih, kulturnih, etničnih, gospodarskih in celo verskih problemov. Saj se je nenazadnje pokazalo, da so *posamezni predeli mest različno obremenjeni s kriminalnostjo* tudi zaradi kulturnih, verskih, rasnih, nacionalnih in drugih posebnosti.

Usodno povezani z lokalno skupnostjo so se pokazali zlasti procesi urbanizacije, industrializacije in birokratizacije²⁵, ki so privedli do uveljavljanja bolj skupnih vrednot, tja do nastajanja neformalnih inštitucij in organizacij, novih kontrolnih mehanizmov, do intenzivnejšega poseganja države v skupnosti itd. Vse to pa je dosti bolj negativno učinkovalo (in učinkuje) na življenje v skupnosti in soseski, vpliva na zasebnost razmerij med ljudmi, vdira v njihovo intimnejše življenje, posamezni pojavi ustvarjajo razloge za državne intervencije in nenazadnje, *država sili (ali pa tudi ne) ljudi v skupnosti, da se združujejo zaradi vzdrževanja svoje varnosti*, ali pa ji pomagajo pri tem z najraličnejšimi dejavnostmi.

Zelo zgodaj so spoznali, da razpadanje družinskih vezi ali dezorganizacija, mobilnost prebivalstva in zlasti nizki gospodarski položaj oziroma življenjski standard močno prizadevajo življenje v skupnosti in ustvarjajo razloge za *upadanje uspešnosti neformalnega nadzorstvenega omrežja*, ki ga predstavljajo družina, soseska, prijatelji, šola, različne skupnosti tja do religije. Revščina in migracije so se pokazale ključne za normalizirano življenje v skupnosti, kajti oboje vodi do različnosti prebivalcev, pospešuje razpadanje dotedanjih vrednot, omogoča nazadovanje neformalnega nadzorstva. "Prišleki" največkrat ne delujejo integrativno, ne s svojim vedenjem, ne z življenjskim stilom, navadami in običaji in ne s svojimi etnopsihološkimi posebnostmi. In kot pravi Fischer: "Vplivi urbanizma so posebni, dogaja se odtujevanje v javnem življenju, manj je pomoči, več konfliktov..."²⁶. Zasebnost se iz skupnosti in soseske seli v male primarne skupine in če obstaja v sekundarnih, je močno okrmjena in potisnjena v kakšno posebno področje, kjer posamezniki še namenjajo svojo pozornost drugim in to morda zelo selektivno in premišljeno, pogosto odvisno tudi od *družbenopolitične ureditve, ki čestokrat vzpodbuja različne oblike kontrolizacije*. Le-ta neredko, kljub morebitnim dobrim namenom, ustvarja občutke neugodnosti in totalne kontrolizacije, ki morda s pretiranostjo spominja na Orwellovo 1984. In četudi to ni resničnost, povzročeno vzdušje ustvarja nasprotno učinke od pričakovanih. Kajti če je varnost posameznika ob koncu drugega tisočletja nove dobe

²⁵ Sampson, v *Positive Criminology*, str. 103.

²⁶ Fischer, v navedbi Sampson v *Positive Criminology*, str. 111.

prenekatero drugo, potem ta vrednota ne sme biti dosežena z vdiranjem v zasebnost, ki je prav tako pomembna enakovredna vrednota. To bi seveda pomenilo, da *eno vrednoto dosegamo z zlorabljanjem druge in sploh ne manj vredne*, ali tako, da bi lahko včasih dejali, da smo dali več za manj, ali dobili malo, žrtvovali pa veliko.

Ta vprašanja se gotovo sprožajo v zvezi s skupnostjo, življenjem v njej, procesi v njej, torej tam kjer se posameznik iz primarne skupine vključuje preko sekundarne (soseske) v širšo družbeno skupnost (komuno) na nižji ravni. Ali je to potemtakem "*zero sum*" konflikt, v katerem morda dobiš prav toliko, kot zgubiš, ali kjer nekateri nekaj dosežejo, drugi pa isto zapravijo in imajo vsi skupaj v povprečju toliko kot prej?

Heterogene in neintegrirane skupnosti potrebujejo več posredovanja, nenazadnje tudi kontrolnega. V njih gre za kumulacijo najrazličnejših vplivov, ki zadevajo ne le državne posege, marveč tudi veliko prostovoljnih socialnih akcij, samoorganiziranja, zbliževanja starih prebivalcev z novimi, reševanja problemov, ki izhajajo iz različnosti ljudi, pa tudi reagiranja od drugod in izven.

Sterilnost skupnosti je eno ključnih vprašanj, ki se ji pridružujejo še možnost identificiranja, tolerantnost, potrebe po obvladovanju precejšnjega dela skupnih vprašanj, reševanje skupnih problemov (primerjaj Kosovo) itd. Od tod seveda ni daleč spoznanje, da obravnavanje prenekaterih zadev v (lokalni) skupnosti hkrati zadeva tudi politične akcije in razna družbena gibanja.

5. MANIFESTNOST MOTENJ

Skupnost (lokalna) je ne glede na to, kako jo opredeljujemo, priložnost za najrazličnejše *pojave dezorganizacije in dezintegracije*, kolikor nanjo gledamo predvsem z negativne plati. Morda je tudi zato toliko zanimanja zanjo, kajti če se v družbi sploh kaj dogaja, potem se dogaja v lokalni skupnosti (in v prav določeni soseski). Posamezne skupnosti so največkrat tudi odgovorne za probleme, ki jih tarejo, čeprav le-ti prihajajo z ljudmi od drugod. Kontrolizacija v skupnosti, ki nas zanima v tem pisanju, pa zadeva predvsem ljudi (in ne stvari).

Z *dezorganizacijo* razumemo navadno degenerativne in neusklajene procese v delovanju družbene skupnosti, razpoko v družbeni organizaciji oziroma rahljanje ali prekinitve vzorcev družbenih razmerij, pa tudi upadanje sposobnosti kontrole in zmanjševanje njenega vpliva na veljavna pravila, ki naj bi jih upoštevali posamezniki in skupine. Popolna dezorganizacija pomeni razpad sistema²⁷. Marsikdaj pa se dezorganizacija razume kot stanje, v katerem je treba nekaj spremeniti, spremembe pa lahko pomenijo razvoj in napredek. In ker ni organizacije brez dezorganizacije, kajti težko bi rekli, da je neka organizacija popolna, potem dezorganizacija (tudi skupnosti) vendarle ni tako brezupno stanje.

Pojave dezorganizacije pogosto pojasnjujejo tudi z *dezintegracijo*. Le-ta podobno razlaga izgubo organizacije, sistema ali enotnosti. Pomeni razpadanje družbene skupine ali cele družbe, ali dezorganizacijo družbenih ustanov, ki ne delujejo med seboj vsklajeno ali pa postajajo posamezni njeni deli žarišče družbene dezintegracije oziroma nasprotje med posameznikom in družbenimi skupinami. Dezintegracija pomeni nasprotno procese od

²⁷ Glej Riječnik sociologije i socialne psihologije, str. 100 in 118; A Dictionary of Social Sciences, str. 653.

povezovanja, spajanja, združevanja posameznih virov v celoto. Skratka, pri družbeni dezintegraciji gre za razkrajanje ali konfliktnost v skupnih družbenih vrednotah, organizacijah, inštitucijah, normah in občutkih skupnih interesov.

V kriminologiji pojem dezintegracije pogosto pomeni odstopanje od norm, neupoštevanje institucionalnega vedenja, spopadanje s skupinskimi pravili. Zato je blizu izrazuanomija.

Pri obeh opredelitvah se srečujemo z dezintegracijo ali dezorganizacijo posameznika, družine, skupine, sloja ali kar celotne družbe²⁸.

V lokalni skupnosti (ali soseski) pogosto nastaja *socialno vzdušje*, ki ustvarja nemoč ljudi in človeško frustriranost, segregacijo in alienacijo, kulturno dezorganizacijo in sekularizacijo, (nacionalne) konflikte, izrazit individualizem na eni in razloge za množično viktimiteto na drugi strani, socialni nered in stigmatizacijo kot družbeno rekacijo, strah in agresijo, demoralizacijo in dezorientacijo, diferenciacije različnih vrst, zgubljanje kontrole itd., pri čemer ugotovljena *manifestnost motenj* tako po vsebini kot po obliki *nastaja na najrazličnejših področjih*.

Odrasli navadno nadzorujejo mlade in tujce, ki prihajajo v skupnost, pogosto se zgražajo nad vedenjem drugih, počenjajo pa isto. V skupnosti je iskati povzročitelja odklonskega vedenja, ki ga delijo na več skupin²⁹, odvisno od tega, kako ga obravnavati. Pogosto primerno ne le teži, ampak tudi po interesu in "subjektivni lestvici vrednosti"³⁰ deviantov, kar je gotovo najbolj neustrezno, kar se lahko dogaja. Od tod v skupnosti različni kompromisi, ne le v vrednotenju, marveč tudi v reagiranju in posledicah, ne le v "community control", ampak tudi v "community treatment", kolikor se za naše razmere družbene samozaščitnosti in "varnostnopolitičnega načrtovanja" sploh lahko spuščamo v to problematiko s te plati, ko neredko "težo konflikta določa obseg interesa, kajti več ko je interesentov na vsaki strani v spopadu, težji je konflikt"³¹.

V skupnosti torej ni malo problemov, ki jih gre ocenjevati glede na to, *kaj ogrožajo*, ali družbeni red ali osebno integriteto ali premoženje (zasebno - družbeno), ali ustvarjajo strah itd., tja do vrednotenja vsega tistega, kar se upira manifestnosti motenj, bodisi da je to samoupravna skupnost ali sila države (primerjaj pojem "statism" za vpletanje države v lokalno skupnost, kar bi po naše pojmovali kot "državnost" in njeno vdiranje v samoupravnost). Intervencije v skupnosti so zelo različne, pogosto odvisne od nje same, še večkrat pa od države - zgoraj, kar pogosto vzbuja vtis, da je "skupnost" fikcija in so to različni poskusi oblikovanja "komunalnega duha"³², ki naj pomagajo družbi (državi) vzdrževati izgubljeno socialno situacijo, so delo zaman, kajti skupnost je čedalje bolj "offensible space"³³, namesto da bi bila "defensible space".

28. Glej Sociološki leksikon, str. 90; Riječnik psihologije i socialne psihologije, str. 100, 244; Obuhvatni riječnik psiholoških i psihoanalitičkih pojmova, str. 80 itd.

29. Glej Miller/Ohlin, str. 106.

30. Pusić, str. 125.

31. Prav tam, str. 126.

32. Kreissl, str. 270.

33. Fagan/Schwartz, str. 693.

6. "KONTROLIZACIJA" V SKUPNOSTI (IN SOSESKI)

Prevladuje spoznanje, da je izmed vseh vrst "kontrolizacije" še vedno *najbolj uspešno neformalnonadzorovanje*, ki ga zlasti predstavljajo neformalne skupine, in da so izmed vseh sredstev še vedno najbolj učinkoviti običaji, tradicije, navade itd., nastali v katerihkoli družbenih strukturah. Ti kontrolni mehanizmi delujejo tudi v (lokalni) skupnosti in v sosesčini in njuni *"kontrolizacije"* pomenijo "oči skupnosti" (eyes of community)³⁴, kot to radi poudarjajo v zahodni, predvsem severnoameriški kriminologiji. Hkrati prenekatera nadzorstvena posredovanja v skupnosti in soseski med skupaj živečimi in poznanimi ljudmi, ki imajo pogosto med seboj stalne stike in morebiti še prijateljska razmerja, pomenijo t.i. "non confrontational style of social control"³⁵, kar je vsekakor odvisno od prenekaterih okoliščin, ki dopuščajo neuradno vpletanje v konflikte, pomirjanje in posredovanje, tolerantnost, reševanje problemov z razumevanjem in opozarjanjem, grožnjo ali kritiko ali kot sporočilo prizadetim in raznim organom.

Gotovo je, da ljudje med seboj prenekatera *vedenjska vprašanja* lahko *rešujejo brez posredovanja države*, še posebno, če gre za družbeno manj nevarne pojave ali za dogodke, odvisne od posameznikove osebnosti in njegovega gledanja na lastno družinsko skupnost, ali za kakšno drugi prizadetost in ogroženost. Lokalna skupnost in soseska sta zato raven, ki sta lahko v pomenu sporočanja dogodkov in prijavljanja ljudi dokaj selektivni in diskrecionarni, seveda odvisno od prenekaterih okoliščin, kot so: razširjenost, obseg in nevarnost deviantnosti, razmerja med prebivalstvom, strah pred tujci, zaupanje v kazensko pravosodje s policijo, smisel za preprečevanje, sposobnost in zmogljivost odraslih za nadzorovanje mladih tudi z različnimi protektivnimi intervencijami, splošno spoštovanje norm, količina in narava deviantnosti, ki jo v določenem prostoru povzročajo nečlani skupnosti (ali soseske), ki prihajajo od drugod, gostota socialnih interakcij med ljudmi in sploh sodelovanje ljudi v skupnosti.

Dometa "kontrolizacije" v skupnosti je vedno odvisen od obveščenosti o "grožnji", ki jo pomeni vedenjska odklonskost. V skupnosti nikoli ne gre samo za avtohtono prebivalstvo, marveč tudi za druge skupine, ki jih predstavljajo poslovneži, krajevni uradniki, svetovalne in pomagalne organizacije, prostovoljne inštitucije, tja do legitimnih predstavnikov (državne) represije, ki jih ne gre izločevati iz skupnosti, saj žive v njej in delajo zanjo, vanjo so vključeni le, da najpogosteje *predstavljajo drugačnemehanizmedružbene kontrolizacije*.

Ideologija o nadzorstvu v skupnosti (community control)³⁶ se predvsem opira na različne prostovoljne organizacije ali lokalne skupine, ki nadzorovanja ne opravljajo kot ključne dejavnosti, marveč kot stransko, kot nasledek nečesa drugega, zaradi česar sploh so in imajo kak pomen. Zanje je ključno, da vzdržujejo *obojne in ne le enostranske komunikacije*. Kajti "visoka stopnja stikov, naraščajoča raven izobraževanja in poklicna mobilnost razširjajo stopnjo, na kateri posameznik deluje in se uravnava k višji ravni družbene organizacije".³⁷ Prav to pogrešamo pri nas pri socializaciji s samozaščitnostjo, ki je s politizacijo bolj odtujena kot sprejeta med ljudi, ki sicer morajo v velikem številu delovati npr. v "narodni zaščiti", pa to pretežno opravljajo kot od države in njenih mehanizmov vsiljeno nalogo, dosti manj pa kot odgovorno dolžnost v skupnosti ali

34. Sampson, v *Positive Criminology*, str. 108.

35. Baumgartner, v navodbi Kreissl, str. 279.

36. Taub et al., str. 433.

37. Prav tam, str. 438.

soseski, ki je najprej v korist njim samim. Z njo je morebiti zasebno življenje v skupnosti še bolj uravnano in odvisno od dejavnikov izven in iznad lokalne skupnosti.

Z institucionalizacijo "kontrolizacije" je le-ta v lokalni skupnosti čedalje bolj urejena, čeravno zgodovinski procesi potrjujejo, da formalno *nepisano in prostovoljnostjo sprejeto nadzorovanje ne bo prišlo iz prakse*, kajti za nevtralizacijo odklonskega vedenja, za njegovo nezbirokratizirano, hitro in ceneno obravnavanje, za reševanje vprašanj, ki so poleg nadzorstvenega še kakšnega drugega pomena itd., je *neformalna "kontrolizacija" še vedno najprikladnejša*, čeravno tudi "komuni" vsiljujejo različne oblike bolj ali manj sformaliziranega nadzorovanja, bodisi s paradržavnimi bodisi s paraprofesionalnimi inštitucijami na področju vzgoje in izobraževanja, socialnega dela, delovnega mesta, zdravstva in nenazadnje preprečevanja in poboljšavanja deviantnosti. Zato (lokalne) skupnosti ne začenjajo imenovati kar tako zaman "vedenjskost rojevajoči sistem" (behavior generating system)³⁸. V tem kontekstu pa v skupnosti razločujemo avtoritativne od neavtoritativnih inštitucij. Nekatere med njimi so le izpostave višjih središč³⁹, kar vzbuja dileme okrog "psihološkega smisla skupnosti"⁴⁰.

7. VRSTE NADZORSTVENEGA DELOVANJA V SKUPNOSTI

Lokalna skupnost je raven družbene organiziranosti, kjer nadzorovanje poteka difuzno, torej po več tirih ali bolje povedano z več različnimi mehanizmi, lahko bi rekli tudi disperzno. Za razliko od drugod, imamo pri nas še nekatere inštitucije samoupravne kontrolizacije, ki s posameznimi mehanizmi (poravnanli svet, organizacije samozaščitnosti, organi narodne zaščite, institucije za SLO in DS itd.) dopolnjujejo tradicionalne dejavnike formalne in neformalne kontrole v skupnosti. To seveda pomeni, da se *trihotomija kontrolne ureditve v Jugoslaviji* vsaj formalno (če že ne dejansko) začne v (lokalni) krajevni skupnosti. In če sta državno in samoupravno nadzorovanje sformalizirana in potekata po vnaprej predvidenih pravilih in predvsem proceduralno, je neformalno nadzorstvo v skupnosti predvsem nesformalizirano.

Država posega v lokalno skupnost, poleg vsega drugega, zlasti z dejavnostmi policije. Patrolman, opazovalec, pozornik, obhodnik, tja do informanta, informatorja ali agenta so inštituti policijskega obvladovanja terena, znani že od nekdaj. Infiltracija v sumljive skupine omogoča dodatne informacije s področij, ki so manj dostopna. *Vloga policije v skupnosti* se poudarja tudi iz drugih izhodišč. Policija naj bi bila vedno bolj vpletena v prewencijo, čedalje bolj negujejo t. i. policijske odnose z javnostjo, policija naj bi bila bolj integrirana v lokalno skupnost z različnimi načini in oblikami njenih razmerij z ljudmi, ki jih zlasti vsebuje zamisel "Community Oriented Police Enforcement". Drugi kontrolni mehanizmi pravosodne narave nimajo v skupnosti svojih ekspozitur. Le inšpekcije različnih vrst v glavnem dopolnjujejo podobo v neposredni kontrolni organizaciji države v skupnosti tudi iz drugih izhodišč.

Jugoslovanska komuna je s svojo urejenostjo gotovo prinesla nove razsežnosti in ne nazadnje tudi obilno prakso. Toda *problem "samoupravne kontrolizacije"* je še vedno

38. Miller/Ohlin, str. 103.

39. Glej Pusić, str. 113.

40. Sarason, str. 268.

najmanj teoretično obdelan, čeravno se prenekateri ideologizirani, spolitizirani in ne nazadnje ponekod dokaj zbirokratizirani mehanizmi z različno uspešnostjo trudijo vzdrževati določene sile za kontrolnopreventivne in varnostnopolitične namene. Zato vsklajujejo in vodijo dejavnosti, ki so koristne za počutje ljudi, od civilne zaščite, požarnega varstva, narodne zaščite in sploh institucionalizirane samozaščite, da oblik drugačnega združevanja lokalnih dejavnikov, ki so pomembni za uravnavanje procesov v želeni smeri. Kolikor so bili uspešni v individualnih in naprej predvidenih akcijah, pa so v celoti zatajili pri drugih večjih in globalnih, na kar nas opozarjajo vse oblike kriz, ki jih imamo. Le-te imajo gotovo svoje zametke v soseski in v lokalni skupnosti tja do najvišjih dejavnikov oblasti in politike.

Zaradi splošne neuspešnosti sformalizirane kontrolizacije prihaja do čedalje večjega nezaupanja vanjo. Zato se povsod po svetu obračajo z *naraščajočim pričakovanjem k neformalnim kontrolnim dejavnostim tudi v lokalni skupnosti*. To "neformalno kontrolno omrežje", kot ga imenujejo, želijo usposablјati za razne dejavnosti, ki bi čimprej monopolizirale prisilo, pač pa omogočale različne svetovalne in pomagalne službe za otroke, za starše, za pretepane žene in posiljene ženske, za medsebojno pomoč alkoholikov in narkomanov, za zdravljenje raznih bolezni, do tretmanov z obsojenci na prostosti, mimo inštitucije "diversion" in raznih oblik ravnanja z devianti na prostosti, ki imajo poleg drugih tudi ta namen, da bi posamezne družbe imele čimmanj ljudi v zaporih. Nasploh pa dobiva velik poudarek t.i. "Community based correction".

Večino videnjših dejavnosti v lokalni skupnosti in soseski navadno opravljajo v fazi "post delictum", za kar imajo zasluge tudi službe izven in nad njimi. Toda, *ključno vlogo skupnosti je videti v preprečevanju deviantnosti*, to je v dejavnosti "ante delictum". Čeravno se skupnost ukvarja tudi s temi opravili v najrazličnejših oblikah opazovanja, pregledovanja, obveščanja, sporočanja, opozarjanja, tja do prijavljanja in celo neposrednega ukrepanja (primerjaj pri nas dejavnosti narodne zaščite, Neighbourhood watch v ZDA, vloga družinikov v SZ itd.), so posledice dvomljive glede na neotipljivost uspešnosti in naraščanja odklonskosti povsod po svetu. Zato imata neformalna kontrola soseske in lokalne skupnosti omejen domet, še posebej, ker so prenekatera (ne)posredovanja povezana s prijateljstvom, neodgovornostjo, pristranskostjo in prenekaterimi drugimi slabostmi, ki jih poznamo zlasti v naši družbeni stvarnosti, kot okoliščine, ki omogočajo deviantnost. In kolikor sta *soseska in lokalna skupnost* (ki je ne gre razumeti kot krajevno skupnost v našem upravnoteritorialnem pomenu) *deviantnost nadzorujoči inštituciji, toliko sta hkrati tudi odklonskost rojevajoči območji*. Če gre pri tem še za pojave, ki slabijo nadzorovanje v skupnosti, je to še dodatni razlog za naraščanje deviacij.

V skupnosti se po svetu poskuša z različnimi oblikami privatizacije, rutinizacije, aktivizacije, decentralizacije in fragmentacije kontrole, tja do "koloniziranja socialnega vedenja"⁴¹, hkrati ko se tudi policija čedalje bolj posveča neformalni kontroli. Ali bodo potemtakem postajala pričakovanja od skupnosti vedno bolj fikcija ali realnost, še ni mogoče reči. Toda nihče noče izgubiti upanja.

⁴¹ Baskin, str. 106.

8. AKCIJSKI PREPREČEVALNI - KOT "NADZOROVALNI" PROGRAM

Preprečevanje deviantnosti je prav tako nadzorovanje kot katerokoli drugo, le da je namen drugačen, in sicer odstranjevanje posledic še preden so nastale. Pretežna večina vidnega ukvarjanja z devianti in njihovimi dejanji se dogaja "post delictum" in v *lokalnih skupnostih današnjega modernega sveta sprejemajo čedalje več nalog, ki sodijo v obravnavanje deviantov*, potem ko so bili spoznani za take. V skupnostih (local community) prirejajo zanje razne rehabilitativne, resocializacijske, svetovalne, pomagalne ipd. programe, s čimer naj bi dosegli stanje, v katerem *čedalje manj ljudi doživlja travmatične vplive zaporov in dejavnosti kazenske represije*. Navsezadnje začenjajo tudi žrtvam kaznivih dejanj pomagati na različne načine, bodisi njim samim bodisi njihovemu socialnemu okolju, včasih celo s sodelovanjem njihovih viktimizatorjev, kar docela spreminja poglede na t.i. "kriminalno dvojico".

Ker se je mogoče z *deviantnostjo* spopadati najbolj uspešno *tam, kjer se sploh pojavlja* in kamor je mogoče posegati z uradnimi in neuradnimi intervencijami, sta soseska in lokalna skupnost gotovo tisti, kjer je pričakovati z njuno pomočjo in njunim sodelovanjem še največ uspehov, četudi s prenekaterimi dokaj lokaliziranimi akcijami. Seveda skupnost ne more reševati vseh osebnih problemov, kajti premnogi tiče v globoki zasebnosti primarnih in sekundarnih skupin in prihajajo na dan z ekscesi, ko je največkrat že prepozno. Toda soseska in lokalna skupnost vendarle *predstavljata nekakšno prvo stopnjo organizirane možnosti* za vpletanje v najrazličnejše konflikte, osebna razmerja, nevarna stanja, itd., pogosto pa jih imenujejo lokalni kriminalnoprreprečevalni programi, vodene skupinske akcije, nadzorovanje povzročujoči sistemi ali kar treatment v skupnosti, skupnostne akcije itd. Njihov namen je zadrževati odklonskost posameznih skupin pred naraščanjem, obvladovati stanje in pomagati združevati sile za preprečevanje, če ne že kar vnaprej zastraševati, kajti *tudi preprečevanje je lahko grožnja* tistim, ki se pripravljajo na dejanja in nikakor ni mogoče trditi, da le represija vsebuje zastraševanje. Res da prevencija ni toliko prisiljevanje, ker je na splošno manj naravnana k ljudem in bolj k pojavom, pa vendarle vsebuje opozorilo, ne glede na to, ali gre za varstvo stvari ali spreminjanje ljudi. Pri preprečevanju skušamo z internaliziranim motiviranjem pripravljati ljudi na previdnost in jih pridobivati za lastno varnost in varnost njihovega okolja. In če sta soseska in deloma skupnost v nekem smislu lahko človeški sekundarni skupini, po svoji naravi omogočata boljše vodenje, uspešnejše vplivanje, načrtnejše organiziranje in seveda tudi normiranje marsikaterih obveznosti in dolžnosti kot tudi pravic in možnosti.

V literaturi so znani modeli pripravljanja posameznih ureditev, ki v skupnosti zadevajo nadzorovanje, politiko obravnavanja vedenjskih vprašanj, mobilizacijo sil⁴², seveda tako, da so *varovane posameznikove človeške pravice in temeljne svoboščine*. Posegi v skupnost z načrtovanimi programi morajo ustrezati lokalnim razmeram, ljudje v skupnosti jih morajo sprejemati, sicer so vnaprej obsojeni na neuspeh. Kajti če se, kot npr. pri nas, z "varnostnopolitično" problematiko ukvarjajo predvsem forumi, ni v dejanskosti še nič doseženega. Kar je treba dosegati, morajo delati ljudje, spreminjati in poboljševati je treba tiste, ki so tega potrebni in pred viktimizacijo je treba varovati one, ki so v nevarnosti. Toda prav pri tem spoznavajo, da imajo "družbenokontrolni (in s tem tudi preprečevalni - opomba pisca) procesi malo vpliva na tujce ali kriminalce, ki ne čutijo pritiskov, da bi se

⁴² Glej Miller/Ohlin, str. 108-118.

konformirali. Dejansko isti problem je tudi z dobrimi državljani, ki niso člani skupin"⁴³. *Pripadnost skupinam in vsidranost v skupnost je torej pogoj za vključevanje v skupnost*, zato bi pri tem veljalo spoznanje: "dokler imaš enega samega prijatelja, imaš stik s človeštvom".

Programi v skupnosti morajo temeljiti na organizaciji, managementu, strukturiranosti, načrtovanju in metodah delovanja, ob upoštevanju modelov soglasnosti, pluralizma in strukturalne konfliktnosti⁴⁴. Vsebovati morajo različne oblike bolj ali manj institucionaliziranega reševanja sporov (pri nas npr. poravnalni sveti, druge konfliktno komisije, centri za pravičnost v soseski, reševalni programi za prepire občanov itd.). V preprečevalne programe se vključujejo strokovnjaki različnih disciplin, med njimi tudi socialni psihologi in psihiatri, hkrati ko je veliko prizadevanj za družbeno vrednotenje in ocenjevanje programov in morebitno njihovo spreminjanje z ustreznimi teorijami.

SKLEP

Nazaj k skupnosti ali v (lokalno) skupnost je zadnja leta pri obravnavanju deviantnosti zelo pogosto vabilo, ki vsebuje med drugim tudi klice k "vsakdanjemu življenju v skupnosti zunaj zidov inštitucij"⁴⁵. To seveda pomeni, da naj bi reševali pojave tam, kjer se dogajajo, in pomagali ljudem, kjer prebivajo, predvsem s poskusi debirokratizacije, deprofesionalizacije, decentralizacije, racionalizacije itd. Zato se tudi "kontrolizacija" spušča na raven lokalne skupnosti in soseske, kjer je pričakovati večje možnosti za upoštevanje skupnih vrednot, ki neredno pogojujejo naraščanje odklonskosti zlasti med mladimi in spodnjimi družbenimi plastmi, kolikor gre seveda za vidnejši, nasilniški, poulični in podobni kriminal. V višje sloje, zaključene skupine, na področje gospodarskega in drugega kriminala, seveda tudi dejavnosti v skupnosti ne morejo posegati, ker zato nimajo ne moči niti možnosti.

Nadzorovanje, kakršnokoli že, kolikor za naše razmere upoštevamo njegovo trihotomijo in ne glede na to, ali gre za represivno ali preventivno, je v kontekstu lokalne skupnosti in soseske še vedno predvsem ekološko, demografsko, tehnično, organizacijsko in še kako drugačno, *predvsem naravnano k malim ljudem* (zlasti kolikor gre za dejavnosti v zahodnem svetu). Pri nas je to drugače in na splošno bolj prepuščeno stihijnosti, čeprav ne bi mogli reči, da skupnost in soseska ne opravljata svojih nadzorstvenih vlog, toda bolj v pomenu spoštovanja tradicij, običajev, navad, morale itd., kot pa v smislu načrtovanega in organiziranega "vcepljanja" družbenega konformizma, za katerega si še najbolj prizadevajo inštitucije "zgoraj", izven skupnosti in soseske. Zato bi lahko rekli, spričo splošnih procesov "etatizacije samoupravnosti", da gre pri nas za procese podržavljanja, oziroma "statism" v večjem obsegu, kot bi to radi priznavali. In če je ta "državnost" novega tipa⁴⁶, je seveda močno vprašljivo. Vsekakor pa ima naš "statism" to lastnost, da je *veliko tistega, kar delajo v smislu kontrolizacije v skupnosti pod močnim vplivom države oziroma njenih organov* (četudi pri varnostnopolitičnih načrtih). Naši, zlasti samoupravni kontrolni

43. Rosenbaum, str. 124.

44. Glej Lees/Smith, str. VIII, 35.

45. Cohen, S., str. 122.

46. Baskin, str. 105.

mehanizmi v skupnosti (ne glede na to, ali so v krajevni skupnosti ali v delovni organizaciji) pa na splošno niso uspeli uresničiti pričakovanj, ker so bila morebiti previsoka.

Toda skupnosti se povsod po svetu (primerjaj pri nas: jugoslovanska komuna) ponujajo kot možnost za reševanje prenekaterih vprašanj, pri katerih tudi "kontrolizacija" ni med zadnjimi, zlasti kolikor k njej prištevamo še tretman, resocializacijo, rehabilitacijo, korekcijo, prevencijo, skupinske akcije itd., ki včasih, sicer izražene z različnimi sinonimi, pomenijo iste reči. Ključno za tako mišljeno skupnost je vendarle "podružbljanje" prenekaterih zadev ali procesov kot protiuteži centraliziranega reševanja vprašanj ljudi, ki so v stiski in nemočni, ogroženi in nezavarovani, odklonski in obrobni ali še kako drugače stigmatizirani, ne glede na to, ali gre za vzhod ali zahod. Končno se soseska in skupnost kažeta tudi kot možnost za posameznikovo samouresničevanje, kolikor od njiju še ni preveč odtujen in izoliran.

Skupnost zato nudi možnosti preseganja tradicionalne kriminalnokontrolne ideologije, ki s svojo socialno organizacijo, človeškimi, tako posameznikovimi kot skupinskimi, kolektivnimi dejavnostmi in drugimi posegi omogoča, čeprav pogosto intimno in morebiti prav zato ustreznejšo neformalno kontrolo. Vendar tudi pri njej ne gre brez prisilnosti, manipulacije in dominacije. Ker skupnost in soseska z njunimi mehanizmi kontrolizacije hitreje dojemata svojo ranljivost zaradi javnih neredov, odklonskih pojavov, subkulturnih procesov itd., lahko tudi hitreje, kolikor ne reagirata sami, sporočata svoje probleme organom, ki lahko posredujejo s prisilo in od zunaj. Gotovo ne gre zanemariti te njune odvisnosti.

Nekateri menijo, da spričo nakopičenosti problemov, s kateri se lokalno skupnost težko sooča, prihaja njen zaton⁴⁷. Toda bodi kakorkoli že, vedno se bo morala skupnost čutiti odgovorno za svoje ljudi. Vprašanje, ki ostaja odprto je, *kako naj organizirano vodi in razvija svoje dejavnosti za ljudi tudi v pomenu kontrolnih funkcij*. Neuspešnost "kontrolizacije" pa je eden glavnih kazalcev lokalne dezorganizacije in dezintegracije. Zato prav razvoju lokalne skupnosti dajejo tolikšen poudarek tudi v smislu raziskovanja, teoretičnega opredeljevanja in pojasnjevanja ter predvidevanja prihodnosti⁴⁸. Od tod tudi "iskanje skupnosti"⁴⁹ ob premisi: "bolj ko začenjamo razumeti stare probleme in bolj ko jih rešujemo, več novih nam kljubuje"⁵⁰.

LITERATURA

1. Argyle, M., *Psychology and Social Problems*, London, Methuen, 1964, str. 232.
2. Austin, R., *Social Learning and Social Control*, *Criminology*, London, 15, 1977, 1, str. 111-116.
3. Baker, J., *The Neighbourhood Advice Centre*, London, Routledge & Kegan, 1978, str. 310.
4. Baskin, D., *Community Mediation and the Public/Private Problem*, *Social Justice*, San Francisco, 15, 1988, 1, str. 98-115.
5. Bates, F., Bacon, L., *The Community as a Social System*, *Mental Health Digest*, Washington, 4, 1972, 8, str. 11-14.
6. Brown, L., Wycoff, M. A., *Policing Houston: Reducing Fear and Improving Service*, *Crime and Delinquency*, London, 33, 1987, str. 71-89.

47. Clarke, str. 399.

48. Glej npr. Argyle, str. 205; Bates/Bacon, str. 14.

49. Poplin, str. 7; Cohen, S., str. 116.

50. Sarason, str. 193.

7. Clarke, M. J., Citizenship, Community, and the Management of Crime, *British Journal of Criminology*, London, 27, 1987, str. 384-400.
8. Cohen, S., *Visions of Social Control*. Oxford, Polity Press, 1985, str. 325.
9. Černigoj-Sadar, N., Motivacija za spremembe, *Posvetovanje psihologov Slovenije*, Portorož, 1981, Ljubljana, Društvo psihologov SR Slovenije, 1982, str. 341-346.
10. Damjan, J., Vloga motivacije pri vprašanju altruizma, *Posvetovanje psihologov Slovenije*, Portorož, 1981, Ljubljana, Društvo psihologov SR Slovenije, 1982, str. 347-350.
11. *Dictionary of the Social Sciences* (Ed. J. Gould, W. L. Kolb. New York, Free Press, 1965, str. 114, 295-296, 4654, 653, 657.
12. *Družboslovje*, Leksikoni CZ, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1979, str. 57, 161, 192, 261.
13. English, H., English, A., *Obuhvatni rečnik psiholoških i psihoanalitičkih pojmova*. New York, Longmans, Green, 1966, str. 80, 193, 345, 611.
14. Hare, P., *Handbook of Small Group Research*, 2nd Ed. New York, London, Free Press, 1976, str. 781.
15. Hopper, E., Weyman, A., Modes of Conformity and Forms of Instrumental Adjustment to Feelings of Relative Deprivation, *The Britis Journal of Sociology*, London, 26, 1975, 1, str. 66-77.
16. Johnson, E. H., Community as an Intermediary in Sustaining the Urban Order, *Annals Internationales de Criminologie*, Melun, 20, 1983, 1-2, str. 103-112.
17. Kreissl, R., Die Simulation sozialer Ordnung, Gemeindenahe Kriminalitätsbekämpfung, *Kriminologisches Journal*, Weinheim, 19, 1987, str. 269-284.
18. Lees, R., Smith, G., *Action Research in Community Development*. London, Routledge & Kegan, 1975, str. 202.
19. Lichtman, R., Symbolic Interactionism and Social Reality. *Berkeley Journal of Sociology*, Berkeley, 1970, str. 75-94.
20. Magill, R. S., Clark, T. N., Community Power and Decision Making: Recent and Its policy Implications, *Social Service Review*, Chicago, 49, 1975, 1, str. 33-45.
21. Miller, A., Ohlin, L., *Delinquency and Community*, London, Sage, 1985, str. 208.
22. *Morala in etika*. Leksikoni CZ, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1986, str. 115-
23. Opalić, P., Socijalni aspekti kategorije samorealizacije, *Sociologija*, Beograd, 2, 1978, 4, str. 465-478.
24. Polič, M., Poskus ekopsihološkega pristopa k vprašanju človeških potreb, *Posvetovanje psihologov Slovenije*, Portorož, 1981. Ljubljana, Društvo psihologov SR Slovenije, 1982, str. 359-364.
25. Poplin, D., *Communities*. New York, MacMillan, 1972, str. 313.
26. *Positive Criminology*. Ed. M. Gottfredson, T. Hirschi. Londong, Sage, 1987, str. 189.
27. Pusić, E., *Lokalna zajednica*, Zagreb, Narodne novine, 1963, str. 159.
28. *Riječnik sociologije i socijalne psihologije*, Zagreb, Informator, 1977, str. 100, 117, 244, 292, 419, 634, 701, 710.
29. Rosenbaum, D., The Theory and Research Behind Neighborhood Watch: Is It a Sound Fear and Crime Reduction Strategy? *Crime and Delinquency*, London, 33, 1987, 1, str. 103-134.
30. Sarason, S. B., *The Psychological Sense of Community*, San Francisco, Jossey-Bass, 1976, str. 290.
31. Scott, W., Scott, R., *Values and Organizations*, Chicago, Rand McNally, 1965, str. 290.
32. Simcha-Fagan, O., Schwartz, J., Neighbourhood and Delinquency: An Assessment of Contextual Effects, *Criminology*, Washington, 24, 1986, 4, str. 667-703.
33. *Sociološki leksikon*, Beograd, Savremena administracija, 1982, str. 90, 101, 111, 119, 409, 427, 480, 492, 577, 683.
34. Taub, R. et al., Urban Voluntary Associations, Locality Based and Externally Induced, *American Journal of Sociology*, Chicago, 83, 1977, 2, str. 425-442.

Seznam literature pripravi M. Milenković

Različni viri dohodkov družinskih kmetij in podeželskih skupnosti

ANA BARBIČ

Različne dejavnosti za pridobivanje dohodka prebivalcev podeželja lahko obravnavamo tako na ravni posameznika in gospodinjstva, v katerem živi, kot na ravni družbenih skupnosti, v katere je vključen. Ker gre v prvem primeru najpogosteje za kombiniranje dohodka iz kmetijstva in iz zaposlitve, govorimo bodisi o kmetih-delavcih bodisi o mešanih kmetijah, v drugem primeru pa o podeželju ali o podeželskih skupnostih, katerih razvoj je praviloma odvisen od vrste in intenzivnosti povezovanja z urbanim prostorom in zanj značilnimi dejavnostmi.

Namen tega uvodnega poglavja je posredovati različne poglede na kmeta-delavca, mešano kmetijo in podeželsko skupnost, jih osvetliti in ponazoriti s konkretnimi podatki iz več dežel ter tako opredeliti okvir empiričnim podatkom o položaju kmetov in družinskih kmetij na Slovenskem.

1. KMET-DELAVEC

Zaporedje pojmov v izrazu "kmet-delavec" vsiljuje razlago, da je tej socialno-ekonomski kategoriji primarna dejavnost kmetovanje, zaposlitev zunaj kmetijstva pa samo dodatni vir dohodkov. Res je sicer, da je kapitalistični način produkcije v drugi polovici 19. stoletja za svoj razmah potreboval veliko število delavcev in zato nujno pridobival delovno silo med kmečkim prebivalstvom, ki je takrat predstavljalo največji del populacije. Resnično pa je tudi dejstvo, da se mnogi kmetje, ki so se zaposlili, niso mogli ali niso želeli odpovedati lastništvu zemlje in kmetovanju. Opredelili so se za dvojno aktivnost ter tako postavili temelje socialno-ekonomski kategoriji kmeta-delavca, ki kljub nekaterim predvidevanjem ni izginila in še danes predstavlja pomemben ali vsaj poseben družbeni sloj tako v državah razvitega kapitalizma kot v socialističnih državah in državah v razvoju.

Prehodnost pojava kmeta-delavca je moč utemeljevati z dejstvom, da je človeku težko delati na dve strani, zlasti še, če mu to zaradi ustreznosti dohodka zunaj kmetije ni več potrebno. Zato je bilo upravičeno pričakovati, da bo morda že v drugi, prav gotovo pa v tretji ali četrti generaciji potomec kmeta-delavca praviloma za vselej obrnil kmetiji hrbet. Domneva o prehodnosti pojava kmeta-delavca pa izvira tudi iz prepričanja, da bo potreba po dodatnem dohodku izginila takrat, ko bo produktivnost kmetijske proizvodnje porasla do te mere, da bo kmetu zagotovila življenjsko raven, enako povprečni življenjski ravni

zaposlenega v določeni deželi, in ko bo hkrati zaslužek nekvalificiranih in nižjekvalificiranih delavcev zadoščal za njihovo dostojno preživljanje (Krašovec, 1974: 144).

Kmetije-delavci, dostikrat imenovani polproletarci, predstavljajo v klasični marksistični analizi siromašne oziroma najbolj siromašne kmete, ki ne morejo živeti samo od majhnega posestva, ampak so prisiljeni iskati dodatni zaslužek. Vezani na svojo zemljo, na kateri zaradi slabe opreme pridelajo relativno malo, se zadovoljujejo z nižjim zaslužkom dninarjev pri bogatem kmetu, v lokalni industriji ali izven svojega kraja pri opravljanju nekvalificiranih sezonskih del. Takšne trditve še vedno veljajo "v pogojih velike zaostalosti, slabe industrijske razvitosti, visoke agrarne prenaseljenosti, ki pospešuje beg iz vasi, zelo oddaljenih industrijskih centrov od vasi, dolgega delovnega dne (bodisi zakonito ali samo stvarno dolgega), slabe socialne zakonodaje in predvsem šibkega in nerazvitega delavskega gibanja", ugotavlja Levstik v študiji o ekonomski in družbeni problematiki polproletariata v SR Sloveniji (Levstik, 1964: III.). Hkrati pa isti avtor opozarja na dejstvo, da v razvitem kapitalizmu kot tudi v socialističnih deželah prihaja polproletarec do relativno boljše mezde, ker hrano pridelava doma, kar mu hkrati omogoča investiranje v nakup zemljišč in kmetijskih strojev. Materialni položaj kmeta-delavca je tako čestokrat boljši od položaja kmeta, ki ima veliko posestvo in si zato ne more poiskati dodatnega zaslužka zunaj kmetijstva.

Hiter napredek tehnologije kmetijske pridelave in nagel razvoj kmetijske mehanizacije sta v drugi polovici dvajsetega stoletja bistveno spremenila tudi motive, zaradi katerih se kmetije zaposlujejo zunaj kmetijstva, oziroma znanim motivom dodala nove. Sodobno opremljenemu kmetu z usmerjeno proizvodnjo pogosto ne zadošča obseg obdelovalnih zemljišč, ki jih ima na voljo (zemljiški maksimum), da bi v celoti izkoristil strojno opremljenost kmetije in družinsko delovno silo. Zato se člani kmečkih gospodinjstev vse pogosteje zaposlujejo tudi v nekmetijskih dejavnostih. Za Madžarsko (Gynes, 1981: 8), na primer, celo velja, da je dohodek tistih kmetov-delavcev, ki se zaposlujejo v takoimenovanih pomožnih dejavnostih, kot so gradbeništvo, servisne dejavnosti ali kooperacija z velikimi industrijskimi obrati, v splošnem višji od dohodka tistih, ki delajo v državnih podjetjih.

Seveda pa kmeta-delavca ne gre obravnavati le z vidika kmetijstva in razlogov, zaradi katerih je prisiljen iskati delo v nekmetijskih dejavnostih. Pogledati ga moramo tudi z vidika njegove učinkovitosti in počutja na delovnem mestu.

Niso redka mnenja, da je kmet-delavec v redni zaposlitvi manj učinkovit kot klasični industrijski delavec, češ da prihaja utrujen na delo, da nima razvitih delovnih navad in vrednot industrijske družbe, da pogosto izostaja z dela, zlasti v času večjih del na kmetiji, da za to v večjem številu kot drugi zaposleni obremenjuje zdravstveno varstvo in podobno. Še bi lahko naštevali pomisleke proti kmetu-delavcu, razširjene zlasti med tistimi, ki s to skupino nimajo neposrednih stikov, čeprav je treba priznati, da imajo, oziroma so imeli vsaj nekateri med njimi realno podlago. Vsaj delno so utemeljeni v razmerah, ko kmet-delavec dejansko opravlja oba poklica: obdeluje zemljo in je hkrati redno zaposlen zunaj kmetije. Danes v največ primerih obe vlogi nista enakovredni. Ker je delo v mešanem gospodinjstvu razdeljeno, se zaposleni člani posvečajo pretežno svoji zaposlitveni dejavnosti, delo na kmetiji pa jim je samo dopolnilna aktivnost. Kot taka je psihično manj obremenjujoča, saj odgovornost za njeno delovanje nosi tisti član družine, ki ni zaposlen. Manjšo fizično obremenjenost, ki ne izčrpa njegovih telesnih moči, pa zagotavlja sodobna tehnologija in strojna opremljenost mešanih gospodinjstev. Ni sicer mogoče trditi, da je za zaposlenega delo na kmetiji povsem rekreativne narave, prav tako pa ni moč zagovarjati stališča, da takšno delo zmanjšuje delavčevo produktivnost na delovnem mestu in njegovo

samoupravljalsko angažiranost v delovni organizaciji. Celo več, delavec-kmet prinaša s seboj na delovno mesto tradicionalne vrednote delovnega kmeta, ki mu je jasno, da je učinkovitost (produktivnost) njegovega dela odvisna od njega samega in da za neuspeh ne more kriviti kolektiva (Trstenjak, 1981: 93).

Problem učinkovitosti delavcev-kmetov v delovnih organizacijah v Sloveniji obravnava že Levstikova študija o ekonomski in družbeni problematiki polproletarcev z začetka sedemdesetih let. Obširna anketa, ki so jo strokovnjaki opravili v več velikih delovnih organizacijah (v tovarni elektroporcelana Izlake, občina Zagorje ob Savi; v rudniku rjavega premoga Zagorje, v tovarni celuloze Videm-Krško, v rudniku Mežica, v jeklarni Ravne na Koroškem, v opekarni v Gornji Radgoni, v jeseniški železarni in tovarni Litostroj) je pokazala predvsem dvojce: prvič, v preučevanih delovnih organizacijah je delež kmetov-delavcev izredno velik. Giblje se od 30 do 85 odstotkov (za Litostroj in jeseniško železarno ni ocene njihovega deleža); drugič, predstavniki vseh delovnih organizacij pozitivno ocenjujejo delovni prispevek delavcev-kmetov tako glede produktivnosti njihovega dela kot glede števila izostankov in fluktuacije (Levstik, 1964: 65-76).

V delovnih organizacijah, kjer se kmetje-delavci po ničemer ne razlikujejo od drugih delavcev, jim tudi ne namenjajo posebne pozornosti. Takšno mnenje je bilo zaslediti v tovarni nogavic Polzela (Barbič, 1981: 331), potrdili pa so ga tudi podatki študije, ki jo je opravila skupina sociologov dolenske regije. Spremljanje doseganja norm v štiriletnem obdobju na primerih skupine delavcev in skupine kmetov-delavcev, bolj ali manj izenačenih po delovnih operacijah, starosti in spolu, je dokazala, da se obe skupini v doseganju norm ne razlikujeta. Preučevanje odsotnosti z dela na vzorcu večje delovne organizacije pa je pokazalo, da kmetje-delavci celo v manjšem številu izostajajo z dela kot drugi delavci (Kovačič, Šterbenc, Kržan, Kompare, Borštnar, 1982: 22).

Z vidika samega delavca-kmeta se prednosti dvojne aktivnosti kažejo predvsem v višji življenjski ravni mešanih gospodinjstev tako v primerjavi s čistimi kmečkimi, kot v primerjavi s čistimi delavskimi gospodinjstvi. Del te ravni izražajo višji dohodki na člana mešanega gospodinjstva v primerjavi z delavskim gospodinjstvom. Po podatkih že omenjene študije o delavcu-kmetu v dolenski regiji je znašal povprečni dohodek v letu 1980 na člana družine v mešanem gospodinjstvu 77.334,00 dinarjev, na člana delavske družine pa le 52.900,00 dinarjev. Avtorji sicer navajajo, da je pri dohodku mešanega gospodinjstva nujno upoštevati, da se ves prihodek kmetije ne preliva v osebno porabo, ker velik del le-tega pobere vzdrževanje strojne opreme, nakup nove opreme, rudninska gnojila, sredstva za varstvo rastlin, nakup semen in drugo. Kljub temu, da se po odštetju teh stroškov razmerje med dohodkom na člana delavske družine in dohodkom na člana družine kmeta-delavca bistveno spremeni, avtorji študije ugotavljajo, da je ekonomski položaj delavca-kmeta še vedno boljši od ekonomskega položaja delavca, če ne zaradi drugega, pa vsaj za to, ker delavec-kmet pokriva velik del prehrabnih potreb iz lastne kmetije.

Kmet-delavec, ki kljub delovnemu mestu zunaj domačega kraja ostane na kmetiji, zadrži tudi vrsto psiholoških prednosti. Izogne se družbenim in psihičnim pritiskom, ki bi jim bil izpostavljen, če bi zapustil kmetijo in podeželski življenjski stil zamenjal za življenjski stil industrijskega delavca (Rupena-Osolnik, 1982: 154). Pred enakimi ali celo hujšimi pritiski pa je obvarovana tudi njegova družina, ker otrokom ni treba zamenjati prirodnega in socialnega okolja, ki so ga vajeni, zakoncu, praviloma je to žena, pa se ni treba odpovedati delu na kmetiji, ki ne zagotavlja kmetiji le dodatnega dohodka, tudi če je ta skrit v samooskrbni pridelavi, temveč omogoči kmetici ohraniti status aktivnega

družinskega člana. Če se namreč mož zaposli v mestu in vzame s seboj tudi družino, je žena prisiljena poiskati zaposlitev, ki jo zaradi nizke izobrazbe in brez kvalifikacije težko dobi, ali pa se mora zadovoljiti s statusom vzdrževanega družinskega člana in pristati na občutno znižanje življenjske ravni družine.

2. MEŠANE KMETIJE

Za družino ali gospodinjstvo, ki pridobiva dohodek iz kmetijstva in nekmetijskih dejavnosti, se je v svetu in pri nas nekako uveljavil izraz mešana kmetija (part-time farm), čeprav se pogosto uporablja tudi izraz gospodinjstvo z večstransko dejavnostjo (multiple job farm families, pluriactive farms). Seveda pa je ob tem nujno poudariti, da v nobenem primeru ne gre za enotno kategorijo, saj je mešane kmetije ali gospodinjstva nujno razločevati po vrsti kriterijev. Osnovni kriterij je nedvomno delež dohodka iz kmetijstva in nekmetijskih dejavnosti v skupnem dohodku gospodinjstva. Dodatni in pojasnjujoči kriteriji pa so obseg obdelovalnih površin, vrsta kmetijske proizvodnje, strojna opremljenost, število in stratifikacijska obeležja članov, ki se v okviru gospodinjstva ukvarjajo s kmetijsko dejavnostjo oz. so zaposleni zunaj kmetijstva, da naštejemo le nekatere.

OECD (The Organization for Economic Cooperation and Development) je že pred nekaj desetletji uvedla v vseh deželah članicah razločevanje mešanih kmetij po deležu v skupnem dohodku gospodinjstva na mešane kmetije tipa 1 in mešane kmetije tipa 2, ker se ekonomsko različno obnašata. Medtem ko se tip 1 (dohodek od kmetijstva je večji kot od nekmetijskih dejavnosti) usmerja v povečanje produktivnosti, pa sta za tip 2 (nekmetijska dejavnost predstavlja večji delež dohodka gospodinjstva) hektarski donos in rentabilnost kmetijemanjpomembna.

V mnogih deželah še vedno kot mešana opredeljujejo samo tista kmečka gospodinjstva, katerih večji delež dohodka izvira iz nekmetijskih dejavnosti. Če takšna kmetija pridobiva polovico ali več dohodka iz kmetijstva, pa je opredeljena, oz. natančneje, je bila še v začetku sedemdesetih let opredeljena kot čista kmetija (Krašovec, 1965). Zdi se, da takšno pojmovanje premalo upošteva dejstvo, da se v svetu večja število kmetij, katerih članom je zaposlitev zunaj kmetije sicer glavna dejavnost, vendar tudi kmetijska dejavnost njihovih gospodinjstev ni zanemarljiva.

Precej drugačno podobo in seveda tudi klasifikacijo pa dobimo v primeru, če kot enoto analize ne upoštevamo kmečke družine, temveč njene posamezne člane. Z vidika glavne ali celo edine poklicne aktivnosti posameznih članov kmečkih družin lahko v isti družini naletimo na čiste kmete (ukvarjajo se samo s kmetijstvom), na popolne nekmete (zaposleni so zunaj kmetije ali pa se v okviru kmečkega gospodinjstva ukvarjajo samo z nekmetijsko dejavnostjo) in na različno intenzivno povezanost nekmetijske s kmetijsko dejavnostjo. Intenzivnost te povezanosti je opredeljena najmanj z dvema kriterijema, to sta obseg dela, ki ga posameznik opravlja na kmetiji, in stopnja njegove odgovornosti za delovanje in vodenje kmetije. Medtem ko se družinski člani, ki pridobivajo dohodek (pretežno) zunaj kmetijstva, z redkimi izjemami vključujejo v delo na kmetiji, pa dejansko odgovornost (pa naj bo ta formalno priznana ali ne) za kmetijo prevzame tisti član družine, ki dela samo na kmetiji. Ker ima večina mešanih kmetij najmanj enega člana, vezanega zgolj na kmetovanje, ta tudi vodi kmetijo in hkrati opravlja večino dela. Sicer pa kmetovanje na družinskih kmetijah zaradi majhnega obsega obdelovalnih zemljišč, monokulturne tržne usmerjenosti in vse bolj razširjene konvencionalne pridelave postaja delovno področje enega samega družinskega člana.

2.1. TRAJNI ALI PREHODNI ZNAČAJ MEŠANIH KMETIJ?

Če kot izhodišče razmišljanj o trajnosti ali prehodnosti mešanih kmetij vzamemo mešano gospodinjstvo in ne posameznika z dvojno zaposlitvijo, postane teza o začasnosti tega pojavarativna.

Po mnenju S. Krašovca, ki se je v 70-ih letih intenzivno ukvarjal s problemi kmetov-delavcev in mešanih gospodinjstev, teze o začasnosti oziroma prehodnosti mešanih kmetij ne gre jemati statično, čeprav se njihov obstoj veže predvsem na takšno kmetijstvo oziroma kmetijsko enoto, ki kmečki družini ne zagotavlja primerne dohodka. Po njegovem se "stanje nerazvitosti ali zaostajanja poljedelstva ali nekega rajona sploh lahko obnavlja na višjih ravneh in tedaj verjetno tudi kombinacija zaslužkov v nekoliko drugačnih oblikah. Družbeno potrebno delo, ki ustvarja vrednost, ni glede svoje količine niti v poljedelstvu nekaj sekularno stalnega. Kakor je dejanski razvoj zadnjih desetletij potrdil, da v nacionalnem obsegu narašča povprečna velikost agrarnega posestva, tako narašča tudi mejna velikost posestva, ki lahko še dostojno preživlja obdelovalca, ne da bi v splošnem bil odvisen še od drugega dodatnega zaslužka ali dohodka. Tisti, ki se znajdejo pod *novo* mejo, prehajajo na drugo, dodatno aktivnost - bodisi sami, bodisi s člani družine, kjer je in če je mogoče, ali pa zapuščajo zemljo v celoti. Evropska gospodarska skupnost je s svojo močjo integracije privedla do dviganja te meje od Francje do Nemčije in Italije. V tem naglem premikanju meje je začelo naraščati tudi število posestnikov, katerih gospodinjstva kombinirajo skupni dohodek z vrsto zelo različnih nekmečkih zaslužkov..." (Krašovec, 1974: 145, 146).

Ta Krašovčeva razmišljanja navajam predvsem zaradi njihovega poudarka na dinamičnosti pojava kategorije kmetov-delavcev in mešanih kmetij. O tem Krašovec izčrpno govori v nadaljevanju citiranega članka, kjer ugotavlja, da mešane kmetije v zgodovinskem razvoju, odvisno od stopnje razvitosti proizvodnih sil in konkretnih proizvodnih ter družbenopolitičnih odnosov, zavzemajo različne pojavnne oblike in različen obseg. Čeprav se v nekaterih obdobjih število mešanih kmetij oziroma kmetov-delavcev veča, v drugih pa zmanjšuje - odvisno pač od prevladujočih ekonomskih tokov in zakonitosti - predstavljajo v sodobnem svetu, tudi v naši samoupravni socialistični družbi, pomembno socialno-ekonomsko kategorijo, ki ji je potrebno nameniti ustrezno družbeno in znanstveno pozornost.

Teoretično ponazarja možnosti prehajanja različnih gospodinjstev (kmečkih, mešanih in nekmečkih) iz ene v drugo kategorijo naslednji shematski prikaz:

KMEČKO GOSPODINJSTVO	MEŠANO GOSPODINJSTVO	NEKMEČKO GOSPODINJSTVO
kmet ----->	kmet-delavec ----->	delavec
kmet <-----	kmet-delavec <-----	delavec
kmet <-----	kmet-delavec ----->	delavec
kmet ----->		delavec
kmet <-----		delavec

Medtem ko so, ali so vsaj v preteklosti bili glavni razlogi prehajanja kmečkih gospodinjstev v nekmečka bodisi neposredno bodisi posredno prek mešanih gospodinjstev

gospodarske narave, pa se v primeru prehoda nekmečkega gospodinjstva v kmečko in v primeru polarizacije mešanih gospodinjstev v kmečka ali nekmečka pridružujejo gospodarskim tudi drugi razlogi, ki lahko postanejo celo odločilni dejavniki prehoda gospodinjstva iz ene v drugo kategorijo.

Čprav so neposredni prehodi iz kmečkih v nekmečka gospodinjstva, kot tudi prehodi iz nekmečkih v kmečka pogostejši prek mešanih gospodinjstev, kot pa neposredno iz ene v drugo ekstremno kategorijo, se zdi, da neposredni prehodi iz kmečkih v nekmečka gospodinjstva niso le izjemni. Povzročajo jih predvsem nagli skoki generacij mladih vzdolž nekaterih stratifikacijskih dimenzij, kot sta izobrazba in poklic ali družbenopolitične funkcije, ki terjajo tudi zamenjavo kraja bivanja. Praviloma se takšni posamezniki preselijo iz manjšega kraja v večje naselje ter pogosto izgubijo stik z izvirnim gospodinjstvom in njegovo gospodarsko dejavnostjo.

Torej imamo v dosedanjem zgodovinskem razvoju in v predvidljivi prihodnosti na eni strani opraviti z relativno stalno kategorijo mešanega gospodinjstva - relativna je predvsem njena številčnost v posameznih obdobjih in deželah, na drugi strani pa z relativno prehodnostjo pripadnosti posameznikov različnih generacij tej socialno-ekonomski kategoriji.

O pomembnosti kategorije mešanih gospodinjstev v nekem družbenoekonomskem prostoru je moč sklepati že na osnovi njene velikosti. V sodobnem razvitem svetu je očitna tendenca ohranjanja, če ne celo večanja števila mešanih kmetij ne le zaradi gospodarskih, temveč tudi zaradi mnogih drugih motivov.

Za Združene države Amerike je v sedemdesetih letih sicer značilno nadaljevanje trenda zmanjševanja skupnega števila kmetij, posebej majhnih, vendar je po podatkih Tauberja (Tauber, v: Krašovec, 1982: 82) med kmetijami z najnižjim dohodkom od kmetijstva veliko število mešanih kmetij, na katerih čisti dohodek od kmetijstva predstavlja le šestino vsega dohodka. Dohodki iz nekmetijskih dejavnosti so po podatkih za leto 1974 večji od dohodkov iz kmetijstva za vse kmetije, katerih letna prodaja kmetijskih proizvodov ne dosega 10.000 US dolarjev. Kombinacija dohodka iz kmetijstva in nekmetijskih dejavnosti je izredno razširjena in šele v skupini, ko dohodek od prodaje kmetijskih proizvodov preseže 20.000 US dolarjev letno, predstavlja dohodek od kmetijstva najmanj tri četrtine skupnega dohodka družine.

R. Bollman, predstavnik kanadskega urada za statistiko (Bollman, v: Krašovec, 1982: 40), razvršča kmetije po številu dni, ki jih kmet (gospodar) porabi za zaposlitev zunaj kmetije, v tri kategorije: (1) sploh ne dela zunaj kmetije, (2) zunaj kmetije je zaposlen od 1 do 228 dni, (3) zunaj kmetije je zaposlen 228 dni ali več. Na osnovi podatkov za leta 1966, 1971 in 1976 avtor ugotavlja, da je število tako opredeljenih kmetij v Kanadi izredno stabilno. Tako se v omenjenih letih število čistih kmetij giblje med 61,5 do 66,5 odstotka; število kmetij, katerih gospodarji delajo zunaj kmetije od 1 do 228 dni letno sega od 21,0 do 27,8 odstotka; število kmetij, katerih gospodarji so redno zaposleni zunaj kmetije, pa zajame od 10,7 do 12,9 odstotka kmetij. Hkrati avtor ugotavlja, da je za približno polovico mešanih kmetij v Kanadi značilno, da njihovi lastniki (gospodarji) niso polno zaposleni zunaj kmetije in da hkrati njihovih kmetij ni moč opredeliti kot življenjsko sposobnih.

Italijanska sociologija Cavazzani (Cavazzani, v: Krašovec, 1982: 51) ugotavlja, da se v italijanski strokovni in kmetijski javnosti kot tudi v javni administraciji uveljavlja prepričanje, da so mešane kmetije strukturna značilnost italijanske družbe in ne prehodni pojav. Kot ilustracijo navaja ocene Pieronija iz univerze Urbino, po katerih je na

italijanskem jugu od skupnega števila vseh kmetij 63,7 odstotka mešanih kmetij, na severozahodu je mešanih kmetij 44,1 odstotka in v centralnem severovzhodnem delu 40,6 odstotka. Ta ocena temelji na upoštevanju nekmetijskih aktivnosti družine in ne gospodarja.

Po naglem večanju števila mešanih kmetij najbolj izstopa Japonska. V tej deželi tradicija dvojne zaposlitve članov kmečkih gospodinjstev sega daleč v preteklost (sredina 19. stoletja in še dalj nazaj). Po podatkih za leto 1980 je med vsemi kmečkimi gospodinjstvi samo še 13,4 odstotka čistih kmetij in kar 86,6 odstotka mešanih kmetij, medtem ko podatki za leto 1950 izkazujejo še vsakih polovico (Kada, 1981: 8).

V Jugoslaviji ima po podatkih popisa leta 1981 43,2 odstotka vseh gospodinjstev tudi kmečko gospodarstvo. Upoštevana so vsa gospodarstva, ki imajo vsaj 10 arov kmetijskih zemljišč (Popis stanovništva, 1984: Tabela 195).

V raziskavi Mešana gospodinjstva in kmetje-delavci v Jugoslaviji (Cvjetičanin, V., J. Defilippis, E. Dilić, A. Hodžić, V. Puljiz, M. Štambuk, 1980: 43), za katero so bili podatki zbrani leta 1976, so gospodinjstva s kmečkim gospodarstvom na osnovi kmetijstva in nekmetijskih dejavnosti, s katerimi se ukvarjajo člani gospodinjstva, razvrščena v 5 razredov, in sicer:

- samo kmetijska dejavnost	8.6
- večji del kmetijska dejavnost	21.1
- enako kmetijska in nekmetijska dejavnost	31.6
- večji del nekmetijska dejavnost	18.4
- samo nekmetijska dejavnost	20.3
	% 100.0
	N (2558)

R. Gasson iz Velike Britanije (Gasson, 1986: 1-3) dokazuje nujnost spoznanja, da so mešane kmetije stalna značilnost kmetijske strukture razvitih dežel, ob čemer poudarja, da stalnost še ne pomeni tudi stabilnosti posameznih mešanih gospodarstev. Medtem ko imajo mešane kmetije morda stabilizacijski učinek v smislu varovanja naglega izginjanja majhnih kmetij, pa takšna stabilnost na makro ravni lahko pod površino skriva velike spremembe. Tako je na videz relativno stalno število mešanih kmetij na eni strani posledica izginjanja najmanjših posestev, na drugi strani pa rezultat prehajanja čistih kmetij v mešane 1. tipa (kmetija pridobiva večino dohodka od kmetovanja) in teh v mešane kmetije 2. tipa (večina dohodka kmetije izvira iz nekmetijskih dejavnosti). Tem prehodom botruje vrsta globalnih družbenih sprememb, kot so zniževanje dohodkov iz kmetijstva in večanje prepada med kmetijskimi in nekmetijskimi viri dohodkov, mehanizacija kmetijstva, širjenje industrije na podeželje, boljše prometne povezave, pa tudi odločanje vse večjega števila kmečkih žena za lastno poklicno kariero ne le zaradi finančnih, temveč tudi zaradi osebnih motivov. Prehod iz čiste v mešano kmetijo je najbolj pogost takrat, ko naslednik, ki je že zaposlen, prevzame kmetijo in jo obdeluje zaradi tradicije in navezanosti na domačijo. V primerih, ko kmetija ostane brez naslednika, jo pogosto kupijo ljudje nekmečkega porekla, ljudje, ki želijo živeti v "zelenem" okolju. Če so ti novi kmetje starejši in upokojeni, se kmetija lahko ohrani kot čista kmetija. V večini primerov pa kupci kmetij ostanejo zaposleni in obdelujejo zemljo v prostem času. Takšen razvoj spodbuja več dejavnikov, med njimi skrajševanje delovnega tedna in delovne dobe, nižanje cene zemljišč ter različni ekološki motivi (biotično pridelana

hrana, čisto okolje). Čeprav posamezniki iz te skupine najbrž ne ostajajo dolgo na kmetiji zato, ker začenjajo kmetovati v starejših letih, ker morda nimajo naslednika za kmetijo, ker je opravljanje drugih poklicev bolj enostavno, saj se pogosto izkaže, da kmetovanje ni usklajeno z njihovimi pričakovanji - obstaja velika verjetnost, da jih bodo zamenjali ljudje enakega tipa.

Nasprotno pa je kombinacija različnih virov dohodkov na Norveškem tradicija, ki se je spremenila le v tem, da tradicionalno kombinacijo "ribič-kmet" ali kaj podobnega vse bolj zamenjuje kombinacija "uslužbenec-kmet". Medtem ko so v preteklosti tako kot drugje na svetu tudi na Norveškem videli prihodnost podeželja v čistih kmetijah, pa danes različne aktivnosti in projekti skušajo spodbuditi večstransko dejavnost kmečkih gospodinjstev bodisi v okviru gospodinjstva ali zunaj njega z namenom zagotoviti njegovo gospodarnost in socialno varnost.

Norvežan Hetland (Hetland, 1986: 2, 4) opredeljuje ekonomske aktivnosti kmečkega gospodinjstva - morda je izraz "podeželsko gospodinjstvo", ki ga uporablja avtor, bolj primeren - kot nedeljivo celoto, kar je nujno upoštevati v sistemu zaposlovanja. Ker je vedno več kmetij na Norveškem odvisnih od nekmetijskih dohodkov, velja v načrtovanju razvoja večstranske dejavnosti izhajati iz konkretnih podatkov. Po tipologiji, ki upošteva različne situacije večstranske dejavnosti, je v desetletju 1969-1979 prišlo do naslednjih premikov:

tip kmetije	1969	1979
- družinska kmetija (kmetijstvo, gozdarstvo, kožuhovinarstvo, kmečki turizem)	33,1	30,7
- tradicionalna delitev dela (mož je zaposlen zunaj kmetije, žena dela na kmetiji in je zanjo odgovorna, ko moža ni doma)	37,1	25,8
- sestavljena delitev dela (mož in žena sta zaposlena zunaj kmetije in oba opravljata delo na kmetiji)	4,1	15,1
- sodobna delitev dela (žena je zaposlena zunaj kmetije, mož dela na kmetiji in je zanjo odgovoren)	1,4	3,1
- samski kmetje, ki so zaposleni in hkrati kmetujejo	7,2	8,1
- kmetje, ki prejemajo pokojnino	17,1	17,2
SKUPAJ	100,0	100,0

Zaradi razlogov kot so kmetijska hiperprodukcija, zapuščanje podeželja in urbana nezaposlenost, je več načrtovalskih ustanov na Norveškem izpostavilo naslednje vidike investiranja v kmetije:

a) V primeru investiranja v kmetijstvo ali v ribištvo (gradnja kmetijskega poslopja ali nakup ribiškega čolna) je še vedno očitno, da bo investicija zagotavljala delo možu.

b) Če se žena odloči za kmetico, bo imela probleme tako v družini, če ima na primer mož drugačne kmetijske načrte, kot pri državni kmetijski banki, če ima mož redno plačo in ima žena zato težave pri najemanju subvencioniranega posojila,

c) Kadar pa se gospodinjstvo odloči za investicijo, potrebuje zanjo predvsem veliko denarja za odplačevanje kreditov. V tem primeru se mora običajno žena zaposliti zunaj kmetije.

Podatki namreč kažejo (Hetland, 1986: 7), da pride v primeru investiranja v kmetijstvo do premika od "sestavljene" v "moderno" delitev dela. Z drugimi besedami, če kmetija dobi ugodno kmetijsko posojilo, mož opusti zaposlitev, medtem ko žena ohrani obe aktivnosti - zaposlitev zunaj kmetije in delo na kmetiji.

Za Jugoslavijo velja, da je v družbenem sektorju 16 odstotkov obdelovalnih zemljišč, čista kmetijska posestva jih imajo v lasti kakih 28 odstotkov. Večina zemlje, okrog tretjine, pa odpade na gospodinjstva, ki jim je postalo kmetijstvo dopolnilni poklic. Približno 10 odstotkov obdelovalnih zemljišč imajo nekmetje, ostali ljudje pa približno 14 odstotkov (Dolgoročni program razvoja agroindustrijske proizvodnje, 1982: 5). To sicer niso podatki o številu mešanih kmetij, vendar opozarjajo na dejstvo, da tudi v Jugoslaviji mešane kmetije po številu precej prednjačijo pred čistimi kmetijami.

Omenjeni in tudi mnogi drugi podatki o številu mešanih kmečkih gospodinjstev, o njihovem naraščanju ali upadanju niso povsem, morda sploh niso primerljivi zaradi neuskkljenih opredelitev tega, kar se v različnih deželah opredeljuje kot mešana kmetija. Kljub temu pa ugotovljeni trendi in podatki o obstoječem stanju opozarjajo na pomembnost te družbenoekonomske kategorije. Takorekoč vse dežele in vsa okolja upoštevajo mešane kmetije bodisi kot proizvajalce hrane bodisi kot zadrževalce depopulacije in deagrarizacije odmaknjenih, hribovitih predelov, bodisi kot oboje.

Razlogi za to, da vedno več držav vključuje mešane kmetije v načrtovanje razvoja kmetijstva in podeželja, so raznovrstni. Med pomembne nedvomno sodita relativna razširjenost in stabilnost pojava različnih virov dohodkov kmečkih gospodinjstev. Politika pa jim namenja še posebno pozornost v kriznih obdobjih, to je v obdobjih, ko posamezne dežele ali ves svet pestijo nezaposlenost, prenizka ali previsoka kmetijska produktivnost, ali ko je pridobivanje dohodka iz različnih virov opredeljeno kot možnost pretiranega bogatenja, kar naj ne bi bilo v skladu z osnovnimi družbenimi opredelitvami socialističnih družb. Dodatni razlog za vse večje upoštevanje mešanih kmetij pa je po prepričanju nekaterih (Brun, 1982: 13) tudi dejstvo, da produktivnost čistih kmetij ni dokazala splošne superiornosti. Na kmetijsko manj ugodnih območjih ni prišlo do tehnološko inventivne kmetijske proizvodnje. Čiste kmetije, ki so sicer dosegle pričakovano stopnjo produktivnosti, pa so se izkazale kot krhke in odvisne od izredno zahtevnih vlaganj. Hkrati je investicijska vezanost kmetov pomenila izgubo družbene gibljivosti in svobode. Nazadnje, vendar ne najmanj pomembno pa je dejstvo, da je dohodek iz kmetijstva varljiv. V zadnjih letih se dohodek iz kmetijstva preprosto ne povečuje. Tako Brun.

K vsestranski osvetlitvi in boljšemu razumevanju vloge mešanih kmetij veliko prispevajo strokovnjaki, ki so za predmet svojega teoretičnega in raziskovalnega dela izbrali mešane kmetije ne glede na to, ali so jih preučevali pretežno z ekonomskega, ekološkega, sociološkega, krajinskega ali s kakšnega drugega vidika. Seveda pa daje najboljše odgovore na vprašanja, ki jih zastavlja konkretna družbena praksa, večdisciplinarni pristop k preučevanju mešanih kmetij. Takšen pristop smo poskušali uresničiti v raziskavi "Mešane kmetije kot dejavnik razvoja kmetijstva in podeželja" ne le s pritegnitvijo različnih strokovnjakov in praktikov različnih profilov, temveč tudi z njeno vsebinsko zasnovo, ki zadeva agrarno-ekonomske, socialno-geografske, sociološke in psihološke dimenzije družinskega kmetovanja, zlasti pa njegovega povezovanja z drugimi viri pridobivanja dohodka.

2.2. MEŠANE KMETIJE IN KMETIJE-DELAVCI KOT MOST MED MESTOM IN PODEŽELJEM

Tako v svetu kot pri nas se torej večja števila gospodinjstev, ki pridobivajo dohodek iz kmetijstva in nekmetijskih dejavnosti. Ob tem velja poudariti, da ne gre vedno le za čisti gospodarski učinek večstranske dejavnosti, temveč tudi za sociološke in psihološke dejavnike, ki spodbujajo tiste člane kmečkih gospodinjstev, ki se zaposlijo v nekmetijskih dejavnostih, da še naprej živijo v okviru svojega matičnega kmečkega gospodinjstva in seveda tudi prispevajo svoj delež k njegovi večji učinkovitosti.

Za kakšne dejavnike gre? Da bi se zaposlil zunaj kmetije, posamezniku ni več potrebno zapustiti domačega gospodinjstva in se preseliti v mesto, kjer je težko priti do stanovanja in kjer je življenje mnogo dražje kot v podeželskem gospodinjstvu, ki ima vsaj nekaj obdelovalnih zemljišč. Dobre ceste in prometne zveze ali celo organiziran prevoz delavcev na delo in nazaj skrajšuje tudi čas, ki ga delavec porabi za pot na delo in domov. Mnogo pa je celo primerov, da večje delovne organizacije gradijo manjše obrate prav na podeželju, kjer zaposlujejo višek delovne sile.

Glede na to, da je eden ali več članov mešanega gospodinjstva redno zaposlen zunaj kmetijstva, morajo večino dela na kmetiji opraviti drugi člani. Pojavi se nova delitev dela v družini. Vlogo "gospodarja" običajno prevzame eden od članov, ki niso zaposleni. Dostikrat so to kmečke žene, ki v novih razmerah prevzamejo poleg vloge matere in gospodinje še vlogo gospodarice posestva, ne glede na formalno lastništvo zemlje. Zaradi kopičenja vlog, ki jih morajo opravljati, nujno pride do racionalizacije dela, katere pomemben element je usmerjena proizvodnja. Ta vse bolj prehaja od delovno ekstenzivnega na delovno intenzivno ne samo zaradi manjšega števila delovnih rok za kmetijsko pridelavo, temveč tudi zaradi tega, ker mešane kmetije praviloma obdelujejo manjša zemljišča kot čiste kmetije. To pa nikakor ne pomeni, da člani gospodinjstva, ki so zaposleni, ne pomagajo na kmetiji. Nasprotno, s svojim delom prispevajo k njenemu učinkovitejšemu delovanju. Tudi v primeru, da mešana kmetija ni usmerjena v tržno proizvodnjo, temveč prideluje živež pretežno za lastne potrebe, ni moč zanikati njenega gospodarskega pomena. Ta je namreč v tem, da mešana gospodinjstva ne nastopajo na tržišču kot porabniki kmetijskih pridelkov, ker jih pač pridelajo sami. Čeprav je takšen "pasiven" gospodarski prispevek manjši od prispevka tržne proizvodnje, ima svojo gospodarsko utemeljenost zlasti v primerih, ko mešano gospodinjstvo razpolaga z manjšimi obdelovalnimi zemljišči ali z zemljišči, ki so manj primerna za tržno proizvodnjo. Dodatno k temu se dohodek, ki ga v mešano kmečko gospodinjstvo prinesejo člani, zaposleni zunaj kmetijstva, pogosto vlaga v modernizacijo kmetijske proizvodnje (nakup mehanizacije, obnovo in dograditev gospodarskih poslopij), zlasti v primerih, ko so za to ugodne tudi družbenopolitične razmere (ugodni krediti, nadomestila ipd.).

Poleg prispevka k delu in k vlaganjem v kmetijo ne gre prezreti vrednot, ki jih iz delavskega, industrijskega in večinoma urbanega okolja prinašajo v mešano gospodinjstvo tisti, ki so zaposleni zunaj kmetije. Zaposleni člani gospodinjstva, predvsem tisti, ki opravljajo kvalificirano delo, prinašajo na kmetijo značilnosti industrijske proizvodnje (tržna usmerjenost, organizacija dela, dohodkovno povezovanje, načrtovanje), ki se bistveno ne razlikujejo od značilnosti kmetijske proizvodnje, katere osnovni cilj je pridelati čim več ob čim manjših stroških (v denarju in delu).

Zaposleni se v industrijskem okolju navadijo fleksibilnosti v mišljenju in odločanju, tipičnem za industrijskega delavca in še vedno atipičnem za (našega) kmeta, ki je zaradi stoletja dolge tradicije in navad rigiden in stereotipen v svojem mišljenju in odločanju (Trstenjak, 1981: 93). Moderna družba z naglim razvojem tehnologije in upravljanja pa terja tudi od kmeta sposobnost hitrega prilagajanja in spreminjanja tradicionalnih vrednot. Naštete možne prednosti mešanih gospodinjstev pred kmečkimi pa nikakor niso nujno tudi resnično izkoriščene.

Opozoriti velja tudi na prednosti, ki jih imajo čiste kmetije pred mešanimi. Čiste kmetije navadno razpolagajo z več obdelovalnimi zemljišči, člani njihovih gospodinjstev so na zemljo bolj navezani in gospodarsko prisiljeni, da jo optimalno izkoriščajo. Zato dostikrat hitreje kot člani mešanih gospodinjstev uvidijo pomen povezovanja in sodelovanja v organizacijah združenih kmetov kot tudi v okviru krajevne skupnosti kot temeljne samoupravne skupnosti krajanov, preko katere občani zadovoljujejo svoje skupne potrebe. Z drugimi besedami, mešane kmetije so v primerjavi s čistimi bolj učinkovite na mikro ravni, to je na ravni samega gospodinjstva, čiste kmetije pa na makro nivoju, na nivoju povezovanja in delovanja v širših skupnostih. Nekateri celo menijo, da mešane kmetije ovirajo hitrejši razvoj kmetijstva, ker jim je kmetovanje postranska dejavnost, zanesljivo pa ovirajo in bodo ovirali zložbe zemljišč, uvajanje novosti itd. (Lipušček, 1981: 348). Takšnih in podobnih trditev nikakor ne gre prehitro posploševati, saj je nujno ločevati med tipi mešanih kmetij, ki se nedvomno razlikujejo po svojem odnosu do kmetovanja in kmetijstva, do različnih oblik sodelovanja in povezovanja ter do pomena podeželskega prostora za vso družbeno skupnost.

Problemov mešanih kmetij, kmetov-delavcev in kmetijstva na sploh ni moč preučevati in reševati le v okviru kmetijstva in delovnih organizacij, v katerih delajo kmetje-delavci, temveč so potrebne tudi ustrezne akcije celotne družbe, zlasti še v primerih, ko gre za obravnavanje kmetijstva kot gospodarske panoge in za njegov prispevek k zadrževanju deagrarizacije podeželja.

Naglo zmanjševanje obsega obdelovalnih zemljišč zaradi opuščanja kmetovanja, zaraščanja obdelovalnih zemljišč, pozidavanja najbolj plodnih zemljišč terja organizirano družbeno akcijo ter angažiranje vseh družbenih sil, da se ti trendi zaustavijo in obrnejo v prid večjega in čim bolj smotrnega izkoriščanja kmetijskih površin oz. njihove optimalne rabe. V uresničevanju tega cilja lahko igrajo pomembno vlogo tudi mešane kmetije, saj prav mnoge med njimi zagotavljajo, da bo obdelana tudi zemlja tistih kmetij, katerih obseg obdelovalnih površin ni tolikšen, da bi zagotavljal primeren dohodek vsej družini. Tudi v primeru, da je kmetija dovolj velika, vendar člani družine, predvsem mlajši, ne želijo postati kmetje, kmetije ne zapustijo kljub temu, da se zaposlijo in tako ohranijo delovni in socialni stik s kmetijo in podeželjem. Vlaganje dela dohodka, pridobljenega z nekmetijsko dejavnostjo v kmetijo, prenašanje informacij in vrednot industrijske proizvodnje na kmetijo kot družinski gospodarski obrat ima nemalokrat za posledico pospešen razvoj mešane kmetije.

Podeželje kot pomemben dejavnik splošnega ljudskega odpora in teritorialne obrambe, varstva okolja in ohranjanja naravne in kulturne dediščine terja še posebno družbeno skrb. Ta se ne sme začeti in končati z načelnimi sklepi o nujnosti takšne skrbi, temveč se mora pokazati v strategijah za njihovo uresničevanje. Treba je namreč izdelati poti, po katerih se bodo zastavljeni cilji uresničevali ter predvideti načine spremljanja in kontrole njihovega izvajanja.

Pospešeni procesi deagrarizacije podeželja zaradi potreb po delovni sili v industriji, pa tudi zaradi slabih družbenih pogojev za kmetovanje na družinskih kmetijah v neposredni preteklosti grozijo povsem izprazniti podeželje. To pa ne predstavlja le nevarnosti, da se poveča obseg neobdelanih ali slabo obdelanih zemljišč, temveč hkrati opozarja na nevarnost večanja prepada med razvitimi in manj razvitimi območji znotraj posameznih republik in pokrajin ter med njimi.

Tudi pri reševanju tovrstnih problemov gre pomembna vloga članom mešanih gospodinjstev, zaposlenih zunaj kmetijstva, oz. mešanim kmetijam. Kmetje-delavci morda res niso več vsi zainteresirani za obdelovanje zemlje, vendar to sploh ni nujno potrebno, ker za zemljo skrbе tisti člani družine ali gospodinjstva, ki so ostali na kmetiji. Za razvoj podeželja je pomembno predvsem dejstvo, da kmetje-delavci ne zapustijo vasi, da ostanejo prebivalci podeželja in so kot taki zainteresirani za njegov razvoj. Dodatno k temu pa člani mešanih gospodinjstev, ki so zaposleni zunaj kmetije, prispevajo tudi k fizičnemu povezovanju vasi z urbanimi središči ne le s tem, da sami dnevno potujejo iz enega kraja v drug kraj, temveč motivirajo tudi druge prebivalce podeželja, da vzpostavijo pogostejše in tesnejše stike z mestom. S tem pa posredno prispevajo tudi k bolj intenzivnemu povezovanju podeželja z večjimi središči, bodisi industrijskimi bodisi upravnopolitičnimi. Ker gre pri večini zaposlenih članov mešanih kmetij za dnevne migracije, se na videz zmanjšuje celo dejanska razdalja med krajem zaposlitve in krajem bivanja. Po tej poti pa se zmanjšuje tudi socialna razdalja, saj zaposleni člani dan za dnem prinašajo domov informacije, ki bi bile članom gospodinjstva, ki delajo na kmetiji, sicer težje dostopne. V osebnih stikih pa gre tudi za oblikovanje stališč in vrednot, ki niso več tipična stališča in vrednote neposrednega ruralnega okolja, temveč se vanje vpletajo stališča in vrednote celotnega družbenega okolja. Tako delavci-kmetje predstavljajo nekakšen most med kmetijstvom in industrijo, med urbanimi središči in podeželjem ter tako pomembno prispevajo k razvoju kmetijstva in podeželja (Barbič, 1983: 83).

3. NOVE OBLIKE RURALNO-URBANIH ODNOSOV

Poleg razlogov, zaradi katerih ostajajo na podeželju člani kmečkih gospodinjstev, ki so zaposleni zunaj kmetijstva in od katerih se mnogi vsak dan vozijo na delo v bolj ali manj oddaljena urbana središča, so vse bolj očitni tudi razlogi, zaradi katerih si vedno več meščanov želi na podeželje. Med slednjimi velja omeniti vsaj dva: urbano prenaseljenost in dehumanizacijo mest na eni strani, ter relativno ekološko čistost podeželskega prostora na drugi strani.

Vizija osvobajanja človekove osebnosti, ki je spremljala naglo rast mest in ki naj bi se uresničevala predvsem prek udeležbe krajanov v odločanju znotraj prostorskih enot mesta kot dinamične tvorbe, ki širi alternativne možnosti opredeljevanja in odločanja, se ni uresničila. Kolektivne akcije, ki naj bi pomagale preseči delitev na zasebno sfero življenja, omejeno na družino, stanovanje in gospodinjstvo, ter sfero skupnih zadev, ki se dostikrat pojavlja kot odtujena in prepuščena le posameznim institucijam, tudi v samoupravni družbi niso uspele. Zato naj bi organiziranje različnih skupnih aktivnosti predstavljalo enega od načinov preseganja dehumanizacije mesta, ki se npr. kaže v grobi ravnodušnosti do soljudi celo v primerih, ko so le-ti življenjsko ogroženi (Mlinar, 1983: 248-249).

Humanizacija mesta tako še vedno ostaja ideal, h kateremu težijo načrtovalci urbanega prostora, urbani sociologi in politiki, ki si znotraj vseh demokratičnih sistemov prizadevajo pritegniti državljane v procese odločanja. Morda ne več v celoti in povsod vendarle v velikih mestih še vedno velja Engelsov prikaz odtujenosti prebivalcev, opisan v Položaju delavskega razreda v Angliji: "Ti stotisoči iz vseh razredov in vseh stanov, ki se gnetejo drug mimo drugega... In vendar drvi eden mimo drugega, kot ne bi imeli čisto nič skupnega in ne bi imeli prav nič opraviti eden z drugim in vendar je njih edini dogovor tihi sporazum, da vsakdo hodi po zanj desni strani pločnika, da se oba tokova gneče, ki se valita eden mimo drugega, medsebojno ne zadržujeta; in vendar ne pride nikomur na misel, da bi drugim, ki jih srečuje, privoščil vsaj kak pogled. Surova ravnodušnost, brezčutna izoliranost vsakega posameznika v njegove zasebne zadeve sta tem bolj zopni in žaljivi, čim bolj so ti posamezniki zgneteni na majhnem prostoru. Čeprav vemo, da je ta zaprtost vsakega posameznika samega vase, ta topoglava sebičnost povsod temeljno pravilo naše današnje družbe, se vendar nikjer ne kaže tako nesramno razgaljena in tako samozavestno kot ravno tu v vrvežu vlemesta. Razkroj človeške družbe v monade, od katerih ima vsaka zasebno življenjsko načelo in poseben namen, svet atomov je tu prignan do viška..." (Engels, 1971: 584-585).

Empirične študije kažejo, da humanizacija mestnega življenja in odnosov med ljudmi ni uspela niti v mestih, ki so bila zasnovana tako, da bi spodbujala združevanje in sodelovanje na osnovi pristnih stikov med ljudmi. Kot ilustracijo naj navedem podatek o poznavanju ljudi v stanovanjskem okolju v Novi Gorici, mestu, ki "naj bi izražalo naš nacionalni ponos in ga s svojo monumentalnostjo izžarevalo preko državne meje" (Mlinar, 1983: 50) ter bilo hkrati regionalno središče in življenjska skupnost mestnih prebivalcev. Empirični podatki so pokazali, da se v Novi Gorici večina prebivalcev ne vključuje v intenzivnejše oblike povezovanja. Na primer vprašanje, kakšne stike imajo s sosedi, je 340 anketirancev dalo naslednje odgovore:

- nimam praktično nobenih stikov	4,7
- z nekaterimi se pozdravljamo, kaj več pa ne	20,5
- z nekaterimi se pozdravljamo in kdaj poklepeta	48,7
- včasih se obiskujemo v stanovanjih	12,0
- večkrat se obiskujemo in si medsebojno pomagamo	14,1
N = 340	100,0

(Mlinar, 1983: 188)

Nasprotno pa v podeželskih skupnostih, ki v vse večjem številu primerov združujejo kmete, kmete- delavce in nekmete, naletimo na dinamično gospodarsko in družbeno življenje, na nepretrgane tokove informacij in vrednot. Takšne podeželske skupnosti so seveda daleč od tistih iz predindustrijskega obdobja, za katere je bila značilna popolna izoliranost od mesta, velika nepismenost in zadovoljstvo s "svojim tihim rastlinskim življenjem" (Engels, 1971: 563).

Danes tako za mestni kot za podeželski prostor velja Mlinarjeva ugotovitev: "Čim bolj izolirano in zaprto je dano družbeno okolje, tem bolj verjetna je njegova stagnacija in tem manj prostora ostaja za uveljavljanje posameznikove osebnosti in zavestnega usmerjanja

prostorsko-druženih sprememb" (Mlinar, 1983: 23). Vitalnost in humanost prostorske življenjske skupnosti je sicer odvisna od značilnosti širšega družbenega okolja in od normativne urejenosti konkretnega družbenega sistema, ki spodbuja ali zavira sodelovanje krajanov v procesih odločanja in njihovo medsebojno povezovanje, vendar je oboje v veliki meri odvisno od konkretnih ljudi v konkretnih skupnostih, od njihove iniciativnosti in inovativnosti v oblikovanju lastnega življenjskega okolja in odnosov med ljudmi. V tem imajo podeželske skupnosti, za katere je po tradiciji značilno medsebojno sodelovanje in sosedska pomoč (Makarovič, 1979) vsaj teoretično večje možnosti kot mestne soseske, da njihovi prebivalci vzpostavijo pristne medsebojne odnose in skupaj rešujejo skupne probleme.

Poleg zaposlovanja članov kmečkih gospodinjstev zunaj kmetijstva prispevajo k spreminjanju socialne strukture podeželja tudi prebivalci mest, ki se predvsem zaradi ekoloških razlogov odločajo za življenje na deželi.

Zaradi dolge poti na delo v prometnih konicah, zaradi dela in življenja v hrupnem in onesnaženem okolju, prostorske omejenosti in drugih utesnjevalnih lastnosti življenja v mestih vse več meščanov zapušča mesta in se seli na deželo. Če imajo dovolj finančnih sredstev, kupijo nekaj kmetijskih zemljišč in postanejo polkmetje. Tako se vse bolj izrazito oblikuje bimodalna distribucija mešanih kmetij, katere en del sestavljajo kmetje, ki dohodek od kmetije dopolnjujejo tako, da se zaposlujejo v mestih, kjer zaradi pomanjkanja kvalifikacij praviloma opravljajo težka fizična dela, njen drugi del pa oblikujejo meščani, ki so se preselili na deželo, kupili kmetijsko zemljišče in postali polkmetje (Harrisson, 1982: 142). Pri nas procesi izseljevanja iz velikih mest na podeželje sicer še niso tako očitni kot v deželah zahodne Evrope, se pa že kažejo v preseljevanju ljudi iz mestnih središč v okolico. Ta okolica sicer ne predstavlja pravega podeželja, ki je za meščane še premalo privlačno zato, ker je slabše kot mesta opremljeno s storitvenimi dejavnostmi, temveč obsega le bližnjo okolico mest, kjer nastajajo nova primestna, pretežno bivalna naselja.

Ta so že načrtovana tako, da onemogočajo nakup kmetijskih zemljišč in s tem prehod posameznih delavcev v kategorijo kmetov-delavcev oziroma delavskih gospodinjstev v mešana gospodinjstva. Za dežele Evropske gospodarske skupnosti je po Harrissonu (1982: 143) priznanje in celo spodbujanje nastajanja mešanih kmetij eden od možnih izhodov iz kmetijske hiperprodukcije in z njo povezane cenovne politike, ki ščiti kmete kot pridelovalce hrane, kajti finančno podpiranje kmetov se po njegovi oceni ne more nadaljevati v nedogled. Ker v Jugoslaviji zaenkrat še ni izgledov za množično prehajanje delavskih gospodinjstev v mešana in po tej poti oživljanje podeželja, je toliko bolj pomembno spodbujati zaposlene člane mešanih gospodinjstev, da podeželja ne zapustijo, ker bi se to sicer kmalu izpraznilo. Torej kmeta-delavca ne gre obravnavati in vrednotiti le kot kmetijskega proizvajalca, temveč tudi, če ne celo predvsem kot prebivalca podeželja (Štefe, 1981: 87-90). Prav zato, ker mešane kmetije zadržujejo zaposlene člane gospodinjstva na podeželju, jim gre posebna vloga tudi v preprečevanju izpraznjevanja podeželja, ne le v ohranjanju obdelanosti kmetijskih površin.

Za ohranjanje kakovosti življenja na podeželju pa postaja vse bolj pomembno varovanje podeželja pred ekološko škodo, ki jo povzroča konvencionalno kmetijstvo zlasti na velikih kmetijskih obratih. Prašičje, goveje in perutninske farme postajajo vse večji onesnaževalci podtalnice in zraka, hkrati pa predstavljajo nevarnost različnih okužb in epidemij bolezni, katerih izbruh lahko povzroči nepredvidljivo gospodarsko škodo. Monokulturna rastlinska pridelava pa zaradi izčrpavanja zemljišč, širjenja rastlinskih

bolezni, plevelov in škodljivcev terja za uspešno pridelavo vedno večje količine rudninskih gnojil in sredstev za varstvo rastlin. Njihova vse bolj razširjena raba pa poleg onesnaževanja človekovega okolja onesnažuje tudi hrano, ki jo uživamo.

Da bi omilili, če se že ni moč izogniti škodljivim posledicam konvencionalnega pridelovanja živeža, je nujno domisliti takšne strokovne rešitve, ki bodo kar najmanj škodovala človeku in bodo kar najbolj gospodarne, kar pa terja tudi premišljeno delitev dela med farmskimi, pri nas praviloma družbenimi obrati, in družinskimi kmetijami.

3.1. PREŽIVETJE ALI NOVE RAZVOJNE USMERITVE?

Ali je izginjanje tradicij, tipičnih za podeželske skupnosti, pa naj gre za medsebojne odnose ali za kmetijstvo kot osnovno gospodarsko dejavnost pojmovati kot nostalgijo za izgubljenim? "Nikakor ne," je v otvoritvenem govoru na 13. kongresu Evropskega združenja za ruralno sociologijo poudaril njegov predsednik Howard Newby (1986:2), pa čeprav se vse bolj pogosto in tudi utemeljeno govori o "strategijah preživetja" ruralne populacije, predvsem kmetov. Po njegovem je izraz "strategija preživetja" moč razumeti v negativnem kot tudi v pozitivnem smislu.

Izraz "preživetje" res lahko pomeni upor pred propadom. Nekateri pripadniki ruralne populacije v Evropi nedvomno sodijo v to skupino. V zadnjih dvajsetih ali več letih je bilo samo po sebi umevno, da so majhni kmetje in kmetje-delavci ogroženi. Zanje se je običajno uporabljal bolj vljuden izraz, da so "na prehodu". Takšno pojmovanje se danes opredeljuje kot nevarno poenostavljanje, kajti preživetje ima tudi pozitiven pomen, zlasti če ga povežemo z izrazom "strategija". Nesporno je namreč postalo dejstvo, da mnogi ljudje, vključno z majhnimi kmeti in kmeti delavci, aktivno razvijajo ekonomske in družbene strategije, da bi uresničili svoje družbenoekonomske cilje in si dolgoročno zagotovili obstoj.

Problemi kmetijstva v sodobnem svetu nastajajo bodisi s kmetijsko hiperprodukcijo (zahodna Evropa in ZDA), bodisi s premajhnimi količinami doma pridelane hrane, s katero bi zadovoljili domače potrebe (dežele v razvoju).

V razvitem zahodnem svetu se kmetijstvo skokovito razvija z večanjem produktivnosti dela in uvajanjem novih tehnologij, kar je imelo za posledico izredno povečanje obsega kmetijske pridelave. Takšen razvoj so vse do 70-ih let pospeševale vlade s selektivnim usmerjanjem, tehnološkim obnavljanjem (raziskave in informacije), z izboljšanjem strukture kmetijske proizvodnje in načrtnim razvijanjem podeželja. Specializacija, mehanizacija in racionalizacija v agroindustriji ter povečanje izvozno usmerjene proizvodnje visoko kakovostnih proizvodov so bile glavne značilnosti kmetijske rasti. Njene pozitivne posledice so se kazale v povečanju dohodka in izboljšanju delovnih razmer srednje velikih in velikih agroindustrijskih obratov, v razvoju sodobnega agroindustrijskega aparata in v ne najmanj pomembnem prispevku kmetijstva k nacionalnemu dohodku in uravnoteženju plačilne bilance.

Negativne posledice takšnega razvoja pa so: razmeroma občutno zmanjšanje dohodka majhnih kmetij ter spontana reorganizacija in bistveno zmanjšanje delovnih mest v agroindustriji. Poleg negativnih družbenoekonomskih posledic je intenziven razvoj kmetijstva negativno deloval tudi na kakovost okolja in krajine predvsem s povečano konkurenco, ki bo šla zlasti na rovaš majhnih kmetij in kmetij z manj ugodnimi pogoji za kmetovanje.

Trenutno so vlade zahodne Evrope pred težavno nalogo načrtovati razvoj kmetijstva, ki bi rešil probleme, povzročene z dosedanjjo kmetijsko politiko, ne da bi preveč zavrl donosno kmetijsko produkcijo. Več problemov bo sicer potrebno reševati na evropski ravni, mnoge pa na nacionalni. Na Nizozemskem so na primer v začetku 80-ih let sprejeli vrsto novih zakonskih ukrepov, katerih namen je zaustaviti divjo rast produkcije na prvih treh od štirih temeljnih področij holandskega kmetijstva:

- pridelava mleka in mlečna industrija;
- intenzivna živinoreja (svinjereja, perutninarstvo, reja telet)
- krmna industrija za živino in mesna predelovalna industrija;
- poljedelstvo (posebej sladkorna pesa, krompir in silažna koruza), sladkorna industrija in predelava krompirja;
- hortikultura, področje avkcij in vnaprej pripravljena hrana (hrana v pločevinkah in kozarcih).

Kriterij omejitve produkcije v prireji mleka je na Nizozemskem od 1. 4. 1984 zemljiška posest. Kmet, ki odda mlekarji več mleka, kot je zakonsko določena količina, mora za dodatno mleko plačati 56-odstotni davek. Bolsius in Jacobs (1986: 9), po katerih so povzeti prikazani podatki - podobne rešitve iščejo tudi v drugih zahodnoevropskih državah - predlagata neposredno denarno podporo pridelovalcem mleka, da bi se preprečilo preveliko zmanjšanje njihovega dohodka. Pokazalo se je namreč, da se je v letih 1984/85 poraba pridelovalcev mleka zmanjšala za 13 odstotkov, dohodek tretjine kmetov je bil nižji od 50.000 guldnov, dohodek tretjine med 50.000 in 80.000, in le tretjina je imela več kot 80.000 guldnov dohodka. Dohodek se je najbolj zmanjšal na majhnih in mešanih kmetijah, čeprav so se tudi te trudile zadržati dohodke s prilagoditvijo vodenja (management), kar se je izkazalo kot najbolj učinkovita ekonomizacija stroškov. Šestinpetdeset odstotkov kmetij je prihranilo izdatke za krmo s prehodom od koncentrirane na grobo krmo. Prihranek je znašal 18 odstotkov. Dvaintrideset odstotkov kmetij se je preusmerilo na lastno pridelavo mrve in sena. S tem se je povečalo število kmetij, ki v celoti ali delno pridelujejo lastno krmo. Enainšestdeset odstotkov kmetij je povečalo obseg travnikov. Druge racionalizacije zadevajo zmanjšanje plač delavcem (16 odstotkov kmetij - 24 odstotkov prihranka), manjšo uporabo rudninskih gnojil (11 odstotkov kmetij - 12 odstotkov prihranka) in skržitev družinskih izdatkov (15 odstotkov kmetij je v povprečju prihranilo 13 odstotkov stroškov).

Pridelava lastne krme kot ena najbolj pomembnih strategij za zmanjšanje stroškov kmetijske pridelave ima za posledico spreminjanje krajine, na kateri je vse več silažnih stolpov. Hkrati pa opuščanje obdelave kmetijskih površin vse bolj privlači druge uporabnike zemlje, predvsem gozdarje, ki želijo opuščene kmetijske površine pogozditi, in urbaniste, ki bi jih radi pozidali. Slednji sicer še niso prišli do veljave, ker je uporaba kmetijskih površin za potrebe urbanizacije na Nizozemskem še vedno omejena. Bolsius in Jacobs na osnovi številnih konkretnih primerov ugotavljata, da bodo dohodki nizozemskih kmetov v prihodnje izpostavljeni še novim pritiskom. Predvsem je pričakovati povečano konkurenco, ki bo šla zlasti na rovaš majhnih kmetij in kmetij z manj ugodnimi pogoji za kmetovanje.

S kvotnim sistemom bo razvoj kmetijstva res počasnejši, vendar sedanja aplikacije te politike že kaže tudi nekatere nezaželene posledice, med njimi:

- zmanjševanje dohodka in zaposlenosti,
- težave pri nakupu kmetij,
- nadaljnje intenziviranje in širjenje velikih kmetij,
- nadaljnja marginalizacija majhnih kmetij in kmetij na območjih, manj uporabnih za kmetovanje.

Če bi se ob omejevanju kmetijske produkcije upoštevale druge možne uporabe prostora, kot so rekreacija, gozdarstvo in varstvo okolja, bi sistem omejene kmetijske produkcije nudil najbolj ugodne pogoje za prostorsko načrtovanje, ki bi zagotavljalo visoko raven okolja. Z drugimi besedami, avtorja iščeta področja in poti vladne politike, ki bi zagotovile pozitivne učinke omejene kmetijske pridelave tako na področju kmetijstva, kot v celotnem družbenem razvoju (vladno nadzorovanje razvoja), nove možnosti za dodatne dejavnosti na podeželju, razvoj kmetijstva na osnovi zmanjševanja stroškov, izboljšanja delovnih pogojev ali nadaljnjega zniževanja produktivnosti, medtem ko bi bilo sproščene delovne moči mogoče uporabiti v drugih dejavnostih podeželskih skupnosti.

Omenjeni ukrepi bodo po mnenju Bolsiusa in Jacobsa sicer napravili nekaj škode, vendar avtorja hkrati opozarjata na dejstvo, da je nizozemsko kmetijstvo bilo po vsaki krizi še močnejše. Podobna ugotovitev najbrž velja tudi za kmetijstvo v drugih zahodnoevropskih deželah.

3.2. GOSPODARSTVO PODEŽELSKIH SKUPNOSTI OŽIVLJAJO NEKMETJE IN NEKMETIJSKE DEJAVNOSTI

Z vidika kmetijske politike je vsako drobljenje kmetijskih površin in ljubiteljsko pridelovanje hrane neracionalno ter energetske razsipno. Zato državne politike praviloma podpirajo poklicno kmetovanje, čeprav nujno ne odklanjajo vrtničarstva. Nasprotno pa gre s socioloških vidikov podpreti vse tiste oblike kmetovanja, ki zagotavljajo več pridelane hrane, dopolnilno/neformalno dejavnost zaposlenih ter hkrati primerno prostočasno aktivnost nekmetkega prebivalstva. Ne glede na to, da je pridelovanje hrane na majhnih površinah namenjeno predvsem lastni porabi in ne ustvarjanju tržnih viškov, ima z vidika zadovoljevanja potreb po hrani gospodarski pomen, čeprav ne tolikšen, kot pridelovanje za trg. Samooskrbno pridelovanje gre namreč obravnavati tudi z vidika zmanjševanja povpraševanja po kmetijskih pridelkih, kar velja tako za kmete kot za nekmete. Po podatkih za kmetije z območja širih ljubljanskih občin (Barbič, 1984: 311, 312) te pridelujejo izredno veliko število proizvodov. Tri četrtine anketiranih kmetij prideluje 16 do 26 od skupaj preučevanih kmetijskih pridelkov, hkrati pa približno dve tretjini (67,7%) kmetij prodaja do štiri vrste pridelkov. To sicer pomeni, da je veliko število posevkov namenjenih

zgolj samooskrbi, kar pa ne izključuje drugih pridelav, namenjenih trgu. Le 9,4 odstotkov anketirnih kmetij namreč ne prodaja nobenega od preučevanih kmetijskih pridelkov.

Ukvarjanje nekmetov s pridelovanjem hrane je posebej dobrodošlo v deželah, ki pridelajo premalo hrane doma, ali je hrana za določene družbene sloje predraga. Po podatkih, ki jih navaja Svetlik (1987: 45), se z vrtnarjenjem ukvarja 55,2 odstotka slovenske populacije med 15. in 75. letom starosti, s popoldanskim kmetovanjem, ki ga avtor opredeljuje enako kot plačano neformalno delo, ker se rezultati dela prodajajo na trgu ali pa nadomeščajo dobrine, ki bi jih bilo sicer treba kupiti, pa 10,1 odstotka odrasle populacije.

Da pa samooskrbno pridelovanje hrane ne bi imelo za posledico zmanjševanja kmetijskih površin, namenjenih poklicnemu kmetovanju, večina vlad omejuje površine, ki jih lahko imajo v lasti ali najemu nekmetje. V Sloveniji ima nekmet lahko v lasti največ 1 ha kmetijskih zemljišč in gozda skupaj, v predelih nad 600 m pa največ 3 ha kmetijskih in gozdnih površin. V obeh primerih pa ima lahko največ 0,5 ha gozda in 0,5 ha vinograda.

Evropske izkušnje kažejo, da k revitalizaciji podeželja po eni strani prispeva intenzivno obdelovanje manjših površin, s katerim se ukvarjajo kmetje-delavci ali nekmetje, po drugi strani pa majhna podjetja, ki se v vse večjem številu ustanavljajo na podeželju. V nadaljevanju podrobneje predstavljam madžarski primer ohišnic, ki jih obdelujejo tako kmetje, zaposleni v družbenem kmetijskem sektorju, kot del urbane populacije. Hkrati pa družbena posestva razvijajo nekmetijske proizvodnje, s pomočjo katerih večajo svoj dohodek. Kot poskus oživljanja podeželja z ustanavljanjem majhnih podjetij pa predstavljam švedske izkušnje. Združene države Amerike pa navajam kot primer pasivnih virov dohodkov podeželskih skupnosti.

(Nadaljevanje v prihodnji številki)

O učenčevem vrednostnem in stališčnem oblikovanju v pedagoškem procesu

ALOJZIJA ŽIDAN

1. O VSEBINSKI OPREDELITVI POJAVA VREDNOTA

Danes se bavi tako s pojmovno opredelitvijo kot znanstvenim raziskovanjem bistva vrednot ter stališč, z njuno genezo, kot tudi z različnimi drugimi problemi, ki zadevajo vrednote in stališča, zelo veliko znanstvenih disciplin. Vrednote in stališča so predmet preučevanja filozofov, etikov antropologov, sociologov, psihologov, pedagogov ter drugih. Tako velik interes različnih znanstvenih disciplin za vrednote in stališča pa ni povsem naključne narave. "Je posledica korenitih sprememb v družbenoekonomski osnovi in idejni nadstavbi moderne družbe. Hitre spremembe so v vseh kulturah privedle do tega, da se izgublja vera v vrednote, ki so nekdaj imele pomen, da se vrednote kritično preverjajo in da se ponovno razišče mesto vrednot v družbi in človeški osebnosti."¹

Omenjenemu vzroku, ki je pogojeval, da so vrednote (in s tem seveda tudi stališča) zlasti v današnjem obdobju ponovno postale zanimive za preučevanje, pa lahko priključimo še druge. Tako raziskovalci vrednot med temeljne tovrstne vzroke zlasti uvrščajo sledeče:²

- V filozofiji ter v družbenih znanostih je le začelo prevladovati stališče, da ne obstaja vrednotno nevtralna znanost.

- Pojem vrednote je postal tako popularen tudi zaradi dejstva, kjer je to pojem, ki omogoča interdisciplinarni pristop k družbenim pojavom. Prav vrednote dovoljujejo povezovanje individualnega, skupinskega, družbenega ter univerzalnega pristopa.

- Sodobni svet tudi vse bolj spoznava, da predstavlja zanj eno od največjih nevarnosti ravno stanje brez vrednot, brez jasnih ciljev, idealov. Oziroma pojav anomalije, apatije, anhedonije.

- Vrednote tudi predstavljajo enega izmed najpomembnejših elementov pri marksističnem pojmovanju družbene zavesti in ideologije.

- Pojem vrednote je ekonomičen, centralen ter dinamičen pojem. In to tako v empiričnih raziskovanjih kot v teoretičnih posploševanjih.

- Vrednote so tudi pomembne zaradi dejstva, ker omogočajo boljše predvidevanje obnašanja in ker odražajo spremenljivo človekovo naravo.

¹Breda Popadić, Razvijanje učenčeve družbene in moralne zavesti z vidika vpliva vrednot in revolucionarnih tradicij na vsebino in metode vzgojno-izobraževalnega dela, Pedagoški inštitut, Ljubljana, 1980, str. 21

²Opozoriti moram, da bom prikaz tovrstnih vzrokov povzela iz dela: Mihailo V. Popović, Silvano Bolčić, Vesna Pečić, Milosav Janjević, Dragomir Pantić, Društveni slojevi i društvena svest, Centar za sociološka istraživanja, Inštitut društvenih nauka, Beograd, 1977, str. 270-277.

- Vrednote pa postajajo vse bolj popularne tudi zaradi tega, ker je prišlo do neke krize v raziskovanjih vrednotam najbližjega konkurenta, to je v raziskovanjih stališč.

- Za empirično usmerjene raziskovalce je posebnega pomena tudi to, da lahko predstavljajo vrednote neodvisno, odvisno ali pa celo posredujočo variabla.

- Pojem vrednote v družbenih znanostih omogoča, da se preučuje človek kot aktivno, samozavestno ter k določenim ciljem in idealom usmerjeno bitje.

- Raziskovanje vrednot posameznika v različnih obdobjih njegovega življenja tudi omogoča spremljanje posameznikovega individualnega razvoja, dozorevanja, doseganja zrelosti.

- Vrednote so tudi pokazatelj kvalitete življenja sodobnega človeka.

- Največjo prednost koncepta vrednot pa predstavlja prav možnost njegove zelo fleksibilne uporabe. Tako, na primer, na psihološkem področju lahko predstavlja vrednoto prav vsak strukturni element osebnosti (inteligenca kot vrednota, večina lastnosti značaja kot vrednota, nekateri motivi kot vrednota, itd.).

Vrednota so večkrat tudi lahko celo fizične značilnosti osebnosti (njena lepota, zdravje itd.).

- Raziskovanje vrednot pa ima ne samo teoretični, temveč tudi praktični pomen. Praktični pomeni raziskovanja vrednot so, na primer: tovrstna raziskovanja omogočajo svetovanje, selekcijo, izobraževanje itd.

- Danes se človeštvo v celoti, pa tudi vsaka družba in kultura posebej, nahaja v fazi vrednotne transformacije (vrednotne revolucije). To tudi potrjuje obstoj številnih pokazateljev. Zato so danes postali problemi izbora vrednot celo pomembnejši od tehnološko-ekonomskega razvoja (čeprav se kvantiteta in kvaliteta življenja medsebojno prežemata in pogojujeta).

Spričo tako različno obstoječih vzrokov, ki so privedli do tega, da so tudi danes razmišljanja o vrednotah (in s tem seveda tudi o stališčih) vse bolj v ospredju, je razumljivo, da obstajajo zelo številni poskusi njunih pojmovnih določevanj. Številno obstoječa določevanja tako pojma vrednota kot tudi pojma stališče izražajo različne, posamezne disciplinarne pristope do njunega preučevanja. Vodijo pa tudi do njune različne terminološke uporabnosti. Njuna različna terminološka uporabnost se izraža (tudi) v tem, da se marsikdaj omenjena pojma med seboj popolnoma (po)istovetita. Ter, da se sploh ne vidi (vendarle neka) obstoječa razlika med njima. "Še vedno obstajajo številna odprta vprašanja, kot so: 1) kakšen je odnos med obnašanji, stališči in vrednotami, 2) podobnosti in razlike med stališči in vrednotami, 3) ali se, kadar in, ko se spreminjajo vrednote ter vrednostni sistemi, spreminjajo tudi stališča."³

Poskus pojmovne določitve vrednote in stališča nikakor ne predstavlja lahke naloge. Toda kljub povedanemu se moramo s tovrstnim poskusom soočiti pri preučevanju našega problema, ki ga lahko koncipiramo kot poskus orisa vprašanja, kako naj poteka v pedagoškem procesu učenčevo vrednotno in stališčno oblikovanje?

Naša opredelitev (pedagoške narave) pojma vrednota izhaja iz spoznanja, da je vrednota (učenčeve osebnosti) zelo kompleksen, zapleten pojav, ki vsebuje tako splošne kot tudi hkrati konkretne dimenzije. Njihov oblikovalec in pogojevalec je množica različnih, zapletenih dejavnikov, ki vplivajo na učenčevo osebnost bodisi v neposredni, bodisi v posredni obliki. Učenčeve vrednote (tudi) izražajo njegove konkretne potrebe in

³ Dr. Stojan Tomić, Marksizam i vrijednosna orijentacija u nastavi, Univerzitet danas, Beograd, 1986, št. 1, str. 62.

interese. Določevalka le-teh pa so tudi celotne družbene okoliščine, s katerimi se v svojem življenju srečuje učenčeva osebnost. Prav takšni konkretni interesi in okoliščine, v katerih se razvija učenčeva osebnost, tudi vplivajo na to, če uporabim besede dr. Vuka Pavičevića, da učenčeva osebnost zelo različno "barva" (ocenjuje) določene, različne vrednote. In prav vrednote so tudi tiste, ki predstavljajo temelj za oblikovanje (izgrajevanje) učenčeve osebnosti, njenega razvoja.

Kaj sploh tvori torej pri učenčevi osebnosti vrednoto? Prihod do navedenega sila pomembnega spoznanja nam bo lažji, če se seznanimo z naslednjim razmišljanjem: "Prav tako kot vrednota ima tudi čut dolžnosti in odgovornosti tri dimenzije: kognitivno (racionalno), emocionalno (čustveno) in konativno (motivacijsko, akcijsko). Vse tri so tesno povezane, prepletajo se in sestavljajo celoto. Vendar to ne pomeni, da med njimi ni določene disharmonije. Toda če pride do trajnega razhajanja, ne moremo govoriti o skladnem razvoju, kar lahko privede tudi do njihove večje disharmonije ter tako do moralnega razkroja osebnosti."⁴

Posredovano razmišljanje nam izraža, da predstavlja vrednota pri učenčevi osebnosti vedno zelo zapleten pojav⁵ s trodimenzionalno zgradbo. Le-to napolnjujejo spoznavne, čustvene in akcijske, dejavne sestavine. Povedano pa tudi pomeni, da predstavlja tudi vrednotenje učenčeve osebnosti vedno zelo zapleten, v njej potekajoč proces⁶, ki zadeva njeno celotno osebnost in ne samo njeno spoznavno polje. Da je redukcija procesa vrednotenja, potekajočega v učenčevi osebnosti, na zgolj njeno spoznavno polje povsem nedopustna, nam tudi jasno izraža naslednje razmišljanje: "Znanje še ni zadosten pogoj moralnosti. Če ni odgovornosti za uresničevanje moralne zavesti, je moralna praksa v hudem navzkrižju z moralnimi ideali."⁷

Toda ko govorimo o vrednoti in vrednotenju, pa je vendarle potrebno reči, da ju je potrebno (raz)ločevati. Oziroma, rečemo lahko, da je vrednotenje proces, vrednota pa rezultat tega procesa. Prav v procesu vrednotenja so namreč že tudi vsebovane vrednote.

Natančnejša analiza sestavin, ki tvorijo učenčevo vrednoto, nas lahko vodi do še drugih, pomembnih spoznanj. In sicer:

a) Kognitivna dimenzija vrednote ima svoj temelj v učenčevem sistemu znanja ter sistemu sodb, ki temelji na (tem) znanju. Tvorijo jo "znanja, mnenja ter prepričanja o potencialno zelo široki množici objektov in situacij, s katerimi se posameznik direktno oziroma indirektno sooča v procesu socialne interakcije."⁸

⁴ Dr. Stojan Tomić, Marksizam i vrijednosna orijentacija u nastavi, Univerzitet danas, Beograd, 1986, števil. 1, str. 62.

⁵ Za ta pojav se tudi poudarja, da vsebuje, ne glede na to, kateri vrsti pripada, določene skupne lastnosti, ki jih lahko opredelimo:

- Vrednote predstavljajo preference in izbiri med različnimi objekti.

- Vrednote se praviloma ne nanašajo na konkretne objekte, ki se neposredno opažajo, temveč so logični konstrukti, to je abstrakcije, ki se izvajajo iz subjektivnega vrednotenja objektov, obnašanja, tako verbalnega kot tudi drugega.

- Za vrednote je tudi značilna zaželenost, občutek opravičenosti. Občutek opravičenosti pa je verjetno močnejši, če je večje skladanje med družbenimi in osebnimi vrednotami.

- Prav tako je za vrednote značilna visoka motivacijska sila.

- Vrednote so tudi očitno zavestne kategorije, ki jih osebnost brani, sprfeje in predlaga družbi. (Prikaz lastnosti vrednot smo povzeli po viru: dr. H. Petrović, Vrednosne orijentacije delikventov, Institut za kriminološka i sociološka istraživanja, Beograd, 1973).

⁶ Bistvo procesa, imenovanega vrednotenje, opredeljuje dr. Arif Tanović takole: "Vrednotenje oziroma ocenjevanje je vedno proces iz biranja, primerjanja, zavzemanja stališč do pojavov človekovega sveta; vrednotenje je spontano, emotivno oziroma racionalno, zavestno." (Citirano iz dela: Vrijednost i vrednovanje, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1972, str. 33).

⁷ Dr. Jože Šter, Ideali in resničnost, Anthropos, Ljubljana, let. 1983, števil. 3-4, str. 183.

⁸ Dr. Nenad Havelka, Psihološka struktura patriotizma, Patriotizam i revolucionarne tradicije, Udruženje publicista, Beograd, 1975, str. 104.

Seveda pa je znanje učenčeve osebnosti, če ga opazujemo glede na njegov obseg, lahko manjše ali pa večje. Včasih je pri učenčevi osebnosti že zadostno povsem njeno majhno znanje za oblikovanje neke (konkretne) sodbe. Včasih pa je zato potrebno izredno široko znanje. In trdimo lahko: čim širši je pri učenčevi osebnosti krog njenega znanja ter izkušenj, toliko trdnejša bodo tudi njena vrednotenja in vrednote. Skratka, za razvoj in utrjevanje kognitivne komponente vrednote je pomembna količina učenčevega znanja, informacij, prepričanj, spoznavnih elementov. Toda zavedati se je potrebno, da samo nenehno nizanje informacij, spoznavnih elementov učenčevi osebnosti, ne tvori njeno kognitivno strukturo vrednote že tudi stabilno. Bistven je način organiziranja teh spoznavnih elementov, kajti le-ti morajo vedno pomeniti nekaj več, kot pa pomeni vsak za sebe oziroma, kot pa pomeni neki njihov mozaičen sklop.⁹

Torej, kot kriterij za razvito kognitivno komponento vrednote lahko velja le razvita sposobnost učenčeve osebnosti, da le-ta lahko povsem samostojno organizira izkustvene vsebine. "To je v bistvu tista točka, v kateri kvantiteta izobraženega dela prerašča v vzgajanje, v kvalitativno drugačno, globbo in kompleksnejšo obliko družbenega vpliva na posameznika."¹⁰

b) Emocionalna dimenzija vrednote se izraža v tem, da so učenčevi osebnosti določeni pojavi, ki jih vrednoti, vseh ali ne. Tudi emocionalna dimenzija vrednote lahko vpliva na njeno kognitivno vrednotenje. Vpliv emocionalne dimenzije na kognitivno lahko privede tudi do tega, da primarna čustvena opredeljenost osebnosti sploh selekcionira njena dobivajoča spoznanja ter ji onemogoča elastičnost in kritičnost. Tovrstna dimenzija vrednote pa je zelo zapletena, saj izraža različne vrste in stopnje njenih čustev. Čustva osebnosti se lahko izražajo bodisi v obliki njenega občudovanja ali pa zavračanja vrednot, sočustvovanja ali pa spoštovanja vrednot, pa tudi še v drugih zapletenejših čustvenih oblikah.

c) Kognitivna dimenzija vrednote pa se izraža v težnji učenčeve osebnosti, da bi le-ta kaj naredila glede na predmet, ki ga vrednoti. Ali, drugače povedano: da bi pomagala, da se (konkretna) vrednota uresniči. Oziroma, da bi preprečila, da bi se zgodilo kaj takšnega, kar bi onemogočilo uresničenje (konkretne) vrednote. Vendar pa moramo reči, da zgolj prisotne težnje po aktivnosti pri učenčevi osebnosti že ne pomenijo njene dejanske aktivnosti. Tako je, na primer, osebnost lahko le pripravljena (konkretni) vrednoti se približati, lahko pa tudi vztrajno bojevati za njeno uveljavitev. Skratka, konativna vrednotna komponenta "se pojavlja in razvija tedaj, ko sta razviti in integrirani tudi spoznavna in čustvena komponenta".¹¹

Za učitelja je pomembno spoznanje, da so vse tri (analizirane) dimenzije vrednote pri njej sicer povezane, vendar je ta povezava lahko izredno različna. Njena različnost se, na primer, lahko izraža v tem, da je pri določenih morebiti prisotna izrazitejša razvitost kakšne vrednotne dimenzije, ki lahko pozitivno vpliva tudi na druge vrednotne dimenzije. Lahko pa tudi v tem, da je pri drugih morebiti tudi prisotno izrazito porušenje usklajenosti med posameznimi vrednotnimi dimenzijami. Pravzaprav lahko o slednje navedenem primeru govorimo pogosteje. In to pogosteje zaradi dejstva, ker se učenčeva osebnost nenehno pojavlja v funkciji tako imenovanega "multimedijskega sprejemnika informacij" in da informacije ne sprejema samo v šoli. Multimedijsko sprejemanje zlasti

⁹ Ibidem, str. 105.

¹⁰ Ibidem, str. 106.

¹¹ Ibidem, str. 108.

protislovno dobivajočih informacij, ki je lahko še tudi dolgoročneje narave, lahko pri učenčevi osebnosti tudi privede do njene prave dezintegracije kot osebnosti, ki vrednoti. To pomeni, da lahko pride do dezintegracije vrednot(e) učenčeve osebnosti. Oziroma do tega, da je njena vrednota napolnjena s sestavinami, ki pa si stojijo v popolnem medsebojnem "navzkrižju". Vse izrečeno pa seveda potrjuje, kako zelo težko je učitelju v njegovi pedagoški praksi opravljati nujno potrebno in zelo odgovorno delo, to je ustvarjalno oblikovanje vrednot pri učenčevi osebnosti. Doseganje tega temeljnega vzgojnega smotra postavlja predenj uresničevanje zahteve: "Vzgojni proces se mora strukturirati po zakonih ustvarjalnega akta, ne receptivnosti. Šola se ne sme izolirati od življenja in družbe, kar pomeni, da v sistemu samoupravno organizirane vzgoje opravljajo funkcijo vzgoje vsi dejavniki, od delovnih organizacij, umetniških ustanov, športnih organizacij, družine pa do rekreativnih organizacij. Da bi samoupravna socialistična družba lahko uresničila temeljne vzgojne cilje, mora revolucionarno spremeniti stare organizacijske oblike vzgoje in vzgojno-izobraževalno tehnologijo.¹²

V okviru razmišljanja o vprašanju, kako opredeliti pojem vrednote, oziroma, kaj sploh tvori njegovo vsebino, pa je z vidika raziskovalnega problema, ki ga obravnavamo, še tudi smotno opozoriti na naslednje. Človekovi odnosi do sveta so eksistenčno pogojeni. In prav vrednota je tisti pojav, ki je vgrajen v vse človekove odnose do sveta. Človek mora, da bi lahko obstajal, vrednotiti. Seveda pa se pri tem zastavlja vprašanje: koliko je človek kot del sveta sploh svoboden v zunanjem, brezkončnem univerzumu pri svojem vrednotenju? Njegovo mišljenje, reakcije so namreč mnogokrat že tudi vsiljene. In prav vrednota je kategorija, ki se dviguje nad eksistenčnim. Oziroma, prav vrednota je nekaj, kar je avtonomno v človeku, kar mu predstavlja oporo, notranji, avtonomni zakon v odnosu do njegovega zunanjega sveta. Človek mora transformirati to, kar je v njem (avtonomno), v objektivno sfero. Skratka, mora ustvariti pogoje, da njegova vrednota zaživi. Vrednote imajo torej avtonomno ali heteronomno osnovo, pa tudi obe hkrati. Povedano pa tudi velja za vrednote, ki so vrednote učenčeve osebnosti.

O avtonomnih vrednotah učenčeve osebnosti lahko govorimo tedaj, kadar imajo le-te svoj izvor v sami zavesti učenčeve osebnosti in jim ta tudi predstavlja oporo. O heteronomnih vrednotah učenčeve osebnosti pa lahko govorimo tedaj, kadar imajo le-te svoj izvor v množici zunanjih dejavnikov, nastopajočih v okolju. Prav ti zunanji dejavniki nastopajo pri učenčevi osebnosti kot vplivni dejavniki na sprejemanje njenih vrednot. Vzlic dejstvu, da so seveda pomembnejše učenčeve avtonomne vrednote, saj so prav te njegove resnične, lastne vrednote, vrednote njegove osebnosti, pa je zelo težko govoriti o čistih avtonomnih ali heteronomnih vrednotah učenca. V potekajočem procesu njegovega vrednotenja se namreč prepletajo tako notranji kot zunanji vrednotni vplivi. Takšna nastopajoča zakonitost pa tudi velja pri vplivu vzgojno-izobraževalnih vsebin na učenčevo osebnost, katerega lahko uvrstimo med zunanje nastopajoče vrednotne vplive. In to vrednotne vplive, ki naj bi pri učenčevi osebnosti še posebej imeli vpliv na njeno socialno vrednotenje. Seveda pa je tudi le-to individualno pogojeno.

¹² Breda Popadić, Mesto patriotične vzgoje v koncepciji moralne in idejne vzgoje, Vzgoja in izobraževanje, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, 1982, šte. 4, str. 14.

2. O VSEBINSKI OPREDELITVI POJAVA STALIŠČE

Prav tako, kot je zelo težko opredeliti pojem vrednote, pa lahko rečemo, da to velja tudi za stališče. Sodili smo že, da tudi ta pojav spričo svojega velikega pomena, ki ga ima za človekovo osebnost, predstavlja predmet nenehnega razmišljanja ter preučevanja. In to ne le znanstvenikov in strokovnjakov, marveč prav vseh, ki se ukvarjajo s posamenimi območji bodisi teoretičnega bodisi praktičnega človekovega življenja. "Zanje se zanimajo politiki, etiki in sociologi, da bi bolje znali urediti družbeno življenje, pa tudi ekonomisti, psihologi in drugi (stališče do določenih proizvodov, do mode, do kulturnih pojavov ipd.)."¹³

Zaradi tako velikega zanimanja mnogih tudi za stališča ni prav nič presenetljivo, da se tudi ta pojav zelo različno opredeljuje. Oziroma, da obstaja zelo veliko število pojmovnih določitev tudi tega pojava. Dr. Dragomir Pantić meni, da se v današnjem obdobju izmed najrazličnejših opredelitev pojma stališče največ uporablja sledeča opredelitev: "Stališče je trajni sistem pozitivnih oziroma negativnih ocenjevanj, emocionalnih stanj ter aktivnih tendenc za oziroma proti v odnosu na določeni objekt."¹⁴

Dr. Pantić pa tudi povsem upravičeno opozarja, da v današnjem obdobju tudi obstajajo mnoga, tako imenovana "nespecifična" opredeljevanja pojma stališče. Ta stališče opredeljujejo preširoko ali pa tudi preozko, kar ima seveda za posledico, da ga tudi istovetijo z mnogimi njemu sorodnimi pojmi, kot so, na primer, mnenja, prepričanja, sentimenti, vrednote itd.

Pri našem delu se sicer ne bomo spuščali v analizo številno obstoječih opredeljevanj (tudi) pojma stališče.¹⁵ Poskusili pa bomo ugotoviti (morebitno) zvezo med pojavoma, imenovanima vrednota in stališče. S tem pa tudi natančneje spoznati sam pojav, imenovan stališče.

Oglejmo si najprej nekatere njegove bistvene lastnosti.

Mnogokrat se med bistvene lastnosti stališča uvršča sledeče:

- Stališče je vedno tendenca "za" oziroma "proti" nečemu. Usmerjenost (direkcija) stališča do objekta je lahko pozitivna ali negativna. Skratka, lahko ima različne stopnje izražanja (kar hkrati izraža stopnjo sprejemanja ali nesprejemanja določenih objektov ali pojavov). V tem smislu se stališče lahko giblje na liniji kontinuuma, ki se razteza od skrajne pozitivnosti preko nevtralne točke do skrajne negativnosti.

- Stališče se lahko uveljavlja z večjo ali manjšo doslednostjo, z veliko ali majhno intenzivnostjo, ima različno moč, odpornost do nasprotnih stališč, lahko je bolj ali manj odprto glede izražanja ipd.

- Stališče je vedno povezano z drugimi stališči. Tako stališča sestavljajo določene strukture, sisteme, in pri tem so nekatera temeljna, primarna, druga pa iz njih izvedena, sekundarna. Strukture in sistemi stališč so v enotnosti, povezanosti, vendar tudi v medsebojni pogojenosti in odvisnosti.

- Stališča pa se tudi razlikujejo po tem, ali so lastna le posameznikom (individualna stališča) ali pa so skupna večjim socialnim skupinam (socialna stališča).

¹³ Dr. Ilija Mrmak, Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Novi vidiki, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, 1977, str. 147.

¹⁴ Dr. Dragomir Pantić, Priroda interesovanja, Beograd, 1980, str. 70.

¹⁵ Zato glej o tej problematiki še v delu: Ben Rejk - Kristina Edok, Vrednosti, stavovi i promena ponašanja, Nolit, Beograd, 1978.

- Stališča so tudi tvorbe, ki vedno predstavljajo končni rezultat naučenega, socializacijskega procesa. V zvezi s tem poudarja dr. Ivan Šiber: "Socializacija je proces, ki omogoča ljudem skupno življenje in oblikuje izražanje določenih človekovih vrojenih lastnosti na družbeno sprejemljiv način. Medtem ko se biološke lastnosti socializirajo, kar omogoča življenje v skupnosti, obstaja tudi cela vrsta človekovih lastnosti, ki so pridobljene v socialnem kontekstu in omogočajo vedenje v kompleksnih situacijah. V prvi vrsti gre tu za stališča. Ta so naučena oziroma so končni rezultat procesa socializacije."¹⁶

Do boljšega spoznanja o stališču pa lahko tudi pridemo, če si še poskusimo ogledati, katere sestavine pri učenčevi osebnosti tudi tvorijo vsebino tega zapletenega pojava.

Tudi za učenčevo stališče je značilno, da kot zapleten pojav temelji na treh komponentah: na kognitivni, emocionalni¹⁷ in konativni¹⁸.

Povedati pa tudi moramo, da lahko prihaja med navedenimi stališčnimi komponentami do izrazitega disharmoničnega odnosa. "Čustvena sestavina, razvojno starejša in v določenem smislu temelj stališča se upira spremembam, kar pogojuje stanovitnost stališča včasih tudi celo življenje"¹⁹

Tudi stališče učenčeve osebnosti predstavlja relativno trajen sistem njenega pozitivnega ali negativnega ocenjevanja (konkretnih procesov, pojavov, zakonitosti itd.), njenega emocionalnega doživljanja, pa tudi njeno tendenco, da v skladu s tem začne svojo akcijo. Za učenčevo osebnost je stališče velikega pomena, saj ji predstavlja dejansko oblikovani vzorec za njeno ocenjevanje, doživljanje in ravnanje. Vzorec, s katerim lahko učenčeva osebnost izraža svoj odnos do določenega pojava, vzorec, po katerem lahko učenčeva osebnost navezuje, kadar ima opraviti s pojavom, kadar mora do njega zavzeti določene odnose. Oziroma, govorimo lahko celo o večpomenskosti stališč za učenčevo osebnost. Kot izraziti dinamični elementi učenčeve osebnostne strukture so prav stališča tista, ki vplivajo na učenčevo spoznanje,²⁰ obnašanje, učenje, pomenjenje, čustveno doživljanje, motivacijo, obnašanje, psiho. Skratka, na njegovo celotno osebnost, zato tudi postanejo njen konstitutivni del, s katerim se sama učenčeva osebnost identificira.

Toda, ko v okviru naše opredelitve stališč govorimo o njihovem tako zelo velikem pomenu, moramo vendarle opozoriti na nekatere negativne posledice, do katerih lahko privedejo. Prav stališča lahko predstavljajo učenčevi osebnosti tudi oviro in obremenitev pri njenem realnem določanju odnosov do pojavov. Kajti "v stvarnosti ni dveh enakih pojavov, marveč se vsi pojavi medsebojno razlikujejo, čeprav le po nekaterih

¹⁶ Dr. Ivan Šiber, *Politična kultura in politična socializacija*, Politološke teme (študijsko gradivo), Marksistični center, Ljubljana, 1987, str. 253.

¹⁷ O vlogi emocionalne stališčne komponente glej še zlasti v viru: Nenad Havelka, *Emocije u stavovima*, Kolarčev narodni univerzitet, Beograd, 1975.

¹⁸ Ker smo tovrstne komponente že podrobneje analizirali v okviru obravnave vrednot, na tem mestu o njih ne bomo ponovno razpravljali, saj sodimo, da sta vrednota in stališče vendarle medsebojno zelo tesno povezana pojava. In vzlic nujnim obstoječim razlikam, kar bomo poskusili utemeljiti v nadaljevanju. Ali, kot pravi dr. Dragomir Pantić: "Opazovanje stališč kot interakcije komponent je pomembno tudi zaradi tega, ker tudi vrednote vključujejo vse tri komponente in prav to dejstvo tudi olajšuje tako teoretična opazovanja kot praktična raziskovanja vrednot. Spričo tega nekateri avtorji sploh menijo, da tudi vrednote vsebujejo že omenjene tri komponente." (Citirano iz že navedenega dela dr. Dragomira Pantića in drugih avtorjev "Društveni slojevi i društvena svest" ..., str. 285).

¹⁹ Breda Popadić, *Mesto patriotične vzgoje v koncepciji moralne in idejne vzgoje*, Vzgoja in izobraževanje, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, let. 1982, šte. 4, str. 13.

²⁰ Smotno je opozoriti, da v procesu učenčevega spoznanja stališča učinkujejo ne samo na sprejetje njegovih sodb in sklepov, marveč tudi na zaznavanje in oblikovanje predstav, na domišljijo in druge dejavnosti učenčeve psihe.

značilnostih. Ti vzorci pa nas navajajo, da vse pojave ne glede na njihovo raznolikost postavimo v isto vrsto, v iste okvire, navedemo do njih istovrsten odnos, vendar po sistemu skladno (z vzorci), ki smo ga že poprej oblikovali. Zato se tudi dogaja, da pojave neustrezno ocenjujemo, da ne upoštevamo specifičnosti. Ta nefleksibilnost človekove psihe vodi k znanemu konservativizmu na področju stališč - da človek stališča težko spreminja, da so stališča odporna in se upirajo vsemu, kar je novo, kar ni v skladu z njimi, kar jim ni že od prej lastno."²¹

3. O POVEZANOSTI IN NEPOVEZANOSTI POJAVOV VREDNOTA TER STALIŠČE

Po pojmovni določitvi vrednote in stališča je smotno, da se (še) osredotočimo k analizi vprašanja: ali sta omenjena pojma (pojava) v kakšni medsebojni zvezi? Ali pa obstaja med njima absolutna nepovezanost?

"Čeprav so mnogi avtorji vložili velike napore, da bi razmejili pojem vrednote od pojma stališče, pa ne moremo reči, da so v tem tudi povsem uspeli. Vzrok vsekakor obstaja v kompleksnosti odnosov med tema pojavoma."²²

Težnja po razmejitvi pojma vrednota od pojma stališče je, na primer, prisotna pri Miltonu Rokeachu. Le-ta vidi razliko med omenjenima pojmom v tem, ker vključuje stališče večje število spoznanj o določenem objektu oziroma situaciji, medtem ko predstavlja vrednota le posamično spoznanje, katero prehaja konkretne objekte in situacije. Rokeach tudi meni, da imajo vrednote funkcijo standarda, kar pa se ne bi moglo trditi za stališča. Zato mora preučevanje vrednot tudi dobiti prioriteto pred stališči. Pri vrednoti je po njegovem mnenju močnejša motivacijska komponenta, ki vsebuje kognitivne, afektivne in bihevioralne sestavine. Poleg tega tudi Rokeach trdi, da so stališča in vrednote določilnica obnašanja, toda vrednota je določilnica stališč in obnašanja. In ne nazadnje: oseba ima manj vrednot kot stališč, zato je tudi merjenje vrednot bolj ekonomično sredstvo za opis podobnosti in razlik med ljudmi.

S podobnimi ločitvenimi težnjami pojavov, imenovanih vrednota in stališče, pa se lahko tudi srečamo pri D. Katzu. Katz sodi, da so stališča izraz osebnih vrednot. Oziroma, da so individualna stališča hierarhično organizirana v širše strukture, ki se imenujejo vrednotni sistemi.

Bora Kuzmanović sintetizira osnovne sklepne ugotovitve o odnosu med stališči in vrednotami, ki se lahko izdvojijo iz množice mišljenj različnih avtorjev o tej problematiki, takole:

a) vrednote lahko določajo, kateri aspekt objekta bo opazovan kot odločujoči za oblikovanje stališča do celega objekta;

b) objekti stališča in stališče samo imajo instrumentalno vlogo ter pomen za realizacijo določenih vrednot; spremembe v percepciji odnosa objekta napram vrednoti vodijo k spremembi stališča;

21. Dr. Ilija Mrmak, Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Zavod SRS za šolstvo, Novi vidiki, Ljubljana, 1977, str. 148.

22. Ljiljana Bačević, Pristup proučevanju vrednosnih dimenzij mednarodne televizijske razmene, Magistrski rad, FSPN, Ljubljana, 1978, str. 75.

- c) stališča lahko predstavljajo način izražanja vrednot;
- č) mnoga stališča so verjetno vključena v sisteme vrednot;
- d) sprememba vrednot, zlasti centralnih, vodi do spremembe drugih vrednot ter nizov stališč.²³

Naša dosedanja spoznanja o vrednotah in stališčih, ki so poskusila priti do pojmovne določitve navedenih pojavov sicer tako, da so poskusila (ločeno) prikazati njuno vsebino (sestavine) oziroma nekatere njune lastnosti, nam dovoljujejo, da lahko oblikujemo sledeči spoznanji:

- Tako vrednota kot tudi stališče kot zelo kompleksna pojava sta v medsebojni zvezi. Ta zveza pa se izraža, če jo poskusimo natančneje opredeliti, takole: "Za posebno vrsto stališč veljajo vrednote. To so stališča, ki izražajo moralno oceno, ali je nekaj dobro ali slabo, ali je to za človeka vredno ali ne. Ker smo o vrednotah razpravljali na drugem mestu, tukaj pripominjamo le toliko, da izražajo vrednote ponavadi naše splošne odnose do pojavov sveta, zato pa so tudi vrednotna stališča navadno na ravni splošnih stališč. Zato so vrednote izvor za oblikovanje posebnih in posamičnih stališč."²⁴

Obstoječo zvezo med vrednoto in stališči pa nam tudi potrjujeja razmišljanji: "Samo nekatera stališča so vrednote (če so generalizirana, če so relativno visoko v hierarhiji osebnosti in če je družba oziroma posameznik zanje zainteresiran) 'interesi pa so prav gotovo brez izjeme vrednote, in to v glavnem terminalne vrednote.'"²⁵ "Govoreč opisno, vrednote se lahko nanašajo na vsa človekova pozitivna in negativna stališča; one vključujejo preferiranje oziroma zastavljanje predmetov, želja, občutenj zadovoljstev oziroma bolečin, koristi in nekoristi, sprejemanje oziroma nesprejemanje."²⁶

- Izhajajoč iz takšnih spoznanj, lahko tudi trdimo, da so teorije mnogih avtorjev, ki želijo absolutno izključevati stališča iz vrednot, nesprejemljive. Vzlic dejstvu, da se vrednote in stališča medsebojno razlikujejo, razlikujejo po tem, da so vrednote temelj, na katerem se konstituirajo ("obešajo") stališča, pa sta oba pojava vendarle v medsebojni zvezi. Njuno medsebojno zvezo lahko opredelimo tudi takole: stališča so konstitutivni element vrednot. Oziroma, prav vrednote so pomembni, določevalni, usmerjevalni dejavnik za oblikovanje stališč. Iz povedanega pa še tudi lahko sklenemo, da predstavlja stališče ožji pojem (pojav), vključen v širši pojem (pojav) vrednoto.

4. VREDNOTNO IN STALIŠČNO OBLIKOVANJE UČENCA V PEDAGOŠKEM PROCESU

Upoštevanje navedenih spoznanj o medsebojno povezanem odnosu med vrednoto in stališčem pa je tudi pomembno za učitelja. Prav učitelj mora s posredovanjem informacij (vzgojno-izobraževalnih vsebin) učenčevi osebnosti pri le-tej oblikovati pomembne (tako individualne kot socialne) vrednote kot pomembne temelje za njeno oblikovanje (tako individualnih kot socialnih) stališč. Oziroma, učitelj mora, kot smo že opozorili, pri oblikovanju vrednot učenčeve osebnosti pri le-tej zlasti opravljati dvojno nalogo:

²³ Bora Kuzmanović, Spremnost za angažovanje u samoupravljanju poduzeća kao funkcija nekih vrednosti, Inštitut za psihologiju Filozofskog fakulteta, Beograd, 1972, str. 27.

²⁴ Dr. Ilija Mrmak, Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Novi vidiki, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, 1977, str. 150.

²⁵ Dr. Dragomir Pantić, Priroda interesovanja, Istraživanja, Beograd, 1980, str. 70.

²⁶ Dr. Arif Tanović, Vrijednost i vrednovanje, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1972, str. 8.

a) po eni strani mora učenčevo osebnost seznanjati s temeljnimi (individualnimi in socialnimi) vrednotami;

b) po drugi strani pa mora na temelju takšnega seznanjanja učenčevo osebnost tudi usposablja za to, da se bo le-ta sama pojavljala v funkciji nadaljnega samostojnega razvijalca in uresničevalca progresivnih (tako njenih osebnih, individualnih, kot socialnih) vrednot.

Skratka, naloga učitelja je, da v potekajočem oblikovalnem vrednotnem procesu usposablja učenčevo osebnost tudi za samostojno progresivno, ustvarjalno vrednostno (tako individualno kot socialno) usmerjanje. Pri tem pa je zanj zlasti pomembno upoštevanje dejstva: "Vrednostna usmeritev je celota interesov in stališč do posameznih vrednot, aktualnih v družbenih procesih določene družbe. Tako opredeljena vrednostna orientacija vsebuje institucionalizirana, ideološko več ali manj determinirana stanja družbene zavesti."²⁷ Vrednostna usmeritev pa se tudi definira "kot posplošena, v sebi diferencirana, na obnašanje delujoča koncepcija narave, družbe, položaja človeka v naravi in družbi ter vsebuje koncepcijo zaželenega in nezaželenega predvsem v odnosu človeka do okolja in soljudi."²⁸

Pri svojem opravljanju oblikovalnega vrednotnega procesa pri učenčevi osebnosti mora torej učitelj vedno upoštevati dejstvo, da je vrednostna usmeritev sleherne učenčeve osebnosti vedno utemeljena prav z njenimi osebnimi stališči in vrednotami. Pa tudi to, da se vrednostna usmeritev izraža na širokem področju odnosov učenčeve osebnosti kot osebnosti posameznika do številnih objektov, situacij in pojavov. Skratka, vrednostna usmeritev učenčeve osebnosti opredeljuje njeno različno čustvovanje in način njenega doživljanja objektov, situacij in pojavov. Oziroma, pri učenčevi osebnosti vrednostna usmeritev tudi dinamično deluje na njeno obnašanje in ravnanje.

SKLEPNA MISEL

Ob zaključnem prikazu naše preučevane tematike lahko sintetiziramo: učitelj mora s svojim posredovanjem informacij (vzgojno-izobraževalnih vsebin) pri učenčevi osebnosti ustvarjalno oblikovati vrednote kot pomembne izvore tudi za njeno oblikovanje stališč. Oziroma, učitelj mora prav na temelju obstoječe (edinstvene) vrednostne usmeritve sleherne učenčeve osebnosti pri le-tej ustvarjalno razvijati zlasti progresivno socialno vrednostno usmeritev kot pomemben možni temelj za njeno sočasno, bogatejše razvijanje tudi njene individualne vrednostne usmeritve. In čim bogatejša bo celotna vrednostna usmeritev sleherne učenčeve osebnosti, tem bogatejše bodo tudi njene vrednote kot tudi pomembni izvori in temelji njenih stališč. Pri postavljanju takšnih zahtev pa se seveda zavedamo, in na to je nujno opozoriti, da komunikacijski (vzgojno-izobraževalni) proces ne more biti le nosilec vrednot. Informacije, ki jih le-ta prinaša učencu, so zelo različne narave. Spričo tega lahko učencu, ali pa tudi ne, predstavljajo vrednoto(c). Skratka, učenčeva osebnost poskuša "spravljati" v svoje že predhodno pridobljene informacije le tiste, ki so zanj tudi vredne. To pa pomeni, da vrednota tudi v (tovrstnem) komunikacijskem procesu izpričuje svoj pomen.

²⁷ St. Peiković, Vrednote kao temelj društvenosti odnosno humanosti, *Revija za sociologiju*, Zagreb, 1976, šte. 1, str. 53.

²⁸ Zinka Venta, *ibidem*, str. 39.

1. HAVELKA, N., Emocije u stavovima, Kolarčev narodni univerzitet, Beograd, 1975.
2. HAVELKA, N., Psihološka struktura patriotizma, Patriotizam i revolucionarne tradicije, Udruženje publicista, Beograd, 1975.
3. KUZMANOVIĆ, B., Spretnost za angažovanje u samoupravljanju peduzeća kao funkcija nekih vrednosti, Inštitut za psihologiju Filozofskog fakulteta, Beograd, 1972.
4. MRMAK, I., Vpliv vzgojne prakse na razvijanje čuta dolžnosti in odgovornosti, Vzgoja in izobraževanje, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, 1982, št. 3.
5. PAVIČEVIĆ, V., Odnos vrijednosti i stvarnosti u modernoj njemačkoj idealističkoj aksiologiji, Kultura, Beograd, 1958.
6. POPADIĆ, B., Razvijanje učenčeve družbene in moralne zavesti z vidika vpliva vrednot in revolucionarnih tradicij na vsebino in metode vzgojnoizobraževalnega dela, Pedagoški inštitut, Ljubljana, 1980.
7. POPOVIĆ, V., Bolčić, S., Pešić, V., Janićijević, M., Pantić, D., Društveni slojevi i društvena svest, Centar za sociološka istraživanja, Institut društvenih nauka, Beograd, 1977.
8. PETKOVIC, S., Vrednote kao temelj društvenosti odnosno humanosti, Revija za sociologiju, Zagreb, 1976, št. 1.
9. REJK, B., Edok, K., Vrednosti, stavovi i promena ponašanja, Nolit, Beograd, 1978.
10. RUS, V., Etika in socializam, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1976.
11. ŠIBER, I., Politična kultura in politična socializacija, Politološke teme (študijsko gradivo), Marksistični centar, Ljubljana, 1987.
12. TOMIĆ, S., Marksizam i vrijednosna orijentacija u nastavi, Univerzitet danas, Beograd, 1986, št. 1.

Vpliv družbenih razmer na izobraževalno vrednost osnovne šole

MIRA CENCIČ

Pričujoči sestavek predstavlja povzetke obsežne strokovne analize realnega pouka (stvarnega pouka, zemljepisa, zgodovine, prirodopisa in prirodoslovlja) v slovenski ljudski šoli v obdobju, odkar se elementi realij pojavljajo v berilih do konca kraljevine Jugoslavije (1774-1941).

Metodologija raziskave temelji na primarnih pisanih virih. Analiziranih je bilo preko 500 zgodovinskih dokumentov: zakonov, predpisov, učnih načrtov, učbenikov, metodik, priročnikov in člankov, ki so v tem zgodovinskem obdobju urejali realno izobraževanje.

Povezovanje zbranih dejstev o gibanju realnega izobraževanja z zgodovinsko situacijo kaže odvisnost smotrov in vsebine pouka od vsakokratnih družbenih razmer. Analiza dokumentov državne šolske oblasti in analiza družbeno zgodovinskih okoliščin je omogočala razbrati težnje državne šolske politike, ki je narekovala vzgojno-izobraževalne smotre šole ter vsebino realnega pouka, in tako ugotoviti politične interese, ki so spodbujali in zavirali realno izobraževanje.

Analiza učbeniške literature in teorije izobraževanja je prikazala dejansko izobraževalno vrednost slovenske šole in njeno odvisnost od ekonomskih kulturnih, nacionalnih in političnih razmer na domačih tleh. Iz nasprotujočih si tendenc so se razkrivala nasprotja med interesi državne oblasti, oziroma vladujočega razreda ter političnimi interesi domače strankarske in kulturne avantgarde.

Tako je bilo mogoče z analizo in interpretacijo razvojnega gibanja realnega izobraževanja odgovoriti na naslednja vprašanja: katere so bistvene značilnosti realnega izobraževanja v posameznih zgodovinskih obdobjih, kako se izobraževalna vsebina v konkretnem času odziva na družbene spremembe, kako se razlikuje realni pouk na slovenski šoli od smernic in zahtev državne oblasti, katere so progresivne sile, ki vzpodbujajo razvoj realnega izobraževanja in katere so zaviralne sile izobraževalne vrednosti šole.

Realni pouk v tem skoraj dvesto let dolgem in zelo dinamičnem obdobju je predstavljen v treh samostojnih enotah. Kriterij delitve so pomembne družbene in šolske posebnosti: prvo poglavje sega od začetkov slovenske pismenosti do uvedbe realnih predmetov. (1550-1869), drugo poglavje obsega obdobje tretjega avstrijskega osnovnošolskega zakona, ko se dosledno uveljavi šolska obveznost z realijami kot samostojnimi predmeti, do propada Avstroogrske (1869-1918), tretje poglavje obsega obdobje kraljevine Jugoslavije (1918-1941).

Zgodovine šolstva ne moremo ločiti od narodne, politične in kulturne zgodovine. Ker so predniki današnjih Slovencev zgodaj prišli pod vpliv Germanov, sta se tudi kultura in šolstvo razvijala pod močnim vplivom njihove kulture.

Za ves srednji vek je bila značilna fevdalna družbena ureditev in prevladujoča ideologija katoliške cerkve. Dejstvo, da Slovenci nismo imeli v fevdalizmu svojega vrhnjega sloja, je bilo vzrok, da ves srednji vek nismo imeli svoje pismenosti in šolstva v materinščini. Redke elementarne šole so bile namenjene cerkvenim potrebam, vsebina ni bila splošno izobraževalna, temveč učenje petja, molitev in obredov v latinščini. Najbližje slovenskemu ljudstvu so bile župnijske šole, kjer so bistré dečke pripravljali na duhovniški poklic.

Temelj slovenske pisane besede so postavili slovenski protestanti. V obdobju reformacije (1550 - 1600) dobimo Slovenci prvo knjigo in prve slovenske šole, ki imajo vse značilnosti ljudske šole. V njih ni bilo realne vsebine, kar je povsem v skladu z njenimi smotri - širiti evangelijski nauk, in povsem v skladu s kulturo tistega časa, ki ni dajala stvarnemu znanju nobenega poudarka.

Konec protestantizma pomeni konec slovenske protestantske kulture. V času cerkvene obnove se je nasilno vrnilo na staro. Šolstvo je bilo spet v rokah katoliške cerkve in je služilo njenim potrebam. Za potrebe razvijajočega se meščanstva so se ustanovljale mestne šole, ki pa niso bile slovenske. Učni teksti, ki so jih učenci le poredkoma brali v slovenščini, so bili izključno nabožni. V vsem tem času nismo imeli nobene slovenske šolske knjige s posvetno vsebino.

Tako je stoletja slovenski kmečki otrok pridobival znanje trdo privezan na zemljo, kot njen obdelovalec. V bojih z zemljo, da bi iz nje s preprostimi orodji, s svojimi močmi iztisnil kruh za preživetje in v bojih z uničujočimi naravnimi silami, jih je spoznaval in obvladoval. Delo, življenje sta dajala slovenskemu človeku izkušnje, realistično znanje, ki pa ni bilo ne sistematično in ne organizirano. Tako je bilo vse do začetkov razvoja novega družbenega reda.

V drugi polovici 18. stoletja se v srednji Evropi naglo razvija industrija. V Avstriji se utrjuje državna oblast in dvor se naslanja na naglo razvijajoče se meščanstvo, krči fevdalne privilegije in prevzema prosvetljske ideje. S splošno izobraževalno šolo, ki jo uzakonja Marija Terezija v Splošni šolski naredbi /1774/¹, želijo vzgajati dobre državljane, sposobne vojake, učinkovite delavce in širiti germanizacijo. Prosvetljsko gibanje tega časa je zaživelo tudi na Slovenskem in je imelo prvenstveno preporodovski značaj. Začne se narodno prebujenje, skrb za slovenski knjižni jezik in skrb za ljudsko šolo v materinščini. Tako se po zaslugi uradne zakonodaje, na eni strani, in preporodovskega gibanja na Slovenskem, na drugi strani, začno ustanavljati slovenske in dvojezične trivijalke, nemške glavne šole in normalke. Na vsch treh tipih šol so bili zakonito predpisani elementi realnega izobraževanja s pomočjo učnih knjig. Tako dobimo Slovenci v tem času prvo dvojezično slovensko berilo, ki prenaša tudi sestavke z elementi realij (1778).²

¹ Allgemeine Schulordnung (na Dunaju 1774, v Ljubljani 1777).

² Kumerdej, Blaž, Vadenje sa brati u use sorte pisanja sa Sholarje teh Deshelskih shol, Pri Egerju, v Ljubljani, 1796, (prvič 1778).

Kmalu pa se je navdušenje za prosvetljske ideje in splošno izobraževalno šolo v vladnih krogih poleglo zaradi strahu pred širjenjem svobodomiselnih idej francoske buržuazne revolucije. Terezijanskim šolskim reformam je zadel zadnji udarec šolski zakon, imenoval Politična šolska ustava /1805/,³ ki izroča šolstvo pod cerkevno vodstvo in nadzorstvo. Ta je zožil smotre šolanja za ljudske množice na osnovno pismenost. Šola brez izobraževalne vrednosti pa ni mogla zadovoljiti potrebam časa, zato se *realistična vsebina pojavlja v šolskih učbenikih (1807).*⁴

Veljavnost politične šolske ustave je za 4 leta /1809 - 1813/ prekinila francoska okupacija. Francozi so dali nekaj več pravic materinščini in opravili nekaj pozitivnih reform, niso pa razširili izobraževalnih nalog šole. Izobraževalna vsebina se je na slovenski enotni ljudski šoli razširila v učbenikih po zaslugi Valentina Vodnika.⁵ Številni *utilitaristični* *realni* *sestavki so namenjeni poklicnemu izobraževanju slovenskih kmečkih otrok. (1811)*

Po porazu Napoleona sta se tako državna kot šolska organizacija vrnila na staro. Le strah pred buržuazno napredno ideologijo se je povečal. Sveta Aliansa in Meternichov absolutizem sta zagrizeno reševala propadajoči fevdalni družbeni red. Kljub političnim pritiskom se je, kot posledica gospodarskega razvoja, razvijala slovenska kultura in narodna zavest. Slovenščina se širi v javnem življenju, izhajati začno slovenski časopisi, razmahne se slovenska književnost, razmahne se število šol in število učencev in se tako poveča pismenost preprostega ljudstva. Politične težnje vladujočega razreda so bile v hudem nasprotju z nastalimi gospodarskimi in kulturnimi spremembami. Politika vladujočega razreda je težila k ohranitvi obstoječega stanja, da bi obdržala oblast v svojih rokah in ohranila idejno prevlado katoliške cerkve v vsem javnem življenju. Vztrajala je na konceptu ljudske šole, kot jo je določala Politična šolska ustava, ki povsem zanemarlja realno izobraževanje. Osrednja skrb je bila, naj bo šola prvenstveno vzgojni zavod, ki naj ohranja v ljudeh globoko vernost, ponižnost in vdanost. Taki smotri in tako skromna vsebina niso ustrezali potrebam časa. Zato začno v nasprotju z uradnimi predpisi izhajati šolski teksti z zelo bogato realno vsebino.⁶ Nekatera berila prinašajo pravo zakladnico naukov z vseh področij kmečkega in rokodelskega življenja, ki naj bi pospeševali razvoj kmetijstva in obrti. Nekatera berila že v predmarčni dobi *prinašajo poleg utilitaristične še splošno izobraževalno vsebino (1834) iz zemljepisa, botanike, zoologije, fizike, astronomije ter družbene in državne ureditve.*⁷ Stvarna vsebina je prepletena z nauki o božjem izboru vsega stvarstva in vsemogočnosti božji in od boga danih pravic do oblasti, kar ima nalogo versko vzgajati in ohranjati v ljudeh fevdalne miselnosti. Tako se tudi v učbenikih očitno izraža protislovnost takratne družbe: naravoslovna vsebina sili k napredku, družboslovna in vzgojna vsebina pa vztraja na smotih preživele družbe. Marčna revolucija /1848/ prinese Slovencem odpravo podložništva, zemljiško odvezo in nekatere narodne svoboščine. Šolska protislovnost pa je

³ Politische Verfassung der deutschen Schulen in den Kaiser König deutschen Erbstaten, Die deutsche Schulanstalt, Wein, 1807 (prvič 1805).

⁴ Abeceda sa Shole na Kmetih, v Ljubljani, 1807 je prvi učbenik, ki obsega obsežno stvarstvo berivo. Na 30 straneh nazornega nauka opisuje človekovo telo, živali, stanovanjsko hišo in gospodarsko poslopje, navaja navodila za prehrano, o domačem gospodinskem delu, o kmečkem delu na polju in rokodelskem delu.

Nekaj nazornega nauka imata tudi abecednika: Platelaf ali bukve čerk inu besedi (1808) in Budinov Novi kluč. (1808).

⁵ Valentin Vodnik, Abeceda sa Perve Shole (1811) obsega sestavke: Živinjska reja, Preja, Tkanje, Poljsko delo in Čebelarjenje. Kerstanski navuk sa Ilirske deshele (1812), obsega v dodatku 20 strani nauka o kmetijstvu.

⁶ Primčev Novi-nemško slovenski Bukvar al ABC otrokom lehko sestopen, Gradec, 1814, obsega skoraj 60 strani stvarnega berila z vseh področij kmečkega in rokodelskega življenja.

⁷ Berilo sa male shole na kmetih, na Dunaji, 1934, je prvi učbenik, ki prinaša splošno izobraževalno vsebino s področja zemljepisa, rastlinstva, živalstva, geologije, fizike in astronomije.

rešila le polovičarsko. Ljudsko šolstvo se je nekoliko poenotilo /trivijalke in glavne šole so se začele imenovati ljudske šole/ omilila se je diferenciranost po tipih, a izobraževalna vsebina se ni razširila. Uveljavljanje zahtev mlade buržuazije je zavrl Bachov absolutizem. Čas je zahteval, da postanejo izobraževalne naloge šole širše. Protislovnost med vladujočo ideologijo in potrebami niha med spoznanjem, da je realno znanje potrebno, vendar je nevarno. Še bolj izrazita je ta protislovnost pri nas Slovencih, kjer je bilo šolstvo v rokah narodno zavedne, a fevdalno misleče duhovščine.

Po zlomu absolutizma leta 1861 se je delovanje na domoznanskem in kulturnem področju pri Slovencih stopnjevalo do burnega kulturnega dela. Konkreten izraz je imelo v čitalniškem in taborskem delovanju in je bilo usmerjeno predvsem v nacionalni boj - v boj za uveljavljanje materinščine na vseh področjih družbenega življenja. Za ta čas je značilno tudi širjenje šolske mreže. Ob koncu tega obdobja je imela šola skoraj vsaka vas, povečal se je šolski obisk in odpravljala nepismenost. Za vse slovenske kronovine so se učbeniki poenotili vsebinsko, jezikovno in črkopisno. Podaljšalo se je učiteljsko izobraževanje in se dopolnilo s poučevanjem realnih predmetov. Učitelji so se povezali v učiteljska društva, delovali na zborovanjih, izdajali svoje pedagoško časopisje, Šolski prijatelj/1851/Učiteljski tovariš/1861/, in se tako narodno in stanovsko osveščali in izobraževali. Iz vrst učiteljev in drugih slovenskih izobražencev prihaja vedno več pobud za širjenje realnega izobraževanja v slovenski ljudski šoli in za izdajanje poljudnoznanstvenih knjig, da bi Slovenci ne zaostajali za drugimi narodi in tako ostajali gospodarsko in politično odvisni. V šolo pa prinašajo realno vsebino še vedno le učbeniki, ki niso več prevodi, temveč dela domačih avtorjev. Zelo bogati na realijah so štajerski učbeniki, ki so nastali pod Slomškovim mentorstvom. Abecedniki opisujejo predmete doma in v šoli, živali, rastline, rudnine in vremenske pojave. *Zelo bogata realistična vsebina je v zajetnih berilih.*⁸ *Vsebina posega prav na vsa področja, od zemljepisa, prirodoписа, naravoslovja, higijene, astronomije, vremenoslovja in celo zgodovine (1850).* Sestavki, ki so prilagojeni starostni stopnji, so poljudnoznanstveni s splošno izobraževalnimi značilnostmi ali poučni s praktičnimi koristnimi napotki. Stvarnim sestavkom se dodajo leposlovni sestavki, zgodbe, reki in pesmi, ki opevajo naravo in božje stvarstvo, da se s tem okrepi nравstvena in verska vzgoja. Koncem tega obdobja se začne uveljavljati v prirodopisnih sestavkih fenološko načelo. Poleg učbenikov, ki so bogati z realno vsebino, je v tem času izdana zlasti na Kranjskem cela vrsta učbenikov, ki nimajo prav nobenih stvarnih sestavkov, temveč le nabožno čtivo in poučne zgodbe.

V tem obdobju, ko se slovenska ljudska šola razvija in postopoma preoblikuje od vzgojne k izobraževalni, vidimo, da zakonodaja, ki je izraz hotenja vladujočega razreda, ne daje ljudski šoli naloge realnega izobraževanja. Glavni razlog je strah, da bi izobraževalna šola omajala vdanost in bogaboječnost ljudskih množic. Ker pa družbene in ekonomske potrebe terjajo bolj izobražene ljudi, praksa prekaša šolsko politiko. Dejansko stanje prehiteva predpise. Odnos oblasti do šolstva v tem obdobju je prepričljiv dokaz, da se oblast boji ljudskih množic in si zato prizadeva zadržati ljudstvo v zaostalosti, s čimer znižuje raven izobraževalne vrednosti šole do najnižje možne mere. Razvoj realnega izobraževanja v praksi pa dokazuje, da so družbene gospodarske potrebe močnejša sila razvoja, ki jo sicer politični pritiski omejujejo, zavirajo, a jo ne morejo zadržati. V šolstvu je

⁸ Slomšek, Anton, Martin, Blashe ino Neshiza (1842) Veliko berilo (1855) Veliko berilo za slovensko nemške šole (1856). Ponovno potrebnih naukov za nedeljske šole na kmetih, (1854), Berilo o svetkih in nedeljah za doraščeno mladost (1850).

toliko protislovij, kolikor jih je v družbi. Tudi vloga izobraževanja je protislovna. Ta prispeva h gospodarskemu napredku, a istočasno osvobaja miselnost, ki jo še napol fevdalna družba želi obdržati strogo v skladu s krščansko ideologijo. Protislovje se kaže tudi v smotrih izobraževanja in vzgoje. Izobraževanja vsebina je gonilna sila družbenega in gospodarskega razvoja, vzgoja pa želi ohraniti obstoječe družbene odnose.

Analiza dokumentacije kaže tudi subjektivne sile, ki so spodbujale in zaviralne razvoj realnega izobraževanja. Najpomembnejšo vlogo v razvoju izobraževalne vrednosti šole je imela domača inteligenca. Ta je iz domoljublja, iz želje, dvigniti narodno kulturno, jezik in gospodarstvo na višji nivo, odpirala šole, prevajala, prirejala in sestavljala šolske tekste enciklopedičnega značaja in s tem usmerjala šolo od njene vzgojne k izobraževalni vlogi. V prizadevanja za razmah slovenske ljudske šole z bogatejšo vsebino pouka je bila vključena duhovščina, saj se je šolstvo razvijalo pod njenim vodstvom in nadzorstvom. Motivi duhovščine za skrb za ljudsko šolo in bogatejšo vsebino pouka so bili gotovo različni in mnogovrstni: iskrena želja, dvigniti ljudstvo iz zaostalosti in iskreno domoljubje pa tudi hotenje, trdno držati vzgojo v svojih rokah in skrbno kontrolirati idejne vplive in nadzirati vsebino pouka.

V šestdesetih letih pa se začno uveljavljati kot subjekt kulturnega pedagoškega dogajanja tudi učitelji.

Obdobje Tretjega avstrijskega šolskega zakona /1869 - 1918/

Revolucionarne spremembe v šolstvu se začno s prevlado liberalne buržuazije v Avstriji. Buržuazna vlada se zavzema zaradi gospodarskega in kulturnega napredka za enotno obvezno 8-letno državno splošno izobraževalno ljudsko šolo. Tako šolo je uzakonil Tretji avstrijski šolski zakon leta 1869.⁹ Z njim se je močno razširila vsebina pouka. Prvič v zgodovini slovenske šole se uvedejo v vse razrede realije kot posebni predmeti s splošno izobraževalno vsebino. Ljudska šola dobi nalogo razvijati duševne moči otrok, izobraževati za življenje ter jih npravstveno in versko vzgajati. Zakon predpisuje, naj se pri pouku realij obravnava najpomembnejše iz priropodisa, zemljepisa, zgodovine, s posebnim oziroma na domovino in njeno ustavo. Potek realnega izobraževanja so natančneje urejali ministrski in deželni predpisi. Najpomembnejša določila so, naj bo vsebina razporejena v koncentričnih krogih, naj se upošteva razvitost in življenjske razmere učencev, naj na nižji in srednji stopnji poteka pouk po čitanki, učbeniki za realije pa se smejo uporabljati le na višji stopnji višje organiziranih šol. Slovensko narodnostno gibanje je z nezaupanjem gledalo na novo šolo in ji nasprotovalo s strahu pred germanizacijo. Slogaška slovenska politika je odklanjala politiko liberalne nemške buržuazije in z njo tudi koncept ljudske šole. Tako se deželne vlade na slovenskem ozemlju razen štajerske in koroške izkoristile možnost za skrčenje šolske obveznosti na 6 let in dve leti skrčene ponavljalne šole. Kranjska je z odporom do nove šole zavlačevala s sprejemanjem odlokov za njeno uresničitev. Počasnost kranjske deželne oblasti so prehitevali učitelji, ki so dobili v tem času solidno strokovno in splošno izobrazbo na štiriletnih učiteljskih. V pedagoškem tisku so navduševali svoje stanovske kolega za pouk realij, izdajali učne načrte in složno gradili novo šolo. Rezultat teh prizadevanj je bil prvi načrt za realni pouk /1872/ in prvi predmetnik, ki uvaja v osnovno

⁹ Državni zakon o ljudskem šolstvu za avstrijske dežele zastopane v državnem zboru na Dunaju (1869).

šolo stvarni pouk, rečni pouk, prirodoznanstvo, zemljepis in zgodovino.¹⁰ V letih 1874 in 1875 pa so deželne vlade potrdile prve uradne predmetnike in učne načrte.² Z njimi so uvedli v prva dva razreda stvarni pouk, kot samostojni predmeti nastopajo od 3. razreda dalje zemljepis, zgodovina, prirodopis z dvema do tremi urami na teden ter od 5. razreda dalje prirodoslovje z dvema do štirimi urami. Vsebina realnih predmetov se prilagaja po obsegu in vsebini razvitosti šol.

Nazorni pouk ima nalogo učence miselno in govorno razvijati. Vsebina obsega poimenovanje stvari v šoli, doma in okolici, opisovanje živali, rastlin in stvari. Pri zemljepisu naj učenci spoznavajo domačijo, domačo deželo, domovino, Evropo in druge celine glede na fizične, topografske, etnografske in politične značilnosti ter Zemljo kot nebesno telo. Zgodovina ima nalogo dajati splošen pregled dogodkov iz obče zgodovine, še posebej pa iz domovine. Prirodopis ima cilj, da učenci spoznavajo najvažnejše predstavnike iz rastlinstva, živalstva, rudninstva in človekovo telo. Pri prirodoslovju pa spoznavajo najvažnejše fizikalne in kemijske pojave.

Uradni učni načrti so dajali usmeritev pouka. Kako so se načrti izvajali, je bilo odvisno od domačih razmer. Da je realno izobraževanje v šoli steklo, je zasluga mlade inteligence, ki se je povezovala okrog Slovenske matice¹² in pa slovenskega učiteljstva. Strokovnjaki so poskrbeli za temeljna strokovna dela iz zemljepisa, zgodovine, prirodopisa in prirodoslovja, učitelji pa za vse potrebne šolske učbenike, berila, učne načrte ter pedagoška navodila.¹³ Živahno delovanje je bilo povezano z industrializacijo slovenske zemlje, razvojem močnejšega meščanskega sloja, bojem za slovenizacijo v javnem življenju, živahnim narodno buditeljskim delovanjem v naprestani preži zoper germanizacijo.

Rezultat vsestranske aktivnosti slovenskega narodnostnega gibanja in delovanja učiteljstva je bil ta, da smo že v desetletju uvajanja realij v ljudsko šolo imeli vse pogoje za razmah tega pouka v materinščini: *prevode in priredbe poljudnoznanstvenih del in šolskih učbenikov, metodiko realnega pouka, realistična berila in periodični pedagoški tisk*, ki je skrbel za vsebinsko in pedagoško aktualizacijo realnega izobraževanja. V njem častno odsevajo ideje takratnega evropskega šolstva. Avtorji člankov so učitelji in učiteljski profesorji. Popotnik in Učiteljski tovariši prinašajo že v 80-tih letih informacije o evoluciji zemlje, Darwinovih odkritjih, fiziologiji rastlin in živali, o eksperimentiranju v fiziki in kemiji, pedagoške zahteve po sistematičnosti, dostopnosti, postopnosti, znanstvenosti, domačijskosti in aktivnosti.

Razmah liberalističnega šolstva je omejila šolska novela (1883)¹⁴, ki je rezultat zmage desničarskih sil v parlamentu. Ta revidira najnaprednejša določila zakona iz leta 1869. Odstopa od dosledne šolske 8-letne obveznosti in pogloblja diferenciacijo po razvitosti šol.

¹⁰ Osnova učnih erčezev za slovenske ljudske šole, Učiteljski tovariš 1. 1871.

Ozgodovina učnih načrtov za slovenske ljudske šole, Slovenski učitelj, 1873.

¹¹ Normal Lehrpläne für Volksschulen, Steirerischen Landschulrath, Wien, 1874.

Lehrplan für ungetheilte einclassige Volksschulen, Laibach, 1874, getheilte einclassige Volksschulen...itd.

¹² Slovenski strokovnjaki so narodnostno opredeljeni in poskrbijo za slovenske strokovne knjige iz vseh realnih področij: zgodovina Franc Kos (1838-1908), živalstvo Fran Erjavec (1834-1887), reastlinstvo in fizika Ivan Tušek (1835-1872).

¹³ Najpomembnejši med njimi je bil Ivan Lapajne (1849-1931), sestavljal je učne načrte, pisal članke, napisal in izdal prvo metodiko realnih predmetov: Praktična metodika (1882) in prvo metodiko začetnega pouka: Prvi pouk (1882). Prevedel ali priredil skoraj vse potrebne šolske knjige: Domovinoslovje za ljudske šole (1878), Domoznanstvo kranjske domovine (1889), Fizika in kemija za višje razrede ljudskih šol (1876), Kocenov zemljepis za ljudske šole (1879), Kratak opis Štajerske, Koroške, Kranjske in Primorja (1876), Mala fizika (1875) in Mali prirodopis s podobami (1875).

¹⁴ Šolska novela (1883) krči nekatera najbolj napredna določila zakona iz leta 1869. (Meščanske šole so postale tri razredne, s tem okrepi diferenciacijo šolstva na višji stopnji.

Realij ne krči, vendar pa navodila, ki se nanje nanašajo, naročajo skrbno izbiri realističnih vsebin, po kriterijih krščanskega nauka.¹⁵ Na Slovenskem je v tem času prišlo, po kratkotrajnem sporu med liberalci in klerikalci, do politike slogaštva z vodilno vlogo duhovščine in s postopnim prehajanjem v klerikalizem. Nove politične razmere pa niso mogle zavreti realnega izobraževanja, ki je bilo že stvarnost in ki so ga podpirali gospodarski razlogi. Nasprotno s političnimi težnjami se je v 90-tih letih pouk realij poglobil in razširil. Samozavestni, izobraženi učitelji, povezani s stanovska združenja so skrbeli za kvaliteto realnega izobraževanja. Izoblikoval se je koncept domoznanstva¹⁶ kot kompleksnega predmeta, uveljavljavljajo se je načelo učne koncentracije. Pri zemljepisnem pouku se dosledno uveljavi sintetična pot obravnave in pri obravnavi bližnje okolice prevlada metoda poučnih sprehodov, pri obravnavanju širše okolice pa metoda namišljenih potovanj.¹⁷ Tudi prirodopis doživi korenite spremembe. Začenja se uveljavljati *biološka metoda*.¹⁸ Pojmovanje o skupnosti organizmov, ki žive na istem kraju v medsebojni odvisnosti in prilagajanju, vodi v upoštevanje biotopov in biocenoze in obravnavo prirodopisne snovi po življenjskih enotah. Upoštevajo se Darwinova odkritja in prirodopisni pojavi se razlagajo v spreminjanju in razvoju. Odstopa se od faktografije in morfološke destrikcije, ki je bila značilna za prejšnje obdobje. Predmet dobiva širše naloge: formalne, materialne, estetske in etične, skratka, prizadeva si oblikovati učence kot celovito osebnost. Za uresničevanje teh nalog se priporočajo ekskurzije, šolski vrtovi, zbirke prirodnih, skiciranje in druge aktivne metode. *Prirodoslovje prodira na nižjo stopnjo*.¹⁸

Poudarja se razvijanje pojmov, spoznavanje zakonitosti, povezovanje vidnih pojavov z bistvom. V ospredju je metoda opazovanja in poskusi.

Berila,³ ki imajo *poljudnoznanstven značaj*, vedno bolj upoštevajo fenološke načelo obravnave, življenjske prostore, domorodnost, učno koncentracijo in za uresničevanje vzgojnih nalog vključujejo literarne sestavke in pesmi iz narodne in mladinske književnosti.

Vsa ta kvalitetna rast je značilna za obdobje, ko na slovenskem prevlada klerikalizem. To dokazuje, da politične sile niso mogle zavreti prodora izobraževalne vsebine v šolo. V tem času je bil na slovenskem buren tudi razvoj kulture in znanosti. Narodno zavedna inteligenca se je organizirala. Slovenski učitelji so se povezali v pedagoških društvih in najnaprednejši in najspodobnejši so se grupirali okrog pedagoških revij.²⁰

Tako klerikalni pritiski in navali germanizacije niso mogli zadušiti tistih sil, ki so potiskali razvoj naprej, temveč so ti pritiski le stopnjevali medsebojno povezanost in krepili delovanje naprednih narodnih sil. *Šola, kakršno so oblikovali pedagoški in kulturni delavci tega časa, postaja naša, slovenska*, raste iz domačih razmer in osebnih izkušenj učiteljev. Vedno bolj odstopa od uradnega koncepta in ga pedagoško in stvarno presega. To samozavestno ravnanje si moramo razlagati z večjo avtonomijo slovenskih dežel (od leta 1879 dalje) ter v zvezi s tem s prevlado slovenske večine v deželnih zborih (1883).

15. Odlok deželne svete za Kranjsko z dne 18. septembra 1888, št. 1396, Zbirka zakonov in ukazov o ljudskem šolstvu, Laibach, 1895, str. 80.

16. Orožen, Fran, Metodika zemljepisnega pouka (1891),

Dimnik, Jakob, Domoznanstvo v ljudski šoli (1894),

Kukovec, Eliza, Domoznanski pouk v ljudski šoli (1912).

17. Schreiner, A., Koprivnik, J., Prirodopisni pouk v ljudski šoli, Po načelih Friderik Junge-jevih, Maribor, 1895.

18. Lavtar, Luka, Nekaj o načrtu prirodoslovja na srednji stopnji (3., 4. in 5. šolsko leto) ljudske šole, Ljubljana, 1880.

Hauptman, Franc, Posebno ukoslovje prirodoslovnega pouka, Ljubljana, 1912.

19. Končnik, Peter, Drugo berilo (1878) Tretje berilo (1880), Četrto berilo (1883)

20. Učiteljski tovariš (1861 dalje), Slovenski učitelj (1872-1876), Popotnik (1880 dalje).

Pridobljena zavest, da smo narod, terja pravico do samostojnega narodovega življenja, do lastne kulture in lastnega narodnega, avtonomnega šolstva. Stalna ogroženost narodnih pravic, ki je izhajala iz težnje po germanizaciji slovenske zemlje, pa je spodbujala k neutrudni aktivnosti vse narodne sile. Delovanje učiteljev je bilo enkratno. Strankarska nasprotja so pritiskala na učitelje v politično opredelitev. Zaostrena politična nasprotja okrog 90-tih let so razbila enotnost učiteljev in njihov kompromisarski odnos do klerikalne in liberalne stranke. Ustanovitev Slomškove zveze (1900), ki je združevala krščansko misleče učitelje, ni občutno oslabil vloga Zveze slovenskih učiteljskih društev in okmila prizadevanja za napredek realnega izobraževanja. Napredni učitelji so še naprej objavljali svoje pedagoške poglede v reviji *Popotnik*. Na prelomu v 20. stoletje se pod vplivom umetnostne pedagogike in boja zoper Herbartov intelektualizem realije umikajo iz beril na račun leposlovnih sestavkov,²¹ ki naravo opevajo. To izzove pospešeno izdajanje realističnih učbenikov, zlasti za zemljepis in zgodovino.²² Na prehodu v 20. stoletje se na Slovenskem okrepi zanimanje za zemljepis in zgodovino. Nastajajo obsežna krajinopisja, domoznanska in zgodovinska dela.²³ Ta dejavnost je povezana s ponovno oživiljeno narodnobudiljsko vneto, ki je reakcija na nove navale germanizacije, ki želijo naše ozemlje spremeniti v pot za osvajanje Jadrana. Vedno bolj se širijo politična hotenja po popolni nacionalni svobodi, po drugačni rešitvi slovenskega vprašanja, kot ga je ponujala Avstroogrska. Po letu 1905 se širijo ideje o jugoslovanski skupnosti in realistični ureditvi monarhije. Te razmere so ponovno gnale narodnozavedne učitelje v zagrizeno kulturno in šolsko delo. Delovali so preko novoustanovljene Slovenske šolske matice (1900). Realni pouk je kvalitativno močno napredoval in dosegel tako stopnjo razvoja, da ga kasnejša obdobja bistveno ne prekašajo. Prevladuje pedagoški naturalizem in začno se uveljavljati ideje delovne šole.

Šolske razmere v tem času kažejo na naslednje. Primerjava šolske politike, šolske prakse in pedagoške teorije kaže, da je šolska politika prehitevala po kvaliteti ostali dve komponenti le v obdobju nastajanja nove šole in uveljavljanja realij v njej. Kasneje uradni predpisi zaostajajo za vsebino drugih pedagoških virov. Praksa jih neprestano prehiteva in prerašča, ker so pretogi in ne sledijo dinamiki življenja, še manj pa jo usmerjajo. Kadar šolstvo usmerjajo politične sile, ki so v strahu, da se zamaja njihova ideologija, s predpisi zavirajo razvoj in si prizadevajo ohraniti status quo.

Obdobje kraljevine SHS (1918-1941)

Novo obdobje slovenske ljudske šole se začne z razpadom stare monarhije in nastankom kraljevine Jugoslavije (1918). Glede na razvojne značilnosti moramo, to novo obdobje razdeliti na tri etape. V prvem prehodnem obdobju (1918-1921) je bilo delovanje narodne vlade, ustanovljene še okrilju stare monarhije, razmeroma samostojno. Delovanje vseh narodnih sil je bilo zelo živahno. Občuten je bil napredek tudi na področju šolstva: ustanovitev univerze, širjenje srednjih šol, izboljšanje organizacije ljudskega šolstva in

²¹ Schreiner, H., Hubad, F., Čitanka za obče ljudske šole II (1902), III (1904), IV. (1905).

²² Mežiček, Domovinska dežela Štajerska (1906), Vojvodina Štajerska (1913), Orožen, Kranjsko domoznanstvo (1909), Beleške iz zemljepisa (1916), Dodatek k ljudskošolskim berilom za 3., 4., 5. in 6. šolsko leto ljudskih šol na primorskem (1917).

²³ Rutar, Simon; Zgodovina Tolminskega (1882), Goriško in Gradišansko (1892), Trst in Istra (1896), Beneška Slovenija (1849), Orožen, Fran; Kranjska (1901, 1902), Potočnik, Koroška (1909, 1910) Matija, Sila, Tržaška zgodovina (1882) Apih, Zgodovinsko učna snov (1901-1906), Pivko, Zgodovina Slovencev (1911).

zgostitev šolske mreže. Ideje za ureditev šolstva v novih razmerah so bile izražene v ambicioznih načrtih, ki so predvidevali 8-letno kvaliteto splošno izobraževalno šolo.²⁴

Novoustanovljeno Ministrstvo za prosveto v Beogradu pa poskuša v tem obdobju usmerjati organizacijo in vsebino šolstva v celotni državi po konceptu šolstva v stari kraljevini Srbiji. Pozornost državne oblasti je bila usmerjena predvsem na smotre vzgoje in vsebino tistih predmetov, ki naj bi vzgajali k narodnemu edinstvu in širili idejo o enem troimenem narodu. *Vlada ni kazala nobenega zanimanja za široko izobrazbo ljudskih množic in za organizacijo sodobnejše, ustrežnejše ljudske šole.* Preprosto se je zadovoljila z razširitvijo veljavnosti šolskega zakona kraljevine Srbije na vse ozemlje SHS (1920).²⁵ Ta predpisuje 4-letno šolsko obveznost in dve leti skršene ponavljalne šole. Srbsko šolstvo, ki naj bi bilo model za vse, je zaostajalo po vsebini in organizaciji za dejanskim stanjem na Slovenskem. Zato se ta koncept ni izvajal, pa tudi oblasti niso vztrajale na njem. V glavnem so na Slovenskem ostali v veljavi *šolski predpisi stare Avstrije*. Pouk pa je potekal po programih, ki so jih pisali učitelji in so jih sprejemala učiteljska združenja. Učitelji so na pobudo narodnega šolskega vodstva poskrbeli za preoblikovanje tistih predmetov, ki so terjali takojšnjo *preusmeritev, to sta zemljepis in zgodovina*.²⁶ Zemljepis so preoblikovali tako, da je zajel ozemlje nove skupne države, vendar je ohranil domoznanski koncept. Zgodovinski pouk pa je težil oblikovati ljubezen do rodne zemlje in do svojega naroda, z močnim poudarkom na sožitju s Srbi in s povečevanjem srbske junaške preteklosti. Ti načrti niso idejno enotni. Pisani so pod vplivom osebnih idejnih stališč in strankarskih ideologij, ena bolj leva, druga bolj desna, ena bolj unitaristična, druga bolj separatistična. Vsi pa izražajo navdušenje nad ujedinjenjem in se bolj ali manj približujejo uradno postavljenim smotrom. Posamezniki sprejemajo in širijo idejo o enem troimenem narodu.

Predloge in napotke za preusmeritev šolstva prinaša najpogostejše pedagoška periodika. Za zemljepis in zgodovino so pripravili učitelji tudi nekaj poljudne in učbeniške literature, ki naj bi olajšala idejno in vsebinsko preusmeritev teh dveh predmetov. Tako je še v neurejenih razmerah šolstvo za silo steklo po novih smernicah. V šolstvu se je preoblikovalo le tisto, kar ni bilo idejno vsklajeno z novimi političnimi razmerami, sicer je teklo vse po starem.

Prehod v drugo obdobje pomeni sprejetje vidovdanske ustave, ki legalizira centralistično monarhijo. Slovensko ozemlje se je razdelilo na Mariborsko in Ljubljansko oblast (1922). Del slovenske zemlje je ostal pod Avstrijo, Primorsko je dobila Italija. Pokopani so bili upi po zedinjeni Sloveniji in po avtonomiji. Tako so se začela prva razočaranja. Nezadovoljstvo je stopnjevalo neugodno ekonomsko stanje, ki je vodilo v vse večje razslojevanje kmečkega prebivalstva, stopnjevanje kmečke revščine in v migracijo prebivalstva. Politična moč je bila v rokah kralja in skupščine.

Učitelji so pripravljali krajinopisje po okrajnih glavarstvih: Logaško (1889), Kočevsko (1887), Postojnsko (1889), Kamnik (1894), Opis Sv. Križa (1905).

²⁴ Schreiner, Henrik, Preosnova jugoslovanskega vzgojstva v smislu demokratizma LSŠM (1919). Načrt preustrojitve šolstva in narodne vzgoje, Priloga učiteljskega tovariša (1919).

²⁵ Razpis o izmenama nastavnog programa, O.N. Br. 23322, dne 26.7.1920.

²⁶ Magrli, Ivan, Izbor učne snovi za zgodovinski pouk, Popotnik, 1919.

Začasni zgodovinski učni načrt za 6. razrednico v Hajdini (sprejet na domači učiteljski konferenci 4.1.1919). Popotnik 1919. Lapajne, Josip, Domoznanstvo, Popotnik, 1919, str. 136.

Flere, Pavle, Iz smernic za podrobni učni načrt, Popotnik, 1920, str. 168.

Flere, Pavel, Nekaj smernic za sestavo podrobnega učnega načrta za zemljepis in zgodovino, Popotnik, 1921, str. 28.

To stanje se je krepko občutilo v šolstvu. Ministrstvo za prosveto ni uspelo pripraviti šolskega zakona. Še naprej je urejalo šolstvo s predpisi. Slovensko formalno šolsko vodstvo se je po vladnih direktivah neprestano menjavalo in spreminjalo. Učitelji se niso uspeli organizirati, bili so dezorientirani, brez jasne perspektive. Stara generacija se je razočarano umaknila, nova generacija pa še ni dozorela. Posamezniki se zavzemajo za uradno linijo in propagirajo unitarizem.

Najpomembnejše, kar je v tem obdobju nastalo, so metodike in priročniki realnih predmetov, ki so jih napisali učiteljski profesorji. Izpod njihovega peresa so učitelji dobili metodiko elementarnega razreda, prvo metodiko zgodovine (1923), metodiko zemljepisa ter zbirke učne snovi za rastlinstvo, za živalstvo in za mineralogijo.²⁷

Vsa ta dela upoštevajo novonastalo družbeno situacijo, a ohranjajo pozitivno šolsko tradicijo. Zavzemajo se za narodno zgodovino in razlagajočo metodo, za koncept domoznastva, za stvarni pouk, ki daje podlago vsem realnim predmetom za eksperimentiranje in opazovanje nežive narave in za opisovanje žive narave.

Učencem je bilo namenjenih nekaj učbenikov in dopolnilne literature za zgodovino in zemljepis.²⁸ Ta se je po smotrih in vsebini ujemala z uradnimi smernicami in je imela mnoge didaktične slabosti. Opušča domoznanski koncept in sintetično razporeditev vsebine. Zemljepisna snov se obravnava po kompleksni metodi. Teme so natrpane z zahtevnimi dejstvi, statističnimi podatki in imeni, zato neprimerne starosti stopnji učencev. Zgodovinska snov je za učence večinoma tuja, ne nanaša se na narodno preteklost, temveč na časovno in krajevno odmaknjena dogajanja. Teme so predstavljene dejstvo s tipično natrpanostjo podatkov, suho, nepripovedno in učencem neprimerno. Do skrajnosti se trudi vsiliti idejo o enem jugoslovanskem narodu in politiko unitarizma z vodilno vlogo Srbov, kar vodi do potvarjanja resnice in krši načelo znanstvenosti.

Tudi na področju beril ni bilo kvalitativnega napredka. Prirejali so stara avstrijska berila novim razmeram, teme o Habsburžanih so zamenjali s temami o Karadjordjevičih, epizode iz avstrijske zgodovine z epizodami srbske.

Tretje obdobje šolstva se začne z izdajo uradnih učnih načrtov. Izrazito mejo pa mu postavijo politični dogodki v državi in Zakon o narodnih šolah (1929).

Kar v dveh zaporednih letih 1926 in 1927 so izšli učni načrti prve štiri razrede ljudskih šol.²⁹ Ti niti v smotrih in niti v vsebini ne prinašajo bistvenega napredka od starega srbskega učnega načrta. Stvarni pouk ima nalogo, spoznavati učence s predmeti v domačiji in jih govorno razvijati. Zemljepis in zgodovino sta v 3. in 4. razredu samostojna predmeta. Zemljepis ima nalogo, spoznavati učence z ožjo in širšo domovino in buditi ljubezen do nje. Zasnovan je analitično, kar zanemari načelo domačijskosti, postopnosti in doživljanja. Smotri zgodovine so izrazito politični. Spoznati preteklost jugoslovanskih plemen in buditi narodna in patriotska čustva, razvijati sposobnost izvrševanja državljanskih pravic in dolžnosti. Poudarek je na skupnih vezeh treh plemen od davne preteklosti dalje,

27. Fink Franc: Posebno ukoslovje pouka v elementarnem razredu (1923). Posebno ukoslovje zemljepisnega pouka na osnovnih šolah (1922). Posebno ukoslovje zgodovinskega pouka na osnovnih šolah (1924).

Vales, Alfons: Učna snov iz rastlinstva (1926), Učna snov iz živalstva in somatologije (1928), Učna snov iz mineralogije in geologije (1923).

28. Schreiner, Fink, Zemljepisne in zgodovinske učne slike iz kraljevstva Srbov, Hrvatov in Slovencev (1919). Plesničar, Grum, Slovensko ozemlje (1923).

Mešiček, Dmoušek, Obči zemljepis za višje razrede osnovnih šol, 1923, Brinar, Domoznastvo (1923).

29. Učni načrti za prvi, drugi, tretji in četrti razred vseh osnovnih šol v kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev, Beograd, 1926.

Začasni učni program za 1. 2. 3. in 4. razred vseh osnovnih šol v kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev (1927).

povezanosti v trpljenju in krivicah in hrepenenju po svobodi in združitvi. Prevladujejo zgodbe iz srbske preteklosti in njenih junakih. Iz slovenske zgodovine je izbranih komaj nekaj posameznih izoliranih zgodb. Predmet prirodne znanosti oziroma spoznavanje prirode ima nalogo učence spoznavati z naravnimi predmeti, pojavi in zakonitostmi, usposablja za uporabo pridobljenega znanja v življenju, oblikovati ljubezen do narave in vzbujati občudovanje njene lepote. Ta predmet se povezuje z naukom o kmetijstvu, kjer je dobil praktični in življenjski značaj.

Slovenski učitelji teh načrtov niso dobro sprejeli. Kritizirali so jih, da so zgrešeni vsebinsko in oblikovno, da ne upoštevajo razvoja znanosti, ne upoštevajo otrok, prenatrpani so z učno snovjo in da so preveč enotni. Pri sestavljanju učnih načrtov zahtevajo sodelovanje učiteljev in želijo, da se izdelajo programi po načelih domorodnosti, učne koncentracije in aktivnosti učencev.³⁰

Slabosti centralnih učnih načrtov so zdramile učitelje. Po desetletju mrtvila se pojavi glasna organizirana kritika stanja v šolstvu. Začenja se aktivnost učiteljev, ki je povezana z organizacijo Mariborske pedagoške centrale. (1928). Učitelji postanejo spet gibalna sila razvoja.

Splošna gospodarska kriza sredi 30-tyh let je oslabila že tako težko gospodarsko stanje v kraljevini, ki se je izražalo v propadanju kmetov, stavkah, nemirih in krepitvi nacionalističnih teženj. Boji v parlamentu se do skrajnosti zaostrijo. Kralj Aleksander je ukinil parlament in uvedel diktaturo (1929). Država je dobila novo ime Kraljevina Jugoslavija in novo upravno ureditev. Slovensko ozemlje je spadalo v Dravsko banovino. Diktatura je dušila vsakršno prizadevanje za nacionalno in socialno vprašanje in krepila idejo integralnega jugoslovanstva. Ti ukrepi so notranja nasprotja še poslabšali.

V tem obdobju je vladi uspelo izdati *Zakon o narodnih šolah* (1929), v katerem se izraža politika vladajočih. Naloga ljudske šole je vzgajati vdane in aktivne člane narodne skupnosti. Zakon je predpisoval 8-letno ljudsko šolo s štirimi razredi nižje in štirimi razredi višje šole. Višja stopnja je bila večtorna. Za podeželske otroke so bile namenjene okrnjene oblike ponavljalne šole, kar je poglobljalo socialne razlike med mestom in podeželjem.

Na temelju tega zakona sta bila izdelana učna načrta za višjo (1932) in nižjo (1933) stopnjo. Oba načrta sta imela še več slabosti kot prejšnji. *Bila sta izredno centralistična*. Upoštevanje niso bile nacionalne in kulturne posebnosti ter tradicija slovenske ljudske šole. Vsebina zemljepisa in zgodovine ni temeljila na domačih razmerah. Ti predmeti so vzgajali k jugoslovanskemu unitarizmu. Prirodopis s prirodozloženjem in kmetijskim poukom je bil izrazito utilitaristično zasnovan. Zakon o narodni šoli in učni načrti zastopajo izrazito socialno-državljansko smer v vzgoji.

Po smernicah zakona³¹ in učnih načrtov so bili pripravljeni nekateri učbeniki za zemljepis in zgodovino. Ti so le priredbe učbenikov iz prejšnje dobe. V njih se še

30. Senkovič, Matija, O učnih načrtih sploh in o učnem načrtu za osnovne šole posebej, Popotnik, 1926/27, str. 149.

Vanda Mirko, Pred novimi učnimi načrti, Popotnik, 1931/32, str. 263.

Senkovič Matija, Vodilne ideje za sestavo učnih načrtov za narodne šole, Popotnik, 1932/33, str.4.

31. Brinar, Josip, Domoznanstvo, Celje 1932.

Polak, Zemljepisna učna snov za 3. razred (1932).

Polak, Zemljepisna učna snov za 4. razred (1932).

Polak, Zemljepisna pomožna knjižica za 4. razred (1938).

Polak, Zgodovina za učence 3. razreda (1932).

povečujejo vse vsebinske in didaktične slabosti. Ker v njih prevladujejo vzgojne naloge socialne pedagogike, kršijo didaktična načela s psihološko utemeljitvijo. V učnih tekstih prevladuje naštevane stvarnih podatkov, spominska snov z enim samim smotrom, vzgajati k unitarizmu. Osrednji predmet je zgodovina, ki se sprevrže na raven pripovedovanja slavnih dejanj znamenitih zgodovinskih osebnosti, ne oziraje se na njihovo zgodovinsko resničnost. Problemi prirodopisa in prirodoznanja so bili povsem zanemarjeni, prav tako tudi skrb za učbeniško literaturo za višjo stopnjo. To dokazuje, da se je oblast resnično zadovoljevala z najosnovnejšo izobrazbo ljudstva in uresničevanjem idejnih političnih ciljev.

Uradna šolska politika ni bila na Slovenskem dobro sprejeta. Dozorela je povojna učiteljska generacija, središče pedagoškega gibanja je postal Maribor, kjer je delovala Pedagoška centrala. Splošna družbena kriza je učitelje zbliževala. Spoznanje, da delitev društvenega življenja po strankah slabi njihovo moč, je vodilo v razpustitev Slomškove zveze (1928). Učitelji so se organizirali v eni stanovski organizaciji,³² ki ni bila privesek nobene politične stranke. Tako *povezani učitelji so odklanjali uradni koncept realnega izobraževanja*. Najživahneje je delovala Pedagoška centrala, katere vpliv je prevladal v reviji Popotnik in v Šolski matici. Najnaprednejši učitelji, tako imenovani šolski reformatorji, so se zavzemali za *korenito preobrazbo ljudske šole*. Ti so sledili naprednim evropskim tokovom in novejša dognanja prinašali na domača tla in gradili svojo šolo po permisivnih - mladinoslovenskih načelih. Najnaprednejši marksistično usmerjeni učitelji so se povezali v Učiteljskem pokretu (1936). V programu tega gibanja je prvič izraženo hotenje z izobrazbo dvigniti gospodarsko moč naroda, dvigniti socialno raven najnižjih družbenih plasti. Reformo šolstva povezujejo s socialno političnimi reformami, dvigniti stopnje izobrazbe kmečkemu in delavskemu sloju zaradi socialne osvoboditve. Najpožrtvovalješi med njimi so: Dolgan, Jurančič, Ledinek, Pibovec, Senkovič, Vranc, Žgeč in Žerjav.³³ Šolski reformatorji so smoter ljudske šole približali idealu vsestransko, harmonično razvite osebnosti. Zavzemali so se za razvoj otrokovih sil in zmožnosti. Za okrepitev npr. navedenih vzgojnih nalog, za dialektično enotnost materialnega in formalnega izobraževanja. Realnim predmetom so dali nalogo umsko, moralno, estetsko, socialno in domoljubno vzgajati ter usposabljanje za življenje. Pri izboru vsebin so upoštevali njeno splošno izobraževalno vrednost, njen pomen za kulturni in gospodarski napredek. Poudarjali so globinsko dimenzijo učnih snovi odkrivanje vzročno posledičnih odnosov. Zavzemali so se za koncentrično razporeditev vsebine, načelo strnjenosti, načelo učne koncentracije in epohalni pouk. Uvajali so življenjske enote, ki prikazujejo vsestransko povezanost in razvojnost v prostoru in času. Zavzemajo se za domoznanski pouk, za biološko metodo in fenološko načelo pri prirodoopisu, vsestransko povezanost v prirodoznanosti. Zgodovinski pouk daje poudarek

narodni preteklosti, vključuje teme iz politične, gospodarske in kulturne zgodovine ter prikazuje nasprotja med družbenimi razredi in boje za socialno pravičnost. Interpretacija zgodovinskega dogajanja se približuje načelom historičnega materializma.

Na šolske reformatorje, ki so oblikovali slovensko ljudsko šolo na temelju idej delovne šole, strnjenga pouka in umetnostne pedagogike, so imela čedalje večji vpliv napredne politične stranke.

S poglobljanjem politične krize v državi je naraščala potreba po rešitvi socialnih in nacionalnih problemov. To nalogo so vključili v svoj program slovenski šolski reformatorji. Tako je slovenska šola v starih okvirih povsem dozorela za samostojno delovanje v novih razmerah. V kritičnem zgodovinskem obdobju - med narodno-osvobodilno borbo je slovenska šola in učiteljstvo ostalo pomemben dejavnik nacionalne in socialne osvoboditve Slovencev.

Velikega priznanja so bila deležna dela šolskih reformatorjev v partizanskih šolah NOB. Žal pa po vojni njihove ideje niso našle odmeva v praksi. Uradna povojna pedagogika je ubrala izrazito socialno smer po zgledu sovjetske in odklanjala miselnost reformatorjev z etiketo mladinoslovja.

SKLEPNE UGOTOVITVE

Gibanja realnega izobraževanja v povezanosti z družbenimi razmerami kaže naslednje zakonitosti:

Na vsebino izobraževanja vplivajo hkrati gospodarske, politične in kulturne razmere države, h kateri je pripadalo slovensko ozemlje, ter gospodarske, politične in kulturne okoliščine na domačih tleh. Temeljno gibalno razvoja so družbeno gospodarske razmere. Spreminjanje teh spreminja kvaliteto, kvantiteto in množičnost splošnoizobraževalne vrednosti šole. Vendar spreminjanje izobraževalne vsebine ni pasivni odraz spreminjanja razmer. *Subjekt je politika vladujočega razreda*, ki s smernicami, predpisi, zakoni usmerja šolstvo, mu določa smotre, vsebino in organizacijo.

Vpliv politike vladujočega razreda na realno izobraževanje je odvisen od njene družbene vloge. Politična skupina, ki je nosilec napredka, poveča obseg realnega izobraževanja ali ga vsaj obljublja. Ko pa se na oblasti utrdi in se čuti ogroženo, interes za izobraževalno vrednost šole pada. Glavna ovira rasti splošnega izobraževanja je strah vladajočega razreda pred izgubo oblasti in ta strah projicira v učne programe. Tako se družbeni napredek in družbene potrebe po izobraževanju neprestano borijo s strahom oblastnikov po izgubi vodilne vloge. Politična moč vladajočega razreda pri usmerjanju realnega izobraževanja pa je odvisna od vloge, ki jo ima v konkretnem času. Kadar so politične težnje skladne z družbeno-gospodarskimi potrebami časa, je njihova moč velika. Smernice in postavljeni smotri hitro postanejo stvarnost in se v praksi dosledno izvajajo. Kadar pa se politika prizadeva zadržati razvoj splošne izobraževalne vrednosti šole in je to v nasprotju s splošnimi družbenimi potrebami, je njena učinkovitost manjša. Dejstva kažejo, da politika in zakonodaja lahko zavirata a ne moreta zavreti naravnega toka razvoja, ki sili naprej. Zato se dejanska vzgojno-izobraževalna vrednost šole bolj sklada z gospodarskim razvojem časa, kot z zakonodajo in učnimi načrti, ki se ujemajo z državno politiko in ideologijo.

Gibanje vsebine realnih predmetov kaže, da so *posamezni predmeti različno občutljivi za politične in ideološke tokove.*

Najusodnejše je odvisen od konkretne družbe in njene ideologije pouk zgodovine, ki se tako intenzivno vsklajuje s postavljenimi političnimi cilji, da prihaja tudi do potvarjanja resnice. Zgodovina se prilagaja vladajoči ideologiji po vsebini, interpretaciji, razporeditvi snovi in učnih metodah. Občuten je družbeni vpliv tudi v zemljepisu, zlasti pri izboru in razporeditvi vsebine ter pri didaktičnem oblikovanju učnega procesa in spoštovanju didaktičnih načel. Družbeni ideološki vpliv pri prirodropisu je opazen bolj pri interpretaciji pojavov in zakonitosti, kot pri izboru tem. Na politične situacije se odziva zlasti globinska dimenzija predmeta ter njihov koncept, ki je ali utilitarističen ali splošno izobraževalen. Najbolj neodvisna je interpretacija naravoslovja, ki zavisi skoraj izključno od razvoja znanosti.

Zgodovinsko se spreminja tudi mesto posameznih predmetov v ljudski šoli. Zaradi neenotnega sistema šolstva je primerjanje in sploševanje težje. Vendarle iz skupnega števila ur v predmetniku razberemo naslednje:

	leto	1874	1886	1932-33
zemljepis		14	17	23
zgodovina				
prirodopis		13	18	17
prirodoslovje				

Iz tega je opazna tendenca, da dominantno mesto dobijo družboslovni predmeti, kadar želi vladujoča politika okrepiti ideološki vpliv na množice, pri tem pa sama po sebi vpada izobraževalna vrednost naravoslovja.

Analiza družbenega dogajanja kaže, kateri motivi in katere subjektivne sile so krmarile slovensko šolstvo mimo uradne politike, v prid nacionalnih, kulturnih in gospodarskih potreb naroda.

Najmočnejši motivi za napredek realnega izobraževanja so: socialno gospodarski - z izobraževanjem dvigniti ljudstvo iz zaostalosti, in nacionalni - prizadevati se za razvoj narodne kulture, boriti se za narodne pravice, ki vključuje tudi prizadevanje za boljšo izobraževalno šolo v materinščini. Narodno-obrambna aktivnost, skrb za šolo in prizadevanje za povečanje njene izobraževalne vrednosti se občutno stopnjuje pri vsakem povečanjem raznarodovalnem pritisku.

Ti motivi so gnali v vsej naši zgodovini v dejavnost formalne in neformalne skupine in posameznike. Ocena subjektivnih sil kaže naslednje: deželne vlade in formalni zastopniki naroda niso imeli odločilnega vpliva na rast izobraževalne vrednosti šole. Ti so delovali konformno z državno oblastjo, ali so bili v opoziciji. Tudi politične stranke niso opazno usmerjale realnega izobraževanja, zlasti ne v času slogaštva ali srditih strankarskih sporov.

Najpomembnejše naloge so opravili slovenski kulturni delavci, učitelji in njihova stanovska združenja. Odločilen vpliv na razvoj realnega izobraževanja so imele manjše skupine, prostovoljna združenja aktivnih navdušencev in pa posamezne močne osebnosti.

Subjektivni dejavniki spreminjajo v zgodovinskih obdobjih svoj pomen in svojo družbeno vlogo. V času nastajanja slovenske osnovne šole so odigrali pomembno vlogo kulturni delavci in narodno zavedna prosvetljsko usmerjena duhovščina.

Posledice so bile hkrati pozitivne in negativne. Med pozitivnimi je razvoj šolske mreže ter materialna in kadrovska skrb za podeželske šole, uveljavljanje materinščine in skrb za izobraževalno vsebino s poučnimi sestavki iz kmetijstva in splošno izobraževalnimi realističnimi teksti. Negativna pa je popolna prevlada cerkvenega vpliva v šolstvu.

V drugi polovici 19. stoletja, ko se razvije sloj narodno zavednega meščanstva, ko dobimo narodno zavedne, *univerzitetno šolane strokovnjake*, postanejo ti gibalno realnega izobraževanja v narodni šoli. Od konca 19. stoletja dalje pa imajo najodločnejši vpliv na kvaliteto realnega pouka *učitelji*. Učitelji so trdno med seboj povezujejo v društva okrog izdajateljskih hiš in pedagoške periodike in neumorno delujejo. Z njihovimi deli se že pred prehodom v 20. stoletje slovenska šola osamosvoji in prehti uradni koncept. Po združitvi Slovencev z ostalimi jugoslovanskimi narodi so učitelji sami pripravljali programe za reorganizacijo slovenskega šolstva po demokratičnih načelih in na narodnih osnovah ter kritično odklanjali centralistično šolstvo ter gradili ljudsko šolo, ki bo dvigala izobrazbo ljudstva in vodila v socialno in nacionalno osvoboditev.

Pri nastajanju novega in naprednega je imel izredno vlogo *pedagoški tisk*, zlasti članki v pedagoški periodiki, ki so se najhitreje odzivali novim razmeram ter prenašali ideje naprednih pedagoških tokov. Elastičnost in prizadevanje, spreminjati obstoječo prakso kažejo tudi metodike nekaterih priročnikov, ki so jih večinoma sestavljali učiteljiščni profesorji. Realistični učbeniki pa se po smotrih in vsebini močno prilagajajo uradnim učnim načrtom, boleajo na verbalizmu in imajo več didaktičnih slabosti. Bolj domača in primernejša za učence so bila realistična berila, ki jim domačnost in toplino dajejo mladinsko leposlovje in narodno izročilo.

Slovenska šola in njena splošno izobraževalna vsebina se je gibala pod vplivom številnih dejavnikov. Enotnost in nasprotja teh spodbudnih in zaviralnih sil dajejo razvojnemu toku značilnost nihanja, v katerem je odločno začrtana pot navzgor, k boljši kvaliteti, k napredku. Najmočnejša sila v tem permanentnem boju je hotenje po samobitnosti in narodnem obstoju.

(kje, zakaj, kam?)

O antropologiji kot vedi obstajajo povsem različna stališča in ocene; od tistih, ki v antropologiji kritično razkrivajo zgolj skupek (nepovezanih) vedenj o človeku - "Antropologija je ime za skupek ved, ki obravnavajo en predmet: človeka"¹⁾ - do tistih, ki v antropologiji vidijo okvir za napore najbolj obče sinteze parcialnih vedenj o človeku: "Nasprotno pa so povsod termini socialna in kulturna antropologija povezani z drugo in zadnjo etapo sinteze, ki za svojo osnovo jemlje ugotovitve etnografije in etnologije. V anglosaksonskih deželah cilja antropologija na globalno poznavanje človeka, zaobjemajoč svoj predmet v vsej njegovi zgodovinski in geografski obsežnosti, težeč k spoznavanju, uporabnem za celoten človeški razvoj od recimo hominidov do modernih ras; vodeč k zaključkom, pozitivnim ali negativnim, ki veljajo za vse človeške družbe, od modernega velemesta do najmanjšega melanezijskega plemena."²⁾

Torej kot natančno tisto, kar naj bi skupek vedenj o človeku (kar je kot antropologija razumljeno v prvem primeru) bistveno preseгло. Kaj je torej antropologija - prvo ali drugo? Glede na to, da je odgovor na tako zastavljeno vprašanje vedno odgovor nekega časa, bi bilo vprašanje seveda mogoče konkretizirati in to v smislu tega, ali je antropologija *danes* tista prva ali tista druga omenjena varianta?

In primernejši kraj od udeležbe na 12. ICAES³⁾ bi za iskanje tega odgovora v tem trenutku bilo težko najti. Potekal je v Zagrebu, od 24. do 31. julija. Orientacijski odgovor, na katerega je 12. ICAES nedvomno pokazal, pa je, da se antropologija danes pač ne giblje v Lévi-Straussovo smer. Prej verjetno obratno.

Že sami "tehnični podatki" o 12. ICAES nekako nakazujejo v to smer: na kongresu je bilo namreč zbranih preko 2000 udeležencev iz menda vsaj 92 držav; delo kongresa je potekalo teden dni, na vsaj 115 simpozijih... Gre torej za ogromno mašinerijo "ljudji in dogodkov", ki že na prvi pogled daje vtis ogromne kvantitete, ki gre morda (in vtis tu žal ni netočen) na račun kvalitete. In to ne glede na to, da so na kongresu sodelovale tudi nekatere današnje antropološke veličine, kot je npr. Mr. Rappaport.⁴⁾

¹⁾ B. Rotar: Antropologija in njen predmet; v: Problemi - Razprave, 1974, št. 6 - 7, str. 42.

²⁾ C. Lévi-Strauss: Anthropologie structurale, Plan, 1958, str. 388.

³⁾ Gre seveda za 12. svetovni kongres antropoloških in etnoloških znanosti (International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences).

⁴⁾ Za večino Slovencev seveda docela nepoznana oseba, ki pa je sicer predsednik ameriškega antropološkega združenja.

Zapletalo se je predvsem pri teoriji in konceptih (česar nismo mogli preseči niti udeleženci simpozija *Anthropology of Anthropology* z nekaj svojimi poskusi teoretiziranja posameznih konceptov in odprtih problemov antropologije). Posebej v ospredju so bili tu predstavniki t.i. kulturne oz. socialne antropologije; njihovo opuščanje nekaterih klasičnih konceptov, ki so bili v številnih kritikah antropologije pokazani kot ideološko determinirani, ni vodilo v izdelavo novih konceptov; prav nasprotno - prišlo je do opuščanja vseh konceptov (kar se je percipiralo - skladno z zdravim razumom - že tudi kot istočasen izstop iz ideologije; uporaba konceptov pa je v tem okviru fungirala kot čisti dokaz ideološkosti) in do več ali manj zdravorazumskega govorjenja o posameznih problemih. Na posamične poskuse teoretične zastavitve problemov pa se je zunaj simpozija *Anthropology of Anthropology* reagiralo več ali manj živčno. Prav tipičen je primer s simpozija *Anthropology of Children*, ko je Šved Lithman v svojem prispevku *Children's Sport - What is that?* razvil (ne posebej radikalno) zastavitev športnega kulturnega teksta, povezanega s procesi reprodukcije vsakokratne družbe in kulture, uporabljajoč Frommove postavke socialnega karakterja. Tipična reakcija na to zastavitev je bila reakcija Judith Ennew (Cambridge): "Let's talk about children, not about theory..." Gre torej za predpostavko, da je o otrocih - ali o kateremkoli drugem antropološkem predmetu - pač mogoče govoriti "čisto", direktno, brez teorije. Teorija je zgolj "vpad", ki je ideološki in kviri perspektivo. Da pa je prepričanje o tem, da je sploh mogoče govoriti o čistem predmetu, ne da bi pri tem mislili način tega govorjenja (kar pa seveda je stvar teorije), popolen ideološki konstrukt, tu ne gre izgubljati besed. In tako smo torej pri prvem bistvenem paradoksu današnje antropologije: da je namreč opuščanje tradicionalnih (ideoloških) antropoloških konceptov vodilo ne v preseganje ideologije, temveč v popolno, nediskutabilno utopitev v njo; njena uporabna forma pa je zdravorazumsko govorjenje o tem in onem o človeku.

Nadalje: opuščanje teoretizacije je antropologijo potisnilo spet nazaj v *entografske študije*; glamour "field worka" spet narašča; in prezentiranju tovrstnih rezultatov je bila namenjena vsaj polovica, če ne celo več časa in referatov na kongresu. In ni pretirano trditi, da bi - če smo nekoliko cinični in če se vrnemo v okvire *Anthropology of Children* - mnogo več odobravanja požela npr. študija o rasti palcev na nogi pri otrocih v prvem letu starosti tu in tu, kot pa omenjena Švedska teoretizacija športa (ali sploh kakršnakoli teoretizacija kateregakoli vidika antropološke problematike). Dalje: z opuščanjem "zastarelih konceptov" se je "opustilo" tudi vedenje, ki je bilo na tak ali drugačen način povezano z njimi. To je značilno posebej za Ameriko. Posledica tega je oblikovanje vrste hipotez, ki docela prezrejo že vedeno. Če spet ilustriramo s primerom *Anthropology of Children*: enostavno se je pozabilo, da ne obstaja nek avtentični, nedružbeni, zunajdružbeni, "čisti" pogled otroka; da je pogled otroka vedno že pogled Drugega; od tod tudi napor (in cilji) afirmirati v antropološkem proučevanju ta "čisti pogled otroka"... Ali še drug značilen primer: V okviru simpozija *Child Creativity* se je na dolgo in široko slavilo nekakšno "izvorno" kreativnost otrok, ki da jo starši in socialno okolje zgolj presekajo, omejijo, kruto zatrejo itd..., pri čemer je v samem navdušenju nad to čisto, pozitivno kreativnostjo preprosto pač umanjalo vprašanje, kako jo pojasniti: iz genotipa (za kar ni nikakršnih evidentnih dokazov), iz socialnega okolja seveda ne... ali iz neke mitske, otroške čiste (rousseaujevske ali morda celo Božje) narave? Ta emocionalno nabiti diskurz, ki je docela pozabljal lastne predpostavke, je opredeljeval tudi druge, mnogo bolj akademske razprave, npr. o etničnosti in etniji.

Vsekakor seveda tudi enega najdaljših (in najštevilnejših?) simpozijev 12. ICAES - simpozij o šamanizmu, ki je empirično dokazal sestop antropologije v narcisistično kulturo, kakor jo je analiziral Lasch (seveda pa antropologi, skladno z že opisanimi izhodišči, z narcisistično kulturo sploh niso izgubljali časa).

Tisti, ki so vendarle ohranjali nekakšno teoretsko mišljenje in vrsto konceptov, torej "zastareli univerzitetni diskurz antropologije", so bili predvsem t.i. fizični antropologi. Ko je Laitman na simpoziju *Homo Erectus and the Origin of Homo Sapiens* predstavil rezultate svojih študij govornega aparata *Homo Erectus* in izoblikoval hipotezo o njegovih lingvističnih zmožnostih, je bilo to eden redkih trenutkov kongresa, kjer je sposobnost teoretske nadgradnje empirično zbranih podatkov bila deležna nedeljenega odobravanja. In bil je, resnici na ljubo, tudi eden tistih produktivnih zastaviteljev antropološke problematike, o kateri bomo gotovo še brali. "Militantna" struja fizičnih antropologov je bila tokrat - kar seveda sploh ni čudno - zbrana okoli simpozija o sociobiologiji. To je bil tudi tisti simpozij, na katerem so bila zastavljena nekatera temeljna vprašanja antropologije, med drugim tudi tisto o odnosu biološko-družbeno (kultura-natura ipd.). In tudi njihova pozicija glede tega vprašanja je bila jasno izpostavljena: kot je poudaril M.Barkow⁵⁾, evidenca o biološki determiniranosti človekovega obnašanja narašča; in t.i. "social science" nimajo nikakršne možnosti, da postanejo resnične znanosti, dokler ne bodo vzele na znanje teh znanstveno ugotovljenih dejstev in dokler "social scientists" ne bodo imeli dobre naravoslovne izobrazbe. Torej: zahteva po pomiku v biološko (natura itd.⁶⁾). Okoli tega vprašanja bi seveda s predstavniki socialno oz. kulturnoantropoloških smeri prišlo do ostrega spora in treba je reči, da je škoda, da do tega spora ni prišlo. Kajti v njegovem razreševanju bi se pokazal še en paradoks današnje antropologije: ne glede na dejstvo, da fizični in socialni antropologi v principu drugi druge zmerjajo kot neantropologe, neznanstvenike ipd. (glej prej omenjeni primer Barkow), kar je povezano slej ko prej tako z obrambo lastnega polja delovanja kot z nesposobnostjo produktivne sinteze ogromne količine podatkov, zbranih v okviru najrazličnejših antropoloških raziskovanj, bi spor med socialnimi in fizičnimi antropologi gotovo pokazal na nekaj: da je namreč spor vendarle prej formalne narave, in to zato, ker se tudi sama socialna oz. kulturna antropologija vedno bolj in bolj naslanja na biološke argumentacije.

Na kaj mislimo, naj zopet nakažemo ob primeru antropologije otrok. Poskus afirmacije pogleda otroka v antropologiji namreč izhaja iz nekaj - sicer praviloma ne eksplicitno podanih - predpostavk: najprej, da pogled otroka "izpade" pogledu spola, da je, če lahko tako rečemo, nadspolen, tisti tretji, zanemarjeni pogled; dalje, da pogled otrok ne izvira iz socializacije, oz. iz interakcije z okoljem; to implicira naslednjo predpostavko, da je namreč pogled otroka vmeščen nič več in nič manj kot v biološko, je biološko fundiran (procesi rasti, razvoja itd.); kar posledično pomeni tudi, da je (v nekem) smislu univerzalen (kot naj bi bili univerzalni, torej družbeno in kulturno neodvisni procesi rasti in razvoja).

Te predpostavke so sila sporne že z vidika same antropološke zastavitve problema. Kar se "nad-spolne" entitete kategorije otrok tiče, je seveda v popolnem nasprotju z goro

⁵⁾ V: *Fources of Behavioral Variability in Hominid Populations*.

⁶⁾ Čeprav tudi te zahteve ne gre razumeti povsem enosmiselno; sociobiologi so namreč v sporu ne le s socialnimi oz. kulturnimi antropologi, temveč prav tako z genetiki; osnovna linija spora poteka okoli problema enote naravne selekcije (genotip ali populacija). Nekaj utrinkov tega spora smo bili deležni tudi na simpoziju *Sociobiology and Culture*.

antropoloških terenskih podatkov, ki jasno kažejo (za primere t.i. tradicionalnih neevropskih družb) predvsem to, da imajo male deklice praviloma mnogo več skupnega z odraslimi ženskami kot malimi dečki; in isto velja za male dečke - le-ti praviloma mnogo bolj "pripadajo" odraslim moškim kot malim deklicam. Pogosto je situacija močno zakoličena tako s tabuji kot obredi iniciacije; seveda pa je povezana praviloma s širšimi strukturami socialne organizacije (klani, endo- in eksogamnimi sistemi itd.). Podatki torej kažejo, da je enotna kategorija otroštva in otroka (kot opozicija ali dopolnilo drugim socialnim kategorijam) prej izkušnja "evropskega civilizacijskega prostora", utemeljena, kot vemo, na povsem določenih zgodovinskih dejstvih in procesih. In če je zdravemu razumu vsakega Evropejca jasno, kdo je otrok, je bilo to mnogo manj jasno kakšnim Wikmunkanom dokler še niso uspeli izkusiti definitornega obrazca otroka krščanstva, Rousseauja, pedagogike itd. In tisto, kar čudi, je predvsem direktni pretok tega Evropejčevega zdravega razuma v disciplino, ki si kot normo zastavlja preseganje evropocentrizma.

Naslednji dve predpostavki je mogoče združiti: stališče, da je "prvi pogled" otroka "nadkulturen", "naddružben", ipd. je seveda stališče - (če se odrečemo samega božjega izvora otroškega pogleda, čemur so se odrekli tudi sami antropologi) o biološki fundiranosti otrokovega pogleda. Ennewa je, kot smo že omenili, celo eksplicitno izpostavila, da je univerzalen prostor otroštva in torej tudi "pravega" otroškega pogleda iskati v univerzalnih procesih rasti in razvoja. Takšno stališče spet prav očitno ignorira samo antropološko razumevanje rasti in razvoja; če je namreč na tem področju sploh mogoče govoriti o kakršnihkoli univerzalijah, je jasno (posebej po podrobnih proučevanjih t.i. divjih otrok), da se le-te pojavijo le v interakciji organizma s socialnimi okoljem; kaj je "čisti" proces rasti in razvoja, ni mogoče reči (tudi t.i. divji otroci niso ta "čisti" primer); sklicevanje na takšno - tudi v antropologiji - docela spekulativno entiteto ne le da ne vzdrži socialno - oz. kulturno antropološke argumentacije (kar je pričakovati), temveč ne vzdrži tudi tiste najbolj radikalne argumentacije fizične antropoloije - ne humani genetiki in ne militantni sociobiologi o kakšni biološki univerzalnosti ipd. nočejo reči nobene - vztrajajo na mnogo bolj fleksibilnih predispozicijah, bioloških osnovah za kulturno učenje itd. Tudi na 12. ICAES česa določnejšega v smeri dokazanosti nekega biološko fundiranega univerzuma rasti in razvoja kljub poudarjanju, da dokazi o biološki determiniranosti človekovega vedenja silovito naraščajo - Barkow J.⁷⁾ - niso navajali.

Seveda ima vmeščanje otrokovega "pravega", čistega pogleda neko ključno posledico, ki je že dovolj znana (ne glede na to, da so se na simpoziju o antropologiji otrok delali, kot da je ne poznajo). Gre za znano polarizacijo na biološko kot nerepresivno, po definiciji svobodno sfero, in družbeno kot represivno, zatiralno sfero individualnega bivanja. Biološko je torej izvzeto iz represivnega; otroci so, dokler nad njimi družba ne izvrši nasilja, svobodna itd. bitja; treba se je torej zamisliti nad tem, kako družba zatira otroke, jim omejuje svobodo, zapira možnosti itd. Represivnost je torej biološkemu otroku zunanja in ima zanj zgolj kvarne posledice itd. Te obče postavke so na 12. ICAES dobile najbolj konkretno obliko v razpravah o kreativnosti otroka⁸⁾; eno najbolj pogosto ugotovljenih (in z obćim soglasjem potrjenih) dejstev je bila

⁷⁾ To je bila ena od njegovih vodilnih tez na simpoziju Sociobiology and Culture (v prispevku Sources of Behavioral Variability in Hominid Populations).

⁸⁾ Na simpoziju Child Creativity.

teza, da so otroci "po naravi" sila kreativna in ustvarjalna bitja; potem pa pride družba, posebej v konkretni obliki družine in staršev, in naredi z represijo tej naravni kreativnosti in ustvarjalnosti konec; jo zatire; nad čemer bi se seveda bilo treba močno zamisliti. Kajti kakšni človeški potenciali se skozi to zgublajo, v otrocih pa je prihodnost vsake družbe itd. Skladno s tem seveda Ennewa udeležence simpozija Antropologija otrok ni pozabila seznaniti z navedenimi ugotovitvami simpozija o otroški ustvarjalnosti; odveč je seveda pripomniti, da je te ugotovitve navajala kot dokaz svoje teze o biološki fundiranosti "pravega otroškega pogleda" (ki ga družba še ni zatrla itd.).

Res ni ne mesto ne priložnost, da bi podrobneje razpravljali o problemu otroške kreativnosti. Opozorimo naj le na vrsto "spregledanih" argumentov, ki takšno logiko omogočajo. Najprej antropološki: proučevanja t.i. divjih otrok so pokazala, da pri njih ni mogoče govoriti o kakršnikoli ustvarjalnosti, kar glede na dejstvo, da so bili genetično popolni predstavniki vrste *Homo Sapiens Sapiens*, seveda pomeni, da ta primanjkljaj ne more izvirati iz ničesar drugega kot iz dejstva, da je pri njih umanjala socialna (simbolna) interakcija. Tudi C. Lévi - Strauss npr. ustvarjanost jasno vmešča na stran družbenega, celo družbene represije: "Ko se navdušujemo nad ustvarjalnimi darovi zelo majhnega otroka, smo potemtakem v precejšnji meri žrtve utvare. Ti darovi so, vendar so v tej zgodnji starosti zvezani z zelo številnimi možnostmi, ki so še odprte in ki jih bosta morala pozneje uk in organsko dozorevanje odpraviti... Mentalne funkcije izhajajo iz selekcije, ki zatire vsakršne latente zmožnosti. Dokler še obstajajo, jih upravičeno občudujemo, bilo pa bi naivno, če se ne bi uklonili neizprosni nujnosti, da se sleherno učenje, tudi tisto, ki ga dobimo v šoli, izrazi skozi osiromašenje. Res siromaši neustaljene darove zelo majhnega otroka, zato pa utrdi druge."⁹⁾ Tu bi antropološkemu stališču pritrldili tudi psihologi; tisti, ki so se ukvarjali s psihologijo ustvarjanosti, vedo povedati, da je neustvarjalno reproduktivno učenje nujen predpogoj, iz katerega sploh lahko vznikne ustvarjalnost. Bruner bo tako ustvarjalno učenje razdelil na tri faze, pri katerih je ustvarjalnost v ožjem smislu predhodno reproduktivno učenje.¹⁰⁾ Ali kot ugotavlja spet C. Lévi-Strauss: "Vselej ustvajamo le na podlagi nečesa, kar potemtakem moramo temeljito poznati, pa čeprav zato, da mu lahko nasprotujemo ali ga presečemo."¹¹⁾

V tem kontekstu seveda sploh ne more čuditi, da so se zagovorniki čiste, nepokvarjene biološke otroške ustvarjalnosti naslonili na koncept instinkta. Korak, ki ga poznamo že iz drugih poskusov, npr. Reichovega: preseči sfero družbene represije skozi vrnitev k biološkimi instinktom, ki "osvobajajo". Kar je seveda mogoče samo ob ignoranci psihoanalitsko potrjena dejstva, da je "vrnitev k instinktom" le še bolj represivna od njihove običajne družbene modulacije. In pa seveda ob ignoranci dejstva, da človekovi instinkti sploh niso neka biološka entiteta.

Prav na implicitni ali eksplicitni predpostavki instiktivno-biološke fundiranosti otrokove svobode temelji tudi postavka o možni univerzalnosti pogleda otrok. Gre za postavko, da je pogled otrok pri vseh otrocih - dokler ga ne "pokvari" družbena represija

⁹⁾ C. Lévi-Strauss: *Zapoznele besede o ustvarjalnem otroku*; V: *Oddaljeni pogled*, Ljubljana, FF in ŠKUC, *Studia Humanitatis*, 1985, str. 330 in 331.

¹⁰⁾ Npr. v: *The Act of Discovery*: Harvard Educational Review, 1961, 31, str. 31-32. Tu gre za faze osvajanja gradiva, transformacije gradiva in preverjanje transformiranega gradiva. To delitev prevzemajo tudi drugi psihologi pri nas, npr. R. Kvaščev v *Psihologiji stvaralaštva* (Beograd, IICS, 1976).

¹¹⁾ C. Lévi-Strauss, op.cit., str. 331.

- pravzaprav enak; in ker so socialne sredine otrok sila različne, univerzalna pa je očitno njihova biološka narava (torej genetska pripadnosti vrsti *Homo Sapiens Sapiens*), mora biti ta isti pogled (vseh) otrok biološko utemeljen. Iz te predpostavke izvira tudi navdušenje Ennewe, ko je ob referatu obeh Poljakov ugotovila, da je otroštvo na Poljskem pravzaprav isto kot v Veliki Britaniji; da gre za iste stvari; seveda dokler družba vsega "ne pokvari" (spoiled). Tipično je, da nikogar od prisotnih na simpoziju Antropologija otrok ni navedeno dejstvo podobnosti "obmilo" v drugo, socialno smer. Kot je tipičen tudi odgovor "NE" Ennewe na vprašanje, ali se je podrobneje ukvarjala z odnosom bioloških in družbenih dejavnikov v socializaciji otrok. S čimer seveda sploh ne želimo zanikati možnosti razprave o univerzalizacijah otroštva; ne le problem "pomladi zunaj maternice", temveč tudi problem vpisa otroka v simbolno, problem simbolnega zakona itd. bi morali biti tudi komparativno analizirani, kar pa je seveda mogoče le ob pomiku analize (in tudi domnevne univerzalnosti) "ven" iz biološkega.

Nakazani trend biologizacije antropološke argumentacije pa gre z roko v roki še z nekim prav posebnim paradoksom današnje antropologije: namreč z opuščanjem slehernih poskusov sinteze rezultatov posamičnih antropoloških študij in raziskav. Cavalli-Sforza, ki je sicer skušal sintetizirati rezultate posamičnih študij iz fizične in kulturne antropologije¹²⁾, je bil eden redkih tovrstnih podvigov, in še ta ni posebej uspel. Posebej ne v očeh poslušalstva, ki je tovrstne debate očitno imelo za že presežene. Opuščanje sinteze seveda korelira z že omenjenim opuščanjem konceptov in teorije v antropologiji sploh. Kot da so časi Maussa, Lintona, da ne govorimo o Lévi-Straussu, v antropologiji (za vedno) minili. Čeprav je morda ravno tu najbolj vidna polarizacija med Evropo in ZDA; Evropa je tu vendarle (zdi se, kot da v svojo komparativno prednost) bolj tradicionalno orientirana - kategorije, teorije, ipd. tu še vedno igrajo neko precej pomembno vlogo; ameriški "field work" pa je, kot kaže, z argumentacijo o subjektivnosti rezultatov svojih lastnih najbolj eminentnih antropologov z zadevo, ki se ji reče teorija, opravičil. Čeprav je zaradi te polarizacije na kongresu prišlo do vrste zabavnih situacij: dogajalo se je namreč, da so ravno evropski antropologi Američanom, ki so zelo prizadevno razgrinjali probleme in iskali rešitve - te rešitve ponudili in to v (večkrat) za Evropo klasičnih teoretskih modelih, ki pa so Amerikance - naj rečemo tako - (docela) presenetile. To je npr. uspelo tudi prof. Ericu de Grolerju na simpoziju Problems of Ethnic Terminology.

Morda za konec le še beseda ali dve o udeležbi Jugoslovancev na 12. ICAES. Po številčni udeležbi bi bilo mogoče sklepati, da je pri nas antropologija sila uveljavljena znanstvena disciplina, kar pa je seveda zelo daleč od resnice. Razlog gre iskati predvsem v tem, da so se kongresa udeleževali iz Jugoslavije (predvsem) ljudje, ki se z antropologijo v bistvu sploh ne ukvarjajo poklicno. Tako je bilo srečati pač ljudi vseh profilov - psihologe, biologe, arheologe, pravnike, celo muzikologe... Kar seveda ne bi bilo nujno slabo, če si nekateri izmed njih ne bi dovolili nekaterih "teoretskih posegov", ki so pokazali popolno nepoznavanje antropološke discipline in njenih, tudi povsem najosnovnejših rezultatov. Po drugi strani pa je bilo pogrešati nekatere Jugoslovane, ki se z antropologijo profesionalno ukvarjajo že vrsto let; posebej zato, ker bi se v primerjavi z mednarodnimi dosežki lahko pokazalo, da tisti začetki socialne oz. kulturne

¹²⁾ Gre za njegov prispevek na plenarnem zasedanju z naslovom Cultural Transmission and Adaptation.

antropologije, ki jih srečujemo pri nas, prav v ničemer ne odstopajo - tudi ne v kvaliteti - od tistega najboljšega, kar je bilo mogoče slišati na kongresu.

Je pa bila struktura udeležencev bolj reprezentativna v zvezi z zastopanostjo posameznih posebnih antropologij pri nas: močna medicinska in fizična antropologija, močna zastopanost etnologije in nekaterih posebnih področij t.i. zgodovinske antropologije, in seveda popolna odsotnost vsakršne kulturne oz. socialne antropologije.

In pravzaprav je škoda, da se kongresa ni udeležilo še več družboslovcev, posebej iz mlajše generacije - kajti v simpozijih bi lahko našli svoj prostor vsi - od tistih, ki se ukvarjajo z urbano sociologijo, od tistih, ki se ukvarjajo s t.i. ženskim vprašanjem. Da o psihoanalizi, ki je imela tudi svoj simpozij (Anthropology and Psychoanalysis) niti ne govorimo; teoretsko se je namreč ta simpozij žal ustavil pri Gezi Ronheimu, kar pa je tudi za baje sila "zavrte" jugoslavanske razmere (da o slovenskih niti ne govorimo) skorajda malo "passe". Res, kakšen Žižek (Slavoj) bi tu in tam prišel silno prav, da bi dvignil malo prahu in miselno sprovciral od vročine (kongres je potekal ravno v tednu julijskega "vročinskega udara") in številnih rezultatov eksperimentov in "field worka" že preutrujeno občinstvo. Tako pa nam vsem skupaj ne preostane drugega, kot da počakamo na Mexico. In takrat bo morda tudi že jasen tisti odgovor na "kam": namreč odgovor, ali je usmeritev antropologije proč od Lévi-Straussovega ideala dolgoročna, ali pa je bila le splet razmer zagrebškega kongresa.

O vogelnih kamnih in kamnih spotike: vaja iz estetiške avtorefleksije*

JOŽEF MUHOVIČ

UVOD

Neka stroka oziroma veda lahko po mojem mnenju izkazuje in hkrati povečuje svojo vitalnost le v toliko, v kolikor je do zadnjih vlaken naravnana k radikalnemu in permanentnemu prevpraševanju temeljev svoje uspešnosti, tj. v kolikor se zavestno ne da ujeti v stvarih, za katere meni, da jih obvlada, in v katerih si tako radi pletejo gnezda grehi rutine, samoumevnosti, neproblematičnosti, raziskovalne togosti in šablonskosti. Da bi neka veda lahko izpolnjevala naloge, za katere je namenjena, mora najprej določiti svoje meje, tj. svoje problemsko področje in razviti pojmovna orodja za njegovo raziskovalno obvladovanje, hkrati pa se mora naučiti, da se bo znala stalno odreči prvotni obliki svoje pridnosti ali mišljenja in iskati nove, boljše, če bo natančno prisluškovanje naravi raziskovanega predmeta pokazalo, da je to potrebno. Brž, ko se veda ustavi v prebujanju in kultiviranju svojih "vogelnih kamnov", je to že greh proti njeni vitalnosti. Vedno znova in znova se je treba prekositi, treba se je trgati iz privajenih okvirov in ob vsakem koraku puščati za sabo svoje najdražje zametke. Novo vino pač ni za v stare mehove. - To pa seveda ne pomeni, da v neki vedi ni ničesar, na kar bi se bilo moč zanesti, da ni nobenih temeljnih in verificiranih resnic, na katerih stroka gradi. Pomeni le, da je pogosto tudi navidez najbolj nepremakljive resnice potrebno podvreči premisleku in celo kritiki, ker se prav iz tega lahko izcimi kakšna povsem nova in vitalna zarezna napredovanja. Historični val znanosti in umetnosti je naravnost tlakovan s takimi avtorefleksivnimi podvigi in pretresi.

Z moje strani lahko torej rečem, da je življenjska, se pravi, raziskovalna sposobnost neke vede bistveno odvisna od dvojega: prvič, od njenega natančnega prisluškovanja zahtevam proučevanega "predmeta" in drugič ter v povezavi, od refleksije primernosti njenega pojmovnega in metodološkega aparata za raziskovalno soočenje z naravo in zahtevami obravnavane stvarnosti. Da bi rečeno bilo razumljivejše, bo verjetno prav, da natančneje opredelim ključna pojma, ki sem ju uporabil, tj. pojmovno zvezo "**predmet raziskovanja**" in pojem "**refleksija**". - Pri pojmovni zvezi "predmet raziskovanja" se mi zdi vredno opozoriti na dejstvo, ki ga vsled pogoste rabe sintagme kar z nekakšno podzavestno lahkoto izgubljam izpred oči. Gre za dejstvo, da stvarnost, ki smo se jo

* Prvi del razprave je bil prebran kot prispevek na kolokviju "Estetika na Slovenskem", ki ga je 16. in 17. maja 1988 v Cankarjevem domu organiziralo Slovensko društvo za estetiko.

namenili raziskovati, ni predmet v dobesednem pomenu besede, torej neko mrtvo, nedejavno mesto stekanja naših raziskovalnih prizadevanj in prijemov, marveč gibko **žarišče dogajanj**, ki samo v sebi skriva celo vrsto dragocenih vzpodbud in regulativ, s katerimi daje dodatno urnost našim raziskovalnim pogledom in akcijam, če jih le znamo opaziti. - Pojem "refleksija" pa mi z izkustvenega gledišča, tako kot pove že sama beseda, pomeni sposobnost zavesti, da se skloni sama nadse in se dojame kot predmet, ki ima svojo posebno vrednost in čvrstino: torej ne več poznati, temveč poznati se, kot piše P. T. de Chardin (1965: 181), in ne več vedeti, marveč vedeti da veš. Refleksija neke stroke je zame torej pripravljenost in sposobnost vede, da se skloni nad lastne raziskovalne in interpretacijske okoliščine in jih dojame kot predmet preiskovanja, prepraševanja in kultiviranja, iz česar se kot nasledek prav lahko izvije nova in še nepoznana raziskovalna vitalnost. Ali še drugače: **avtorefleksija** vede je branik pred raziskovalno entropičnostjo, tj. pred pogubnimi stanji rutine, vkalupljenosti, enostranskosti, samozaverovanosti, togosti ipd. V tem smislu refleksija tudi ni le neko dodatno in obremenjujoče opravilo, zazrto v raziskovalni **post festum**, marveč **bistvena oblika akcije in naravni izhod v še neosvojenem**. Človek se ozira nazaj na prehojeno pot in nazaj k svojim orodjem edinole zato, da bi lažje, višje in bolj naravnost napredoval. Izven teh obzorij je pomen refleksije tako nesmiseln, kot je hkrati prazen. Refleksija stroke s problematiziranjem raziskovalnih izhodišč, in bolj z u-videvanjem ter formuliranjem problemov kot pa z njihovim reševanjem, neogibno razpira perspektive še nedoseženega... V tem pogledu si je težko zamisliti vedo, ki bi lahko dalj časa dobro delovala brez njenega poživljajočega učinka, prav kot si je težko zamisliti vedo, ki bi jo reflektiran pristop k njenim temeljem ne potegnil na višje.

Če torej pripoznamo in sprejmemo te razmisleke in jih poleg tega skušamo tudi prakticirati na področju naše vede, potem ne moremo storiti nič boljšega, kot da **k vitalnosti estetike** dodamo svoj kamenček s tem, da reflektirano presvetlimo njene "vogelne kamne" in tako še pravočasno preprečimo, da bi morebiti postali "kamni spotike".

Sam bi v pričujoči etudi vedo, ki ji pripadam, podvrgel premisleku v treh smereh, ki se mi že dalj časa zdijo premisleka vredne in tudi potrebne. Najprej bom tako poizkušal argumentirano pregledati odnos med strukturo pojmovnega aparata, ki ga estetika uporablja, in strukturo stvarnosti, ki jo proučuje, nato se bom zaustavil pri enem od njenih ključnih pojmov, tj. pri pojmu "lepo" in skušal ugotoviti, kakšno je njegovo strukturalno zakulisje, za konec pa se bom še čisto naravno vprašal po pogojih in možnostih estetiške raziskovalne objektivnosti. Ta trojni razmislek bom poizkušal izpeljati v treh točkah, ki sem jim nadel naslednje opisno-metaforične naslove:

1. *Meje mojega jezika so meje mojega sveta ali pogled vede je določen z dioptrijo pojmovnega aparata, ki ga uporablja,*
2. *O grdoti lepega in o lepoti grdega ali o strukturalnem zakulisju pojma "lepo" in*
3. *Fiziognomija estetiške ne-objektivnosti ali kako ujeti mavrico med prsti.*

1. MEJE MOJEGA JEZIKA SO MEJE MOJEGA SVETA ALI POGLED VEDE JE DOLOČEN Z DIOPTRIJO POJMOVNEGA APARATA, KI GA UPORABLJA

Kot je splošno znano, označuje izraz ESTETIKA (iz gr. *aisthēsis*, *aisthēticos* = čutno; kar je mogoče občutiti s čutili) v območju filozofskega mišljenja dvojce:

1. **filozofsko teorijo o čutnem spoznanju** (*cognitio sensitiva*), tj. vedo, ki po A. G. Baumgartnu, ki je izraz uvedel, predstavlja spodnje nadstropje gnoseologije (*gnoseologia inferior*)

in

2. **filozofsko teorijo o lepem in o umetnosti**, tj. vedo o estetski aktivnosti in estetskih procesih.

Estetika je torej veda, ki ima svoje korenine v pojmovnem aparatu filozofije in svoje posebno mesto v filozofski sistematiki, a si zavoljo posebnosti svojega predmeta stalno prizadeva pridobiti lastno avtonomijo; včasih bolj, včasih manj uspešno. Na nek način je razprta med abstraktno pojmovnostjo filozofije in čutno konkretnostjo, s katero jo v svojem temelju nagovarja njen predmet proučevanja. Res da si te temeljne razprtosti pogosto noče priznati, a jo vendarle spremlja na vsakem koraku. Celo do mere, ko omahuje na eno ali na drugo stran, ko se torej predstavlja kot verifikacijski poligon in krona takšne ali drugačne filozofske doktrine oz. sistema, ali ko se kot "estetika od spodaj" prepusti eksperimentalnim in statističnim postopkom v proučevanju čutnosti in estetskega dopadenja. Ta temeljna konceptualno-senzorna razprtost, ki bi, kot bom poizkušal pokazati, lahko bi bila njena "močna točka", jo često obvladuje do te mere, da si s svojo identiteto ni več povsem na jasnem (nenazadnje pričajo o tem že različna poimenovanja pod katerimi se ne tako redko predstavljajo estetska raziskovanja, npr.: sociologija kulture in umetnosti, filozofija umetnosti, anti-estetika itn.), ali da se celo izgublja v problemskih področjih sorodnih ved, kot so umetnostna teorija, psihoanaliza, sociologija umetnosti in celo umetnostna kritika. Odveč pri tem je opozarjati na to, da se tērmin estetika v običajnem govorjenju in pisanju uporablja kar vsevprek. Enkrat za to, da se označi umetnostni nazor nekega umetnika, drugič za to, da se poimenuje kakšna oblikovna izumetničenost (npr. "to je preveč estetsko"), spet tretjič, da se opiše posebno filozofsko disciplino, šolski predmet ipd. - Mimogrede: v pričujočem zapisu uporabljam tērmin "estetika" v pomenu "filozofska teorija o umetnosti" oz. "filozofska teorija o umetniški ustvarjalnosti in umetniškem delu".

A zakaj pravim, da bi ta temeljna, često hromeča razprtost med pojmovnostjo in čutnostjo za estetiko lahko postala njena "močna točka", zakaj bi se iz "kamna spotike" lahko prelevila v "vogelni kamen", če bi le zmogli položiti most med dvema bregovima naše eksistence, čutnim in konceptualnim? Zato, ker je po mojem mnenju bistvo umetniške ustvarjalnosti prav takšna združitev čutnih s konceptualnimi kvaliteta in je zatorej prav mogoče, da bi reflektirani most, ki bi ga estetika operacijsko položila med obema navideznicama nasprotjema, nudil tudi dostop do jedra umetnostnih dogajanj.

Bistvo umetniške ustvarjalnosti je združitev čutnih s konceptualnimi prvini, sem zapisal. A naj pojasnim. - Kadar umetnost definiramo kot izražanje v terminih čutne nazornosti, kot preoblikovanje naravnih čutnih danosti sveta v novo, humano in kulturno možnost eksistence teh danosti in sveta, povemo s tem več bistvenih in za nadaljevanje pomembnih stvari. Najprej to, da je ena od temeljnih lastnosti umetniškega dela v tem, da je izraženo v čutnih možnostih sveta, da je skratka po svoji temeljni naravi čutno-

nazorno. Hkrati s tem pa že tudi to, da v njem kljub tej čutno-nazorni bazi pozornost ni obrnjena zgolj nanjo, in sicer zato, ker so v okviru umetniškega ustvarjalnega procesa čutne danosti sveta in njihove pojave zakonitosti **uporabljene** na poseben, človeški, kulturni način, za potrebe, ki daleč presegajo njihov običajni pomen in v povezavah, ki jih v naravi ne srečujemo. Čutne danosti sveta namreč v procesu umetniške kreacije **stopijo v službo ustvarjalčeve kreativne volje**, pridobijo status izraznih sredstev, ker so v svojem gibanju sposobne porajati zaznavne odnose in na ta **način** oblikovati nove forme bivanja. Z ustvarjanjem njihovih gibanj umetnik oblikuje nove forme, jih **IZRAŽA**, ker se čutne stimulacije gibljejo, povezujejo in učinkujejo, kot **IZRAZ** njegove volje, njegovega odnosa do sveta in do življenja. V umetniškem delu torej čutna nazornost ni pomembna sama zase, marveč je pomemben način, na katerega je človekova kreativna volja in predstava to čutno nazornost izkoristila za formiranje novih oblik. V umetniškem oblikovanju se pozornost potemtakem z ravni videza, tj. z ravni preprostega čutnega doživetja premešča na raven **STRUKTURE**; ali drugače: **iz psiholoških dimenzij zaznavanja v dimenzije simboličnega zaznavanja**. Na kratko lahko rečem, da je temeljna **intenca** umetniškega oblikovanja v tem, da čutne danosti sveta **naravnava** k vedno novim oblikam so-bivanja in so-učinkovanja, s čimer objektivira človekovo kreativno napetost do okolja, zadovoljuje njegove kompleksne generične potrebe in bogati svet naravnih oblik z umetni(ški)mi, ki jih oblikuje po človekovi meri. Morda je to pri oblikah, ki jih producira literatura, manj opazno, vendar pa rečeno nič manj ne velja tudi zanje.

V svojem najglobljem jedru je torej umetnost intencionalna dejavnost. Na zunaj se to kaže v tem, da se nam na vseh svojih stopnjah razodeva kot **NAMERNA** in zato na svoj način **ORGANIZIRANA** OZ. **KIBERNETIZIRANA** akcija. Ker pa je, kot trdijo filozofi (Alfred N. Whitehead 1961: 102) in psihologi (Jean Piaget) osnova sleherne namerne in organizirane akcije **ORGANIZIRANO MIŠLJENJE**, to istočasno pomeni, da v umetniški produkciji deluje **organizirano, umetnosti lastno mišljenje**. Doživeti dražljajsko situacijo nekega umetniškega dela torej ne pomeni doživeti zgolj njegove čutne (vidne, tipne, slišne) podobe, marveč **DEŠIFRIRATI, DOŽIVETI, DO-MISLITI MIŠLJENJE, KI SE JE V NJENI STRUKTURI UTELESILO**. - Res je sicer, da se pogosto zdi, kot da umetniki pri svojem delu sploh ne razmišljajo, ampak jim njihova forma kar sama nastaja pod njihovimi rokami, neposredno v materialu. In tudi to je res, da nas umetniška forma ponavadi sprva ne nagovarja kot miselna, marveč kot čutno-nazorna stvarnost. Vendar je to le posledica nujno neposrednega in tesnega spoja umskega in fizičnega dela v umetniškem oblikovanju. Zgoraj sem zapisal, da mora biti sleherna umetniška vsebina izražena s čutnimi danostmi sveta, s pomočjo čutnih občutkov, s panoramo čutni možnosti, ki jih dopuščajo, vid, tip, sluh, občutek za lastno telo... in njihove kombinacije. Ti občutki pa so nam neposredno dani, se pravi, da jih ni mogoče izvesti iz drugi doživljajev. Kakšen je npr. neki barvni madež, pišeta psihologa Legewie in Ehlers (1978: 98), ne morem drugemu človeku nikoli opisati, lahko mu ga le demonstriram tako, da mu ga neposredno pokažem. To pa pomeni, da lahko umetnik v pogojih svoje umetniške discipline definira svoj odnos do sveta in do življenja, torej svojo vsebino na umetniški način le tako, da se mu ta vsebina neposredno steka v čutni vtis, tj. včlenjena sosedstva oblik, barv, kretenj, zvokov itn. V umetniškem oblikovalnem procesu je torej neposredno vidna in opazna le tehnična plat razmeščanja materialnih nosilcev čutnih občutkov, torej sam akt slikanja, kiparjenja, igranja, plesanja ipd., ne pa

tudi ustvarjalna aktivnost, ki to razmeščanje in sosledje akcij načrtuje in vodi ter se odvija na duhovnem, konceptualnem nivoju, na nivoju pojmov, ki se **skrijejo** v organizacijo umetniške materije, torej v samo barvno, zvočno... snov in v tehnična opravila z njo. V umetniški formi se torej na zunaj kaže le njena čutna podoba, ki je proizvod običajne aktivnosti naših čutil, medtem ko se **STRUKTURIRANOST** te podobe skriva, ker je ne morejo razložiti čuti, marveč le misel, ki jo je povzročila.

Ko pa že toliko poudarjam vlogo konceptualnosti, čeprav specifične, in misli v umetniškem oblikovanju, moram zavolj morebitnih nesporazumov seveda povedati da s tem še zdaleč ne mislim, da je mišljenje edini(!) faktor oz. komponenta v umetniški ustvarjalnosti. Nasprotno. V umetniškem oblikovanju - kot tudi v vsaki zares produktivni praksi - sodeluje **CELOTNA** človekova psiha z vsemi individualnimi posebnostmi in z vso generično podporo, da o njenih bazičnih funkcijah, kot so čutnost, čustva, razum, intuicija, imaginacija, refleksija... sploh ne govorim. Psiha ustvarjalca kot celoto uravnava njegovo obnašanje. V njej se na podzavestni in zavestni ravni povezujejo izkušnje in se med seboj dopolnjujejo v izkustva, pojmovanja, ki se jih človek miselno zave, čeprav se ne zave tudi vseh povezav, ki so se vzpostavile na podzavestni ravni. Le-te se namreč vključijo v to ali ono obliko miselnega izkustva, se v njej skrijejo in zastrejo svoje potencialne afektivne in čustvene vsebine, kar pa ne pomeni, da se izgubijo. Tako se v procesu zaznavanja in mišljenja, piše Milan Butina (1984: 334-335), različni impulzi iz zunanjega in notranjega sveta zgostijo v zavestna izkustva, katerih bistvena odlika je, da jih s **PRODUKTIVNIM MIŠLJENJEM** lahko izrazimo v jezikovnih znakih, ki s strukturo svoje oblike kažejo na usmerjenost misli in na način re-organizacije v njih zajete stvarnosti. Produktivno, sistematično mišljenje pri tem sicer ni edini faktor umetniške produkcije, je pa **EDINI** faktor, ki je v produkciji sodelujoče komponente sposoben kanalizirati v **PRODUKTIVNE POSTOPKE**, ki so temelj materialnega pre-oblikovanja stvarnosti. V umetniških produktih kot preoblikovanih materialnih stvarnostih je torej nujno vpisano sistematično mišljenje, brez katerega produktivnih postopkov, torej produkcije in produktov sploh ne bi bilo. - Ko torej pravim, da se življenjski potencial ustvarjalca s sistematičnim mišljenjem pretaka v strukturo umetniških form in postaja del njihove vsebine, to nikakor ne pomeni nekega zožujočega estetskega racionalizma. Pomeni le, da je mišljenje neke umetnostne panoge s svojo specifično pojmovnostjo tisti faktor, ki, po eni strani, nek konkretni, prežemajoči in zgoščujoči se snopič doživljajev, misli, nazorov... kanalizira v ustvarjalne postopke in realizirano umetniško formo, po drugi strani pa v umetniškem po-ustvarjanju omogoči, da umetniška forma onstran njene čutne podobe, čeprav z njeno pomočjo, obudi v sebi vse, iz česar je bila rojena.

Če torej umetniški ustvarjalni proces pazljivo razčlenimo, odkrijemo v njem posebnost procesa zamišljanja, ki kibernetizira urejanje in povezovanje čutnih vtisov oz. njihovih materialnih nosilcev v nove aranžmaje, in svojskost procesa formuliranja. Vedno pa je najprej misel, četudi ji še tako tesno sledi formulacija. To nenazadnje dokazuje tudi dejstvo, da so prvi poizkusi formulacije še nejasni in nezreli, da so šele prva objektivacija misli, ki omogoči, da se zamisel artikulira v skladu z njenimi duhovnimi zahtevami in hkrati v skladu z možnostmi umetniškega medija. V umetniškem oblikovanju je torej mogoče delovati le tako, da se s pomočjo misli **psihične vsebine potrjujemo v čutni materiji**, kajti izrazna vsebina in narava medija neke umetniške discipline sta povezani na način, da vsebina artikulira izrazno materijo,

izrazna materija pa s svojimi možnostmi členitve artikulira vsebino, pri čemer morata v tem vzajemnem artikuliranju obe spoštovati zakonitosti druga druge.

Za čutnostjo umetniških proizvodov torej nujno korenini strukturi te čutnosti ustrezno MIŠLJENJE in POJMOVNOST, ki pa v sebi seveda zadržuje ves snop psihičnih vsebin, ki jih je artikulirala, poleg tega, da nam istočasno omogoča tudi dostop do njih samih, torej njihovo re-animacijo. - Zaključek te dolge vrste razmislekov bi torej bil tale: za čutnostjo, tj. za figurativnostjo umetniških form in v njej sami korenini specifična pojmovnost, ki je pravo jedro oz. ključ do avtentične vsebine umetniške forme.

Umetniška praksa je v svojem teku preoblikovanja naravnih čutnih danosti sveta v kulturne forme vsa prepojena s specifično pojmovnostjo, ki določa, kibernetizira in **karakterizira** akt tega preoblikujočega dela. To pa pomeni še nekaj. - "V neki praksi" piše L. Althusser (1971: 145), "določujoči moment (ali element) ni prvotna materija oblikovanja niti proizvod, temveč praksa v najožjem smislu: moment samega preoblikujočega dela, ki v specifični strukturi zaposluje ljudi, orodja in tehnologijo uporabe orodja...". Odločilni moment umetniške produkcije torej v skladu s tem niso niti čutne danosti sveta, s katerimi gradi umetnik podobe svojih form, niti te podobe same. To, kar je za umetniško produkcijo resnično pomembno in odločilno, je NAČIN, na katerega je bila neka vsebina čutno-nazorno artikulirana. Skratka: odločilna je POT, po kateri ji je umetnik priskrbel OBLIKO in jo s tem na poseben način predstavil. **Pot do oblike je namreč** - če parafraziram znamenito Heglovo misel iz uvoda v Fenomenologijo duha - **pomemben del same vsebine oblike**. Ali s Heglom še drugače: vsebina je globoka edino toliko, kolikor je oblika široka (Hegel 1985: 126-131).

Dejstvo, iz katerega izhajam, je torej: srž umetniške produkcije je v NAČINU produkcije, v poti do umetniško artikulirane čutnosti. Tu pa nastopi težava, ki je v tem, da se umetniške forme konzumentu praviloma prikazujejo kot ŽE NAREJENE, torej tako, da zakrijejo ravno tisto, v čemer je njihova srž, to je NAČIN PRODUKCIJE. Konzument tako težko opazi, da pri njih tisto najpomembnejše ni to, kar prikazujejo, marveč način, na katerega to delajo, način, na katerega so bile proizvedene, in sicer zato, ker se prav v tej "poti do oblike" razkrije OZNAČEVALNA STRUKTURA, ki je jedro njihove vsebine. OZNAČEVALNA STRUKTURA je jedro umetniške vsebine, jedro, ki ga, kot piše S. Žižek (1980: 171), neučakanost neposredne in pasivne, ikonografsko in figurativno fundirane interpretacije lahko potlači in prikrije, tako da mu lahko pridemo na sled zgolj, če izhajamo iz tistega, kar se na površini izkazuje kot nekaj drugotnega, vnanjega itn. Zapostavljanje in profaniranje označevalne strukture na račun t. i. "globlje vsebine", ki ga pogosto prakticira naša kritika, je torej hudo dvorezen meč. Na to s stališča literarne hermenevtike odlično opozarja ameriški lingvist E. D. Hirsch v svoji knjigi s pomenljivim naslovom *"Validity in Interpretation"* (1983: uvod).

Jedro umetniške ustvarjalnosti je POJMOVNOST (UMETNIŠKE) FIGURATIVNOSTI, ki nam edina lahko omogoči dostop do OZNAČEVALNIH STRATEGIJ in STRUKTUR, ki so najbolj dejavno jedro umetniško artikuliranih vsebin. Tak bi bil moj prvi sklep.

Ki pa ima seveda svoje posledice.

Prva se bo pokazala že kar v naslednji izpeljavi. - Znanost(= estetika) se lahko dokoplje do spoznanja umetnosti le, če jo uspe zgrabiti pri njenih koreninah. Korenine umetnosti pa so, je bilo pravkar pokazano, v njeni specifični pojmovnosti. Ta je po svoji

naravi sinkretična. Z oznako "sinkretičen", ki jo je za opis umetniške pojmovnosti prvi uporabil Milan Butina (1985), hočem povedati, da umetniški pojmi po svoji naravi niso abstraktni na način znanstvenih pojmov, ker so tesno vezani na svoje materialne nosilce in čutne modalitete zaznavanja, ki so podlaga umetniške produkcije. Zato so hkrati po eni strani miselno-abstraktni, po drugi pa čutno-konkretni, ker jih le tako lahko definiramo njihovi naravi ustrezno. Definicija nekega umetniškega pojma mora zato zajemati tako njegovo miselno-abstraktnost kot njegovo čutno-konkretnost. Tu pa seveda nastopi za znanost, tudi za estetiko, vrsta metodoloških problemov.

Prvi je že kar v tem, da se **narava** znanstvene pojmovnosti **ne pokriva** z naravo umetniške pojmovnosti, ali pa se le delno pokriva, kar nujno privede do razhajanj in celo do nerazumevanj. - Še dodaten problem pa predstavlja dejstvo, da se umetniški pojmi ne le strukturno ne pokrivajo z znanstvenimi, marveč da se poleg tega v prvi vrsti nanašajo še na prav specifično problematiko - na problematiko umetniške formalizacije, tj. na problematiko označevalnih strategij in struktur, ki so za neko umetniško panogo karakteristične. Te imanentno umetniške problematike pa se v direktni in docela ustrezni obliki ne more polastiti nobena znanstvena disciplina. Zakaj? Da bi lahko odgovoril na to vprašanje, se moram najprej vprašati, v čem je jedro neke znanstvene discipline. In odgovorjam takole: bisto neke znanstvene discipline je specifičen korpus temeljnih pojmov, ki so povezani v "pojmovni aparat" te discipline. Ti pojmi in seveda tudi ves pojmovni aparat so bili izgrajeni oz. formulirani zato in tako, da bi lahko zajemali problematiko, ki to vedo zanima. V njih se torej izkazuje posebni raziskovalni interes vede, njene raziskovalne metode, še zlasti pa njen posebni jezik, ki zagotovo ni jezik umetnosti. "Ko znanstvenik katerekoli stroke deluje znotraj svoje discipline", piše logik F. Jerman (1973: 39), "je omejen na jezik svoje stroke in na njem že utrjene metode. Prav gotovo se znotraj konkretnih delovnih procesov ne more vprašati ničesar takega, kar bi presegalo meje jezika te znanosti. Fizik si načeloma (kot fizik) lahko zastavlja samo fizikalna vprašanja..." in tudi daje samo fizikalne odgovore. To misel, ki ni drugega kot razširitev ene od tez Wittgensteinovega Traktata, ki pravi, da "meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta" (Tractatus, 5.6), lahko uporabim tudi v zvezi s pričujočo temo in rečem: kadarkoli se neka znanost loteva proučevanja umetnosti, vedno iz nje izbere samo tisto problematiko, ki jo lahko zajamejo njeni pojmi in jo njen jezik lahko izrazi. Torej bo npr. filozof tudi iz proučevanja umetnosti potegnil le filozofsko problematiko, sociolog sociološko, psihoanalitik psihoanalitsko itd. Pri tem pa bo deločen del problematike, ki je umetnosti imanentna, samo njej lastna, še vedno ušel skozi pore filtrov različnih znanstvenih pojmovnih mrež. V znanstvenem proučevanju umetnosti torej vedno ostaja nekakšen **iz-ostanek** oz. **residuum**, za katerim si različne stroke sicer prizadevajo, a ga ne morejo zajeti, ker preprosto prehaja meje njihove pojmovnosti in jezika. In ta ostanek je prav **označevalna struktura umetnosti in njena specifična pojmovnost**.

Znanosti torej umetnosti ne morejo zajeti in pojasniti na njej ustrezen način, ker jo lahko pojasnjujejo le na njim lasten način. Vedno ostajajo **teorije o umetnosti** in nikoli ne morejo postati **teorije umetnosti**, piše Milan Butina (1985). - To pa seveda ne pomeni, da je znanstveno raziskovanje umetnosti vedno in nujno neuspešno ter da se umetnosti komaj dotakne. Pomeni samo, da pojmovnost in jezik neke znanstvene discipline v direktni obliki bistva umetnosti ne moreta zajeti in izraziti, ker imata svoje korenine v problematiki, ki je lastna znanosti, ne umetnosti. Možno in še zlasti potrebno

pa je po mojem mnenju, da se z znanstvenimi metodami, tj. z metodami refleksije, sistematičnosti in strogosti izoblikuje pojmovni aparat, ki bo izražal iz okoliščin umetniške prakse ter bo zategadelj sposoben zajeti njej, ne znanosti imanentno problematiko. Potrebno je potemtakem iskati možnost za študij umetnosti, ki bo izhajal iz strukture umetniške prakse. Ko razmišljam o teh okoliščinah, se mi perspektive razpirajo v smeri neke še neobstoječe "estetike od znotraj", torej estetike, katere temeljna intenca bo prizadevanje, da se kar najbolj približa svojemu predmetu preučevanja.

Takšna se mi v tem trenutku vidi problematika odnosa med strukturo pojmovnega aparata, ki ga estetika uporablja, in strukturo stvarnosti, ki jo proučuje. Takšen je "status quo" kot ga zmorem videti in misliti zdaj. - Kako pa se do tako videnega stanja lahko obnaša estetika kot veda?

Več možnosti ima na razpolago.

1. Lahko ostane povsem takšna kot je, tj. oscilirajoča med statusom "mehke" discipline v filozofski sistematiki in iskanjem svoje posebne raziskovalne identitete in samostojnosti.

2. Lahko deluje kot veda o izključno filozofskih problemih umetnosti in estetskega doživljanja.

3. Lahko skuša premagati svojo temeljno konceptualno - senzorno razklanost in se iz filozofske teorije o lepem in o umetnosti ter iz filozofske teorije o čutnem spoznanju prelevi v **filozofsko teorijo o izražanju s čutnim spoznanjem**. V tem primeru mora seveda nadgraditi svoj pojmovni in metodološki aparat ter ga prilagoditi specifični naravi umetniške pojmovnosti in umetniške označevalne prakse, katere sad je moč utrgati samo onstran zaprtosti v "že narejeno".

4. Lahko pa seveda opisano videnje problematike tudi argumentirano zavrne in s tem v refleksivnem samopremisleku utrdi zaupanje v že obstoječe temelje.

2. O GRDOTI LEPEGA IN O LEPOTI GRDEGA ALI O STRUKTURALNEM ZAKULISJU POJMA "LEPO"

Običajne definicije predstavljajo estetiko kot občo teorijo lepote in umetnosti kot ustvarjanja lepega. S tem nam sicer ne povedo prav veliko, vendarle pa zelo jasno usmerjajo pozornosti k osrednjemu žarišču estetskih teorij, to je k pojmu "lepo" in dogajanjem okrog njega. V novejšem času, tj. v obdobju modernizma in postmodernizma, ko se je veliko govorilo - in se še - o "estetiki grdega", bi se sicer utegnili dozdevati, da se je ta, nekdanj brezpogojno osrednji pojem, pomaknil nekoliko na obrobje, da je postal nemoderen, a izkaže se, da je še vedno trdno zasidran v samem jedru estetskih raziskovanj. In če sklepamo po vraslosti tega pojma v kategorialni aparat estetike, se ga veda še lep čas (če sploh kdaj) ne bo znebila.

Lahko rečem, da je pojem "lepo" še vedno tisto "gorišče", mimo katerega ne more noben resen premislek o estetiki.

Zgoraj sem sicer zapisal, da se v današnjem času zdi, kot da je v sodobnih estetskih teorijah pojem "lepo" nekako nemoderen. A če natanko premislimo, se bo dalo zelo kmalu ugotoviti, da se je spremenilo samo pojmovanje pojma lepo, ko se je težišče razmišljanj iz območja vrednotenja, ki je često običalo v ideološkem normativizmu,

premaknilo na področje relativiziranja doslej veljavnih načel in form lepega. - Problematika pojma lepo je še vedno jedro, okrog katerega se vrti estetiško obnebjje razmišljanj, le to je, da smo se iz modernega relativizma in kritičnosti do že obstoječih načel in form lepega naučili opaziti dejstvo, ki bo izhodišče nadaljnjih razmišljanj. In to preprosto dejstvo se glasi: **čiste tj. absolutne lepote ni.** - Podobno, kot se je moderna znanost zaostreno soočila s spoznanjem, da čistega dejstva pravzaprav ni, temveč da je sleherni, po videzu še tako objektivni, znanstveni rezultat neizogibno zraščeno s celim sistemom podmen in apriorizmov, ki so bili izbrani že na začetku, pa tudi z oblikami in načini mišljenja, ki so sad samega razvojno-historičnega toka znanosti (Chardin 1965: 26), se mora tudi sodobna estetika sprijazniti z dejstvom, da čiste lepote ni, da je torej tisto, kar si prizadeva zaobseči s pojmom lepo, neogibno zraščeno z različnimi podmenami, pa tudi z oblikami in načini mišljenja, ki so sad samega historičnega toka oblikovnega spoznanja človeka v določeni dobi in družbeni skupnosti. Rekli bi lahko, da ima lepota - tu mislim izključno na lepoto, ki se izraža v strukturi umetniških del - lahko mnogo različnih oblik ali u-podob. Iz primerov umetniških del, ki napolnjujejo naše vsakodnevno kulturno okolje, je moč zelo jasno razbrati, da ni vse, kar je označeno kot lepo, lepo na enak način in lepo za vse. Lepote so različne ne le za individue, marveč tudi za različne dobe in družbene skupnosti, različne ne le po obliki, pač pa tudi po stopnji. Lep dokaz za to je obenem dejstvo, da v vsem dolgem človekovem srečevanju z estetsko strukturo pojavov in v razmišljanju o njej, ni bilo moč najti neke splošno veljavne definicije pojma lepega.

Razmišljanja o lepoti, zlasti tista v pojmovno razvitejši obliki, torej taka, ki prehajajo preprosto, nereflektirano doživljajsko-aksiološko relacijo lepo-grdo, govore o dveh oblikah lepega: o naravno lepem in umetno lepem. Ta distinkcija je plodnejša, ker ne pove samo, da je nekaj doživljeno kot lepo in nekaj drugega kot grdo, marveč skuša tudi in predvsem pokazati, da je nekaj lepo oz. grdo na ta, nekaj drugega pa na drugačen način.

Naravno lepo je tisto, ki ga narava sama oblikuje. Najčese se ocena naravne lepote nanaša na skladnost (telesnih) oblik z njihovimi (organskimi) nalogami. Miselna podlaga lepote je torej skladnost, in sicer skladnost oblike (telesa) in vsebine (organskih funkcij). Takšna definicija naravne lepote pa je seveda le osnova, izhodišče, do katerega se opredeljujejo in naj navezujejo še različni kulturno-vrednostni in družbeno-nazorski faktorji. Tako se npr. na področju oblačenja, piše Milan Butina, naravno lepo nanaša predvsem na človeško telo, na njegove naravno dane oblike in funkcije. Vendar je, dostavlja, doživljanje lepote človeškega telesa določeno s kulturnimi merili, saj ne občutimo vsakega zdravega in organsko pravilno delujočega telesa kot lepega. Kot vidimo, so pri estetskem vrednotenju človeškega telesa že vpleteni kulturni kriteriji. Zato se vrednotenje naravne lepote telesa na neposreden način povezuje z vrednotenjem umetne lepote, ki jo ustvarja človek sam. Najprej tako, da s kulturnimi pojmi in merili usmerja izbiro tistih lastnosti naravno lepega telesa, ki so konstitutivne za estetiko določene kulture, in ovrednoti kot lepa predvsem tista telesa, ki so že naravno tako oblikovana. Ideal telesne lepote se je zato v raznih kulturah zelo spreminjal. Šele tako ovrednoteno telo je torej osnova za oblikovanje oblačil, ki doda svoje (ob)likovne kvalitete. Oblikovanje "dogradi" naravno dano obliko telesa tako, da mu v skladu s kulturo neke dobe in družbe spreminja oblike, premešča tezo mase posameznih volumnov z dodajanjem ali odvzemanjem tekstilij na določenih delih ipd. (Butina 1983). - Ta konkretni primer nam

povsem jasno pokaže dvoje: 1. da je doživljanje naravne lepote, ki izvira iz skladnosti oblike in funkcije, v pomembnem oziru determinirano s strani pojmov in vrednot, ki jih v družbeno-kulturna pojmovanja in ravnanja namešča materialno-kognitivne razmere družbe odražajoča produkcija umetne lepote, ali bolje, umetnih lepot in 2. da - kar nakazuje zadnji popravek - niti doživljanje naravno lepega niti doživljanje umetno lepega ni nekaj nespremenjivega, splošno veljavnega, večnega, absolutnega, marveč se spreminja, kot se v življenju spreminja mišljenje in čustvovanje človeka, ki deluje, raziskuje in ustvarja.

Od tod pa je moč izvesti še nekaj, namreč spoznanje, da za estetiko in oblikovalno teorijo nasploh danes ni več dovolj vprašanja lepote samo postaviti, se pravi, ni več dovolj samo "katalogizirati" vrste lepote, pokazati kakšna doživljajska drža je lahko parameter lepote (npr. Kantovo "intersierlose wohlgefallen"), se vpraševati po tem kje - v objektu ali v subjektu, v obliki ali v ideji - lepo obstaja ... marveč je po mojem mnenju predvsem potrebno **raziskati funkcionalno strukturo produkcije umetni(ški)h lepote**, saj se, kot je bilo moč zaslutiti že zgoraj, prav v tej produkciji najbolj jasno izkažejo in najbolj natančno doženejo razlogi, potrebe in določila, ki nagibljejo človeka v ustvarjanje, doživljanje in presojanje lepega. Danes torej ni toliko važna deskripcija efekta, marveč predvsem refleksija dogajanj, ki so ta efekt sprožila. Verjamem namreč, da se prav v strukturi teh dogajanj raz-odkriva tudi resnična vrednost in smisel estetskega učinka, ki je predvsem v tem, da človek uvidi in doživi skladnost oblike in njej imanentne izrazne funkcije, da doživi vsebino (idejo) **v načinu**, na katerega je bila materialno realizirana oz. artikulirana - in še zlasti, da vse to doživi na specifično človeški, generično fundiran način.

Lepota kot estetski učinek in kot izraz specifično človeškega odnosa do sveta ima po mojem mnenju svoje posebno oprijemališče v NAČINU, kako je nekaj zgrajeno oz. izraženo, saj je pričel človek doživljati "lepoto oblik samih na sebi" prav takrat, ko je pričel oblike zavestno proizvajati. In ni mi treba ven iz meja znanstvene verjetnosti, če rečem, da npr. živali estetsko ne doživljajo prav zategadelj, ker zavestno ne producirajo oblik, to pa pomeni, ker ne zmorejo oblikovati zamisli in jih materializirati. Kvaliteta in globina doživljanja lepote - bodisi naravne bodisi umetne - je potemtakem najtesneje vezana na poznavanje sredstev, strukture in postopkov označevalne prakse. Le-te pa lahko človek spoznava zgolj preko svojih lastnih po-ustvarjalnih ravnanj in rezultatov. Pojmi, vrednote, regulative, ki se v človekovi oblikovalni dejavnosti javljajo, namreč omogočajo, da doživljanje lepote ni zgolj pozornost vzbujajoč vtis oziroma spektakularnost, ki se "počuti" toliko bolje, kolikor bolj je pravi vzrok odsoten (ablata causa, tolitur effectus), marveč poglobljen doživljaj, ki se ne pusti ujeti videzu, vse dokler ne "počije" v strukturi, ki ta videz od spodaj armira.

Torej nas besedovanje o lepoti ne osvobaja vse dotlej, dokler se ne vržemo na razkrivanje dogajanj, ki jo - doživljajsko in materialno - omogočajo.

Kot že rečeno, ima po mojem mnenju lepota neposredno zvezo s tem, kako in zakaj jo človek producira. In prav zategadelj, ker jo človek ne producira iz vedno istih izhodišč in zavoljo doseganja istih ciljev, lepota tudi nima neke splošno veljavne, večne oblike (ideala), marveč se spreminja, čeprav, kot bom pokazal, v produkciji lepote obstajajo določeni rekurentni momenti, obči cilji in vzpodbude, ki omogočajo estetsko doživljanje tudi tedaj, ko so okoliščine, ki so neko lepoto sproducirale, že davno minile, da, ki celo

omogočajo cenitev nekega umetniškega dela skozi daljši čas. Produkcija umetniških lepote je torej stekana iz bolj variabilnih in iz bolj konstantnih komponent.

a) **Najprej variabilnejši "polčas".** Vemo, da se ljudje pred enakimi prizori, ob enakih možnostih zaznavanja oziroma udeleževanja, vedejo na zelo različne načine, pač glede na svoja pričakovanja, interese in glede na odtenke ter stopnjo prebujenosti svojega duha. In če bi se na nek čudežni način lahko selili iz zavesti v zavest, bi ugotovili, da smo pri tem vsakokrat zamenjali naravnost svet. Enako bi lahko rekli tudi za "selitve" iz ene družbene stvarnosti v drugo, iz ene v drugo zgodovinsko dobo. Na valovih enih in istih prostorsko-časovnih naravnih danosti se na osi časa prikazuje svet človeku v povsem različni stvarnosti in bogastvu (primerjaj Berger - Luckmann 1980, 1988), z različnimi problemskimi poudarki in različno transparentnostjo svojih dogajanj, pri čemer odločajo refleksija, mišljenje, raziskovanje in načini produkcije, s katerimi mu človek prihaja "nasproti". Človekova življenjska in delotvorna stvarnost se družbeno-historično spreminja. To pa poganja za sabo, da se mora tej spremenjeni življenjski stvarnosti prilagajati tudi oblika lepote, ki je njen **OBLIKOTVORNI** izraz. Od tod pa spet izhaja, da vseh oblik ali realiziranih predlogov lepote, ki jih je ustvaril človek na svojem pohodu skozi čas, ne smemo ocenjevati z istimi očali in glede na iste "orientirje", saj nimajo vse niti povsem istih izhodišč in še manj ciljev. "Ni povsem enotnega merila, kateremu bi lahko podvrgli vse civilizacije in vse dobe, ker ni človeka, ki bi bil isti v vseh dobah" ugotavlja sovjetski zgodovinar Aaron Gurjevič (1980). Na to pozabljamo s tako samoumevnostjo, da se skoraj nikdar ne zavemo, da za merilo drugih časov, drugih kultur, drugih umetniških lepote večinoma postavljamo izključno sebe, naš jaz, našo kulturo, naše predstave in interese, ne opazimo pa - in zato si za kaj takega tudi ne prizadevamo - da nas ti časi, te kulture in te umetniške lepote vabijo, da odkrijemo, kolikor to pač zmoremo, njim imanenten parameter ter se v tem odkrivanju človeško bogatimo.

b) **In zdaj še dopolnilo konstantnosti.** Ko toliko poudarjam družbeno-historično in celo osebnostno variabilnost pojmovanja, naziranja in pojavnih oblik lepega, pa moram seveda povedati, da ima ta obraz produkcije lepote še svojo drugo plat. Ta je jasno razvidna iz opazanj, ki v variabilnih formah in načinih lepega odkrivajo tudi t.i. perenialne momente in sestavine, tj. elemente stalnosti, rekurentnosti, enakosti ipd. Ti momenti in sestavine so nenazadnje pogoj, da lahko z umetn(išk)o oblikovanjem doživljanjem in pomovanjem sveta, ki se izkazuje v na določen način organizirani izrazni materiji posamezne umetnosti, vzpostavimo estetski odnos tudi takrat, ko so objektivne okoliščine in potrebe, ki so konkretno umetniško delo sprožile, historično že davno izzvenele. V tem smislu se torej, kot je prav lahko uvideti, perenialni momenti in sestavine produkcije lepote nanašajo na **IZRAZILA** določenega umetniškega medija, npr. na likovna, glasbena, plesna, gledališka ... izrazila, ki so, če na celoto izraznih medijev ekstrapoliram misel slikarja Juana Grisa (1984: 76), stalna. Stalna pa so ta izrazila zato, ker so izvedena in se nanašajo na zakonitosti čutnih poti, preko katerih se posamična umetnost izraža in na zakonitosti pogojev, v katerih deluje. Te poti in pogoji (npr. zakonitosti vidnega in tipnega zaznavanja ter zakonitosti prostora) pa so naravne danosti, ki se v teku človekovega generičnega razvoja skoraj niso spreminjale, vsaj kolikor lahko sodimo po ustroju artefaktov, ki so nam jih zapustile globine preteklosti. Milan Butina ob tem piše: "Zato mislim, da lahko izhajam iz predpostavke, da se človek v svojem razvoju kot naravno bitje ni bistveno spreminjal, da večina bioloških in psiholoških

zakonitosti, ki ga delajo človeka, tudi danes deluje na enak način kot nekdaj. Vizualni odgovori na svetlobne dražljaje so bili - po vseh znanih slikah sodeč - v bistvu vedno enaki, čeprav slikarji niso vedno izrabljali vseh danih možnosti in predvsem ne na isti način. Ravno tako mislim, da so vedno veljale vse bazične psihične vrednosti, kot je npr. čustvena vrednost bližine in daljave. Izhajam torej iz prepričanja, da so osnovni biološki in psihološki pomeni posameznih likovnih elementov uporabni za formalno in semantično analizo slikarskih del sedanosti in preteklosti" (Butina 1984: 289).

Ker torej temeljni zaznavno-doživljajski odzivi na čutne občutke, ki jih lahko proizvedemo z linijami, barvami, zvoki, gestami itn. ostajajo konstantni, nam je prav preko njih omogočen vstop v vsako z njimi artikulirano obliko umetniške lepote. Lahko torej rečem, da so najbolj "perenialen" moment in sestavina v oblikovanju umetniških lepot prav umetniška izrazila, ali natančneje, njihove minimalne semantične vrednosti, ki temeljijo na konstantnih psihofizioloških odzivih organizma. - To pa še ni vse. V produkciji umetniških lepot se poleg tega uveljavljajo še drugi faktorji, ki se stalno vračajo in se prav zato na posebno pomenljiv način vpisujejo vanjo. Taki faktorji so npr. v zgodovini vrste in v osebni razvoju individua stalno ponavljajoče se oblike, dejavnosti, potrebe in problemi, ki se kot **arhe-tipične** naravnave vpletajo v človekova hotenja in ravnanja. Te naravnave, ki niti niso zavestne, a so v zvezi z najglobljim in najbolj ustaljenim jedrom v človeku, s posebno naravo umetniških izrazil prihajajo na dan in dosegajo svojo zadovoljitev. Naj pojasnim. - Rekel sem že, da zadovoljuje umetnost človekove potrebe s posebno izrabo naravnih energij in dogajanj, točneje, s posebno izrabo njihovih materialnih nosilcev. Dostaviti pa je treba, da umetnost te naravne (čutne) energije in dogajanja izkorišča v njihovi **celovitosti**, z vsemi njihovimi plastmi, torej tudi z njihovimi čustvenimi, nezavednimi, iracionalnimi resonancami, ki jih vzbujajo v človeški psihi. To je povezano s tem, da so te energije in dogajanja v človeku tesno zlita s celo vrsto odzivov in vsebin, ki jih je nanje navezalo dolgotrajno filogenetsko in ontogenetsko izkustvo z njimi. Slehera njihova psihična aktivacija torej zaniha ogromno pahljačo doživljajskih in vrednostnih odtenkov. So pa le redki konteksti, ki temu bogastvu resnično puste do besede. Umetnost to pomensko in aksiološko zniansiranost s pridom izkorišča. Njeni produkti so namreč vsaj toliko kot duhovni tudi **ČUTNI**, torej podvrženi čutnemu zaznavanju. Čutno zaznavanje pa je, piše Milan Butina, celostno, se pravi, da vplete celega človeka. Zato je recepcija umetnine s psihološkega stališča v resnici doživljanje, ki zajema veliko več, kot je umetnik položil vanjo. Vsak konzument dodaja osebne vsebine, ki jih je v osebni psihološki izkušnji doživel v zvezi s čutnim področjem, ki je temelj umetnosti. Prava umetnost, piše M. Butina, je zato vedno sodobna, ker se vedno znova reflektira v sodobnih zavestih živih subjektov kot vedno novo estetsko doživetje (Butina 1984: 384). S tem v zvezi pa je še nekaj. Namreč to, da je prav zavoljo celovitosti psihofiziološkega angažmaja, ki ga umetniška izrazila izzivajo, v možnosti umetnosti nasploh, da zadovoljuje ne samo zavestno zaznane (čeprav na hoten, zavesten način! JM) in racionalno spoznane potrebe, ampak tudi njim kongruentne nezavedne, čustvene in iracionalne potrebe... Če bi umetnost odgovorila in zadovoljila samo zavestno spoznane potrebe, potem bi jo razvoj razvrednotil tisti hip, ko bi bili ti zavestno zaznani problemi premagani in zadovoljeni, kakor se to dogaja v znanstvenem in tehničnem spoznanju. Umetnost pa odgovarja tudi na zavestno in racionalno nezaznane potrebe, ki so splošni in najbrž, večni človeški problemi in ki jim zato ni mogoče vedno dati zavestnih odgovorov in racionalnih

razrešitev, ali pa se jim ti zavestni odgovori in razrešitve prilagajajo tako, da zadovoljujejo iste potrebe na vsakokrat drugačen način. Človek in človeštvo samega sebe še premalo poznata, da bi večino tovrstnih potreb in problemov lahko sploh zavestno zaznala, čeprav jih nejasno pa vendar močno občutita" (Butina 1982: 253-254).

Če bi se torej sedaj, ko smo osvetlili obe plati medalje, ozrli na vsebino in strukturo pojma "lepo", bi morali priznati, da je ta pojem po eni strani variabilen, odprt, po drugi pa formalno in problemsko v temelju že nastavljen, torej zaprt. "Odprtost" in "zaprtost" pojma pa moram seveda podrobneje pojasniti. Pri tem si bom pomagal z definicijo pojmovne odprtosti in zaprtosti, kot jo v razpravi "The Role of Theory in Esthetics" navaja filozof Morris Weitz (1979: 438-439). "Pojem je odprt, če je pogoje njegove uporabe mogoče izboljšati in popraviti...Če (pa) lahko ugotovimo nujne in zadostne pogoje za uporabo nekega pojma, je pojem zaprt. Toda to se lahko dogodi samo v logiki in matematiki, kjer so pojmi konstruirani in popolnoma definirani. Ni pa to mogoče pri empirično-deskriptivnih in normativnih pojmi, razen v primeru, da jih abstraktno zapremo z dogovorom o obsegu njihove uporabe".

Na ramenih te definicije verjetno ni posebej težavno ugotoviti, da je pojem lepote v **morfološkem smislu odprt**, saj je določila njegove uporabe v tem pogledu ne samo možno, marveč historično nujno dopolnjevati in popravljati. Vsak nov izraz lepote, vsaka njena, iz novih, spremenjenih življenjskih razmer izrasla formulacija namreč postavlja določilom pojma svoje lastne dodatke, popravke, razširja ali oži ter usmerja polje njegove uporabe, pri čemer vsi ti popravki in usmeritve vsaj deloma izhajajo iz zanikanja prejšnjih postavk. Kar je bilo še včeraj nedopustno grdo, je danes lahko lepo in obratno. V tem smislu definiciji pojma lepo danes nismo nič bližje, kot so ji bili v samih začetkih estetike. Nekaj podobnega lahko rečemo tudi za korelativni pojem "umetnost" in "umetniškost".

Nasprotno pa nas t.i. perenialni momenti in vsebine, ki se javljajo v produkciji človeško formuliranih lepot, nagibljejo k trditvi, da pojem lepo ni enako odprt tudi v formalno-operacionalnem in deloma v semantičnem smislu, saj je polje produkcije lepot formalno in semantično v temelju že nastavljeno. Formalno v krogu posledic, ki jih omogočajo umetniška izrazila v svojih kombinatoričnih možnostih in semantično v t.i. "večnih" človeških problemih in arhetipičnih vsebinah. - Lahko torej rečem, da je **morfološki sloj** pojma "lepo" **pojmovno odprt**, medtem ko je njegov **formalno-operacionalni in deloma semantični sloj pojmovno zaprt**. To nam tudi pove, zakaj ni mogoče dati neke splošno veljavne definicije, ki bi določala in celo normirala OBLIKO lepote, in zakaj je prav mogoče orisati njegovo operacionalno strukturo in odnose njegovih sestavin. - To bom sedaj tudi poskušal storiti.

Zgoraj sem že omenil, da je določena oblika lepote **oblikotvorni** izraz življenjske stvarnosti, v kateri človek živi. Kljub velikim različnostim med človeškimi stvarnostmi, ki se vrste in izpodrivajo vzdolž osi časa, pa je mogoče orisati temeljne postavke in odnose človeških življenjskih načinov v njih. Osnovo teh življenjskih načinov tvorijo, piše Milan Butina (1984: 350-353), naslednje strukturno-operacionalne predpostavke: 1. obstoječa stvarnost (naravna in človeška), 2. njen miselni odraz v pojmovnih sistemih religije, umetnosti, znanosti, filozofije... in 3. forma izraza teh spoznanj v znakovnih sistemih. Življenjski način človeka v določenem času se torej zjedri okrog človekovih spoznanj o naravni in človeški stvarnosti, v povezavi s katerima živi, in okrog izraza teh

spoznanj v določeni materialno dostopni formi (pre-oblikovana stvarnost, znakovni sistem). Lahko rečem, da je človek bivanjsko in produktivno ujet v naslednjo operacionalno verigo: stvarnost - pojmovno izražena spoznanja o njej - forma izraza teh spoznanj, ki se na karakterističen način nanaša na stvarnost, iz katere je izpeljana in ki je po drugi strani sama specifično človeška (=ZNAKOVNA) stvarnost. V tej trojni in hkrati trajni funkcionalni verigi človeške produkcije lahko spoznanja v pojmihi označim kot vsebino človekovega odnosa s stvarnostjo, formo izraza pa kot znakovni izraz te vsebine. Odnosi med posameznimi členi te verige pa morajo, da življenski način, ki na njih temelji, ni v krizi, biti skladni. Skladnost mora biti dosežena med stvarnostjo in spoznanji, ki jo odražajo, prav tako med spoznanji in formo, ki jih izraža ter med formo, ki je vedno materialna, in stvarnostjo, na katero se nanaša. Neskladnost med členi pomeni nekorespondenco in zaostajanje enih produktivnih predpostavk za drugimi. Neskladnost nastane takrat, kadar funkcioniranje neke produktivne predpostavke v svojem teku ne dohaja razvoja in dometa predhodnje. Neskladnost zahteva prestrukturiranje in celo izsiljuje korekcijo. V tem je jedro vseh produktivnih sprememb na vseh področjih človekove produkcije, materialne in duhovne. - Razumljivo pri tem pa je, da spoznanja nikoli ne odražajo vse stvarnosti, temveč samo tisto, ki jo pojmi zajamejo. Stvarnost je, piše Butina, vedno bogatejša od iz nje abstrahiranih pojmovnih spoznanj. Zato je razumljivo, da je forma izraza vedno drugačna od stvarnosti, ker izraža abstrahirano splošnost spoznanj, ne pa stvarnosti same. Vendar pa izraža in se nanaša na tisti del stvarnosti, ki je zajet v pojmihi. To pa spet pomeni, da se nanaša na tisti del stvarnosti, ki je v določenem času za življenje človeka tako ali drugače pomemben, saj se sicer z njim ne bi ukvarjal (Butina 1983). Človek je majhen delček stvarnosti, pravi Butina (1984: 350-351), in ne more njene celote nikoli hkrati zajeti, spoznava in doživlja jo po delih, in sicer po tistih, ki so v določenem času zanj življensko pomembni. Ker pa so življensko pomembni, je nadvse važno, da jih prav spozna in dá dà svojemu spoznanju takšno formo, ki omogoči spoznani del stvarnosti preoblikovati po človekovih potrebah. Navadno pri tem nova spoznanja vključujejo še aktualne dele prejšnjih spoznanj, medtem ko deli spoznanj, ki več ne ustrezajo stanju stvari, izgubijo svojo uporabnost.

Vsaka produktivna praksa človeškega sveta, si tako na svojem posebnem področju delovanja in s svojimi specifičnimi sredstvi prizadeva zagotoviti NUJNO skladnost med aktualnim stanjem stvarnosti, spoznanji o njej, formo spoznanj in novo ustvarjeno človeško stvarnostjo. Skladnost med opisanimi komponentami, ki jo na svojem posebnem področju in s svojimi posebnimi sredstvi dosega umetnost, imenujemo tudi LEPOTO te ali one umetnosti. Lahko torej rečem, da so vsa umetniška dela, ki na aktualen način izražajo aktualna spoznanja o aktualnem stanju stvarnosti, LEPA. Seveda je to rečeno docela nasplošno. V konkretnih primerih namreč umetniška dela zagotavljajo omenjeno skladnost različno intenzivno, z razdelavo bolj bistvenih problematik, v bolj ali manj koherentni strukturi, kar pa obenem pomeni bolj ali manj dolgoročno. Njihova forma je torej lahko lepa (=umetniška) različno dolgo: njihova lepota je lahko samo trenutna, kadar v svoji strukturi strežejo in zajemajo le trenutne probleme in potrebe človeka, lahko je omejena na čas, v katerem je nastala, če so potrebe in problemi, ki se jih na svoj posebni način loteva ter jih rešuje, take narave ali podani v taki obliki, da so karakteristični samo za ljudi določenga časa in določene družbene skupnosti, lahko pa je skladnost med stvarnostjo, pojmovnimi vsebinami in

formo izraza dosežena tudi v okviru potreb in življenjskih problemov ter v obliki, ki nima samo lokalnega in občasnega značaja, marveč ki izraža, kot radi rečemo, občečloveške vsebine v formalno maksimalno logični in koherentni strukturi. Kakšne so te "občečloveške" vsebine in "logične ter koherentne" strukture seveda ne vemo vnaprej, zato je potrebno raziskovati, ali natančneje rečeno, izpeljevati nove forme lepega na podlagi možnih konsekvenc, ki jih lahko proizvedejo izrazila posamezne umetniške panoge. Tu pa so dobro zgrajeni in reflektirani temelji umetniške označevalne prakse že kar odločilne važnosti. Skrajni cilj vsakega umetniškega dela in hkrati realni cilj, ki ga je mogoče doseči, je namreč prav ta zadnji, "perennialna" oblika lepote, čeprav je res, da jo dosežejo samo izjemne, zelo redke stvaritve človekovega duha - dela, ki bi jih z vso pravico lahko imenovali "*opus super opera*" ali "umetnine umetnin".

Tako profilirano pojmovanje pojma "lepo" pa seveda estetiki, ki ga sprejme, nalaga nekaj posebnih in tudi vznemirljivih nalog.

1. Najprej jo - bolj kot doslej - naravnava k študiju in osmišljanju procesov in postopkov umetniške označevalne prakse, tj. procesov in postopkov, ki so s svojimi koreninami trdno zasidrani v čutnosti umetniških izrazil, veje pa jim segajo v območje duha.

2. Nato jo na ramenih tega študija vzpodbuja k razkrivanju rekurentnih obeležij produkcije umetniških lepot in k uvidevanju dejstva, da vseh umetniško artikuliranih (=strukturiranih) oblik lepega ni mogoče meriti oz. vrednotiti z istim vatlom ker te oblike kot strukturirane stvarnosti OBLIKOTVORNO nimajo niti istih formalnih izhodišč niti istih ciljev in še manj istih strukturalnih transformacij izhodišč k ciljem, čeprav so v jedru podobno utemeljene.

3. Nenazadnje pa jo iz območja arbitriranja naravnava v območje reflektiranega utemeljevanja, pred-pripravljanja in s tem vzpodbujanja estetskih aktivnosti, ustvarjalnih in po-ustvarjalnih.

3. FIZIOGNOMIJA ESTETIŠKE (NE)OBJEKTIVNOSTI ALI KAKO UJETI MAVRICO MED PRSTI

Za konec pa se mi popolnoma naravno zastavlja še vprašanje o tem, kakšno stopnjo stvarnosti tj. objektivnosti je moč pričakovati od estetiških raziskovanj in njihovih rezultatov, še zlasti od tistih, ki bi bili pridobljeni v luči pravkar izpeljanih razmislekov. Za estetiko kot vedo je po moje takšno vpraševanje bistveno, saj nam argumentiran odgovor nanj pove, kaj lahko od vede pričakujemo in kaj ne, kolikšno zaupanje lahko imamo v njene ugotovitve in teze in v koliko je estetiško raziskovalno prizadevanje sploh smiselno.

Gotovo je ni besede, ki bi v zvezi z umetnostjo in estetiko zvenela bolj problematično in tuje kot beseda **objektivnost**. V naših mišljenjih, prepričanjih in ravnanjih so umetnostna dogajanja pač že po definiciji - čeprav v svojih učinkih sicer povsem stvarna in dokumentirana - tako do kraja vdeta v neprodušne okope osebnega in celo zasebnega, da bi se večini zdelo že kar preobjestno, če bi si drznili domišljati, da lahko o njih pridobimo in izrečemo kaj več kot neko **zasebno mnenje** oz. **osebno videnje**, veljavno za eno samo psiho in razsvetljujoče ter zavezujoče en sam samcat (po)ustvarjalni član. - Ker je naše srečevanje z umetnostjo vezano na pogoje zelo

kompleksnih - prav zato pa tudi težko preverljivih in primerljivih - psihičnih dogajanj (odločanj, naziranj, vrednotenj ipd.), o katerih posebni optiki, relativnosti in omejeni veljavnosti nas v toliko primerih prepričujejo druge v umetnosti so-delujoče in so-doživljajoče psihe, se nam zdi, da smo na meje naše zagretosti v umetnostnem okolju prisiljeni postaviti izključni žar **subjektivitete**. Našega ustvarjalnega in poustvarjalnega prizadevanja si brez pridržka skoraj ne upamo pred-stavljati izven zidov naše "zasebne notranje kamrice". Največ, kar zmoremo, je menda to, da s svojim delom, naziranjem in čustvovanjem podžgemo strast enega ali nekaj redkih izbrancev okoli sebe. Onstran tega ozkega območja pa osebno porojeno spoznanje o dogajanjih v umetnosti ne seže več, ali pa vsaj močno popušča. Obsojeni smo na to, da se ovijamo v različne stilne ideologije in še naprej živimo v zavetju nasprotujočih si nazorov, ne da bi - morda niti enkrat samkrat - pomislili na to, kako ves ta raznoliki in očarljivi nemir ustvarjenih oblik in nazorov raste kratkomalo iz iste zemlje in iz istih korenin in ne da bi se enkrat samkrat zavedeli, da se je mogoče in potrebno okoristiti z izvori svojega prizadevanja.

Umetnost se nam torej izkustveno odkriva - in se nam edino lahko, smo prepričani - izključno skozi dioptrijo osebneга pogleda.

Temu spontanemu **izkustvenemu subjektivizmu** v dojemanju umetnostnih dogajanj, ki bi lahko bil že sam po sebi dovolj, da bi nas odvrnil od zaupanja v širšo in nesporno vrednost estetiških raziskovanj in rezultatov, pa se danes pridružuje še t.i. **epistemološki**, raziskovalni **subjektivizem**, na katerega je tako lucidno in s tolikšnim poudarkom opozorila prav znanost 20. stoletja.

Samo v časih porajajoče se Znanosti je lahko, piše Chardin (1965: 26-27), "obstajala (najbrž nujna) brezmadežna znanstvena vera, ki si je predstavljala, da opazuje naravne pojave 'en soi', to je, kot bi se odvijali mimo nas samih. Fiziki in naravoslovci so takrat nagonso delovali tako, kot da se njihov pogled potaplja od zgoraj navzdol v neki Svet, ki ga je zavest spoznavala, ne da bi sprejemala njegove vplive oziroma sama vplivala nanj". Nasprotno pa so danes raziskovalci - streznjeni od te iluzija- vsaj večinoma dodobra dojeli, kako se v procesu raziskovanja česar koli človek po nekakšni "naravni" nujnosti, po nekaki "logiki bumeranga" sam, s svojim načinom mišljenja, s svojimi raziskovalnimi metodami, hipotezami, prijemi, gledišči ipd. neogibno vpisuje v strukturo stvarnosti, ki jo proučuje, tako da na koncu svojih analih ne ve več natanko, ali je dobljena struktura res srž "materije", ki se jo je namenil raziskovati, ali pa le odsev njegove lastne misli. Subjekt in objekt se medsebojno objameta in preoblikujeta v dejanju spoznavne (Chardin 1965: prav tam), tako da o objektivnosti tistega tipa, kakšnega smo pravkar opisali, danes niti v predstavah ni več ne duha ne sluha. Tudi najbolj objektivna spoznanja so - smo se naučili opaziti - kar vsa prepojena s človekovim **zornim kotom** in z iz njega izvirajočimi apriorizmi.

V tem smislu ima torej struktura spoznanj, ki jih lahko pridobi estetika, kaj slaba priporočila. - A poglejmo поблиže ta dva subjektivistična kolosa - doživljajskega in epistemološkega -, ki grozita zminimalizirati potrpežljiva prizadevanja estetikov, nas same pa obsoditi na popolni relativizem in negotovost.

Dejstvo, ki ga ne moremo zanikati, je, da človek v vsem kar dela, hočeš nočeš vedno znova izpostavlja, srečuje, gleda in najde samega sebe in skuša vse, kar je, videti, preoblikovati svojim željam, potrebam in mišljenju ustrezno. Ta "**ánthrôpós métron pánton**", ki nam tako zapeljivo in na prvi pogled všečno odzvanja s starodavnega

grškega āgore, je davek, ki ga plačuje človek svojemu naravnemu ustroju, temu, da je bitje s potrebami in bitje z načrti.

Za človeka se vse stvari "sučejo" okoli njega - o tem ne gre dvomiti. Razsvetljuje jih - v dobrem in slabem - luč njegovih stališč in namer. V tem je gotovo nekakšna sužnost, saj je vsekakor mučno in še zlasti enostransko, če človek, kot se izraža Chardin (1965: 26-27), "vselej nosi s seboj središče pokrajine, po kateri hodi". Ta sužnost in enostranskost pa je pri človeku, ki ga usmerja misel (refleksija), takoj poplačana z neko zanesljivo in edinstveno vrednostjo, ki je v tem, da je človeški raziskovalec **vsestransko gibljiv in pozoren** "opazovalec", ki zna v pokrajini, po kateri hodi, če ostanem kar pri tej Chardinovi primeri, **razbrati in doseči** tiste ključne točke (npr. nek vrh, sotočje rek, zlitje cest ali dolin), na katerih se njegovo **subjektivno gledišče uskladi in "pokrije"** z **objektivno strukturalno oblikovanostjo reliefa**, pri čemer človeško omejena percepcija zadobi nesluteno objektivnost in neslutene perspektive.

Torej: kljub temu, da je človek v raziskovanju pojavov, ki ga zanimajo, egocentrično obtežen z dioptrijo lastnega pogleda, s katero zaznamuje vse, česar se dotakne, vendarle s svojo gibčno reflektirano pozornostjo in odprtostjo za vzpodbude in ključne, "strateške" točke stvarnosti, ki jo proučuje, uspeva subjektivno gledišče uskladiti z bistveno objektivno strukturalno mrežo pojava, ki se ga je namenil preiskati. - V stekanju potez in videzov, ki ga vzpodbudi zavzetje neke ključne oz. strateške točke pojava, se raziskovalcu pojav neha kazati samo vidno (kot videz), marveč se mu polno razodene v svoji strukturi, strukturalno. Osebna vizija na tem metodološko privilegiranem "mestu" neha biti človeško omejena percepcija, ker se dopolni, preoblikuje, preveri in armira s perspektivami, ki jih ne dirigira več človekova subjektivnost, marveč struktura pojava kot takega. V tej souskladitvi subjektivnega z objektivnim, ki ga omogoča **reflektirano raziskovanje**, je, pripominja Chardin (1965: 26), ves privilegij človeškega spoznanja, **privilegij** oz. navrhek, ki človeku ne omogoča samo zadovoljevati njegovih potreb, marveč odkrivati strukturo stvari in s tem brezkončno širiti polje človeških življenskih načinov in možnosti.

Velika odprtost za vzpodbude preučevanega "predmeta", natančen posluh za njegove strukturalne "kritične" točke in reflektirani zagon k njihovem osvajanju - v tej trojnosti je z mojega stališča nujen - in hkrati zadosten - pogoj slehernega raziskovanja, ki želi biti **kolikor le mogoče objektivno**.

Izhajajoč iz tega, je torej tudi za estetiko nujno, da je njen raziskovalni inštrumentarij v celoti koncipiran tako, da je v njem vse podrejeno natančnemu "prisluškovanju" strukturalnim zahtevam stvarnosti, ki je njen predmet, in metodologiji njihovega zajemanja.

Smem torej reči: kolikor bolj bo estetika znala opaziti kritične strukturalne točke svojega predmeta in bolj ko jim bo obenem raziskovalno znala slediti, manj bodo njena spoznanja zgolj nazorsko omejene impresije, zasebna in neobvezna tolmačenja ter brezbrizne aplikacije z drugih področij. S pomočjo posebno prikrojenega raziskovalnega pogleda in elana se torej med dvema subjektivističnima preprekama vendarle tudi za estetiko lahko prebije žarek luči, ta čvrsti sad objektivnosti, s katerim je treba računati.

Razlog več, da se zaupamo njenemu preiskujočemu pogledu...

- ALTHUSSER, Louis, (L. Altise), Za MARKSA, Beograd, Nolit (Sažvežda 26), 1971.
- BERGER, P. L., LUCKMANN T., Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1980 (tudi sl. prevod 1988).
- BUTINA, Milan, Nekateri prvine estetike oblačil, rokopis, 1983.
- BUTINA, Milan, Slikarsko mišljenje, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1984.
- BUTINA, Milan, Likovna teorija kot notranje ogrodje teorije likovne vzgoje, rokopis, 1985.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de, Le Phenomene Humain, Paris, Editions duSeuil, 1965.
- GURJEVITSCH, Aaron, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München, Verlag C. H. Beck, 1980.
- GRIS, Juan, O možnostih slikarstva, nav. v: Slikarji o slikarstvu. Od Cézanna do Picassa (izbral in uredil T. Brejc), Ljubljana, Mladinska knjiga, 1984.
- HEGEL, G. W. F., Uvod v Fenomenologijo duha, nav. v: Žižek/Dolar: Hegel in objekt, (Filozofija skozi psihoanalizo 3), Ljubljana, DDU Univerzum, 1985.
- HIRSCH, E. D., (E. D. Hirš), Načela tumačenja, Beograd, Nolit, (Sažvežda 84), 1983.
- JERMAN, Frane, Razmišljanja o sodobni logiki, v: Meje spoznanja, Celje, Mohorjeva družba, 1973.
- LEGEWIE, H. in EHLERS, W., Knauer's moderne Psychologie, München, Droemersch Verlaganstalt, 1978.
- WEITZ, Morris, The Role of Theory in Estetics, v: Reader Melvin, A Modern Book of Estetics, New York, Holt, Reinhard and Winston, 1979.
- WHITEHEAD, Alfred North, The Aims of Education, New York, The New American Library of World Literatur, 1961.
- ŽIŽEK, Slavoj, Hegel in označevalec, Ljubljana, DDU Univerzum, 1980.

"Vse dobre knjige imajo nekaj skupnega, namreč to, da so resničnejše, kot če bi se resnično zgodile, in kdor je eno od njih do konca prebral, čuti, da se je vse to v njem zgodilo in je zdaj njegovo: dobro in slabo, navdušenje, kes in žalost, ljudje in kraji in kakšno je bilo vreme!"

Ernest Hemingway*

I

"Če je eksistencialno - filozofski pekel podoben predoru, v katerega središču z druge strani zopet sveti luč, tedaj Beckettov dialog razdira same tirnice razgovora in tako vlak ne dospe več tja, kjer se svetlika."¹ Omenjena ugotovitev nam karseda nazorno ilustrira tisto, čemur pravimo Beckettova literarna ustvarjalnost. Beckett je seveda modernist. Njegove radikalno avantgardistične spise, oznaka zgodbe bi bila vsekakor prekreпка, ki jih on včasih imenuje romani, spet drugič pa drame, lahko namreč ne povsem brez razloga primerjamo z Rorschahovim testom. Le-te namreč sumljivo lahkotno dopuščajo prav vsakršno interpretacijo in razumevanje in prav zaradi tega obenem nobeno. Nobeno pravo namreč in dokončno.

In prav vtoliko predstavljajo prav nevhvaležno branje za vse tiste razlagalce in kritike, ki vseskozi poskušajo tudi iz najmanjšega detajla iztisniti poslednjo kapljo racionalnosti. Beckettove drame predstavljajo namreč ravno antipod le-te. Prav zato in vtoliko ga lahko nedvomno označimo za modernista, njegovo delo pa za tisto, kar po navadi razumemo pod pojmom nova umetnost. Beckettova dela predstavljajo namreč ravno tisto osvobajajoče utelešenje popolne dezintegracije in so, po merilih diskurzivnega mišljenja, ne-umna. Prav zato in vtoliko zadeva v prazno vsak poskus vsebinske interpretacije, pojmovni aparat tradicionalne racionalistično orientirane estetike s svojo imanentno zahtevo po jasnosti smisla pa se izkaže kot popolnoma neuporaben. Tu z intelektualno argumentacijo ne dosežemo prav nič.

* Cit. po: Aristoteles: Poetika, v: Kajetan Gantar: Uvod, str. 25, CZ, Ljubljana, 1982.

¹ T. W. Adorno: Filozofsko-sociološki eseji o književnosti, v: Pokušaj da se razumije S v r š e t a k i g r e, str. 204, Školska knjiga, Zagreb, 1985.

Njegove drame so, tako kot je značilno za vsa velika umetniška dela, popolnoma hermetične in predstavljajo zaprte celote. Skratka, so vedno, če uporabimo Adornov termin, OUVRE: kompletna, v sebi dokončana avtonomna umetniška dela. Predstavljajo popolnoma zaprte svetove, ki imajo sicer določene stične točke z našim svetom, vendar pa le-tega ne odslikavajo ali tolmačijo. Beckettove drame torej nikakor, kot je v navadi v moderni umetnosti, ne predstavljajo ilustracij ali komentarjev kakršnihkoli intelektualnih idealov in ne prisegajo na nobeno ideologijo. Predstavljajo zgolj igro z elementi realnosti, katerih sklopi pa nam nikakor ne prinašajo nobenih neposrednih sporočil, stališč ali idej. Becketta je torej mogoče razumeti samo na način, ki nam ga T. W. Adorno opisuje z naslednjimi besedami: "Če predstavlja celotna umetnost sekularizacijo transcendence, tedaj le-ta sodeluje v dialektiki (razvetljenstva). Umetnost se je prepustila omenjeni dialektiki z estetsko koncepcijo anti-umetnosti; očitno ni ničesar več razumljivo brez omenjenega momenta."²

Beckettove drame dejansko so, oziroma predstavljajo organizirani nesmisel. Razumeti Becketta, pomeni torej toliko, kot razumeti njegovo nerazumljivost.

II

Beckettove drame so torej, tako kot sama moderna kultura, katere negativno zrcalno podobo nam v skrajni konsekvenci podajajo, post-konceptualne in vtoliko iracionalne, ali če hočete ne-umne po normah diskurzivnega mišljenja. Nimajo torej neke pozitivne vsebine, ampak so zavezane moderni épisteme kot neprestanemu iskanju in eksperimentiranju, vendar pa se zaradi Beckettovega radikalnega redukcionalizma nazadnje sprevržejo v čisto tautologijo, v golo brezvsebinsko ponavljanje.

Res je sicer, da Beckett vsekoli trdovratno vztraja na popolnem redukcionalizmu, vendar pa v njegovih delih ravno v samem aktu redukcije, kot negacija popolnoma postvarelega sveta, preživi ravno tisto reducirano kot popolni razkroj, otopelost, brezizhodnost, infantilizem, čisti nesmisel in nenazadnje absurd. Njegove drame nam nenazadnje ne prikazujejo čisto nič drugega, kot vsepovsod prisotno regresijo. Tako Beckettov redukcionalizem zadeva tako sam postvareli svet, kot tudi zaradi prav le-tega do popolnosti osiromašeni in razsrediščeni subjekt, ali če uporabimo pojmovno aparaturo klasične estetike: Beckettove drame predstavljajo tako parodijo nosilne ideje, kot tudi same forme umetniškega dela. On nam v svojih delih prikazuje zgodovino destrukcije subjekta, in sicer destrukcijo tako njegove subjektivne, kot tudi njegove objektivne zgodovine, in to do skrajne točke, do tistega tule, do golega trenutnega obstoja. Prav omenjena izguba vseh kvalitiet vodi Becketta v tako eksistenčni, kot tudi eksistencialni minimalizem.

Beckettova dela pa se odlikujejo tudi po svojem popolnem prelomu s kronologijo pripovednega časa. Poznajo samo eno dimenzijo, in sicer tu in sedaj. Omenjena popolna odpoved zgodovinskosti in sami zgodovini nasploh pa predstavlja zgolj potrditev popolnega propada subjekta. Razsrediščena zavest popolnoma postvarelega sveta tu nima več nikakršne arhimedove točke, s katere bi se lahko osredotočila na samo sebe ali pa na zunanji svet, ki naj bi jo obdajal. Modernizem je vedno vztrajal pri svoji vselejšnji

² T. W. Adorno: Estetiška teorija, Nolit, Beograd, 1979, str. 69.

strogi razločenosti od vsakdanjega življenja in je bil vtoliko vedno ezoteričen. Beckettov redukcionizam pa gre še dlje. Njegova dela vztrajajo na popolni različnosti od našega vsakdanjega sveta nasploh. Le-ta torej ne predstavljajo niti povnanjenja notranjosti, niti nam ne prikazujejo, ali bolje, odslikavajo kakršnekoli empirične realnosti. Nahajajo se torej na tanki rdeči črti med pravkar omenjenima pojmom notranjosti in zunanosti.

Beckettova dela pa seveda tako tudi v celoti negirajo in opuščajo enega izmed temeljnih principov evropske literature: avtobiografijo subjekta. Joyceov roman toka zavesti in s tem čisti subjektivizem kot slika čiste notranje subjektivnosti se namreč pri Beckettu razgradi v estetski minimalizem. Tako se globina sprevrže v infantilnost, tragika pa v debilizem. Njegova dela se nahajajo torej na indiferentnem robu notranjosti in zunanosti. Še več, eksistirajo na način tesnobe subjekta, ki zase pravzaprav ne ve, ali predstavlja vrhunsko stvaritev ali čisto navaden zmazek. Vtoliko imamo lahko Beckettova dela za popolnoma deestetizirana umetniška dela.

Če je idealizem trdil, da ve vse, ter je za njim eksistencialna filozofija trdila, da pozna in razume eksistenčno in eksistencialno krizo modernega subjekta, pa Beckett ne ve, ne priznava, predvsem pa ne razume ničesar več. Njegova dela predstavljajo jezikovne igre, onstran in onkraj katerih ni nobenega poslednjega smisla in samorazumevanja več. Vtoliko njegova dela postavljajo pod vprašaj samo razsvetljenje, kolikor le-to predstavlja neko racionalno smotrnost, ki se uteleša v spekulativno-emancipacijskih in eshatoloških tendencah. Predstavljajo, če hočete, negativ, ali še bolje, čisti paradoks, ne-umnost popolnoma postvarelega sveta in nam vtoliko kažejo pravo, ali če hočete, dejansko stanje stvari. Absurdnost in infantilnost pa postanega na ta način pri njem edina prava produktivna umetniška moč. Otroška bebvost se tako pri njem izkaže kot edina prava vsebina filozofije in tako njegova dela prav zaradi le-te preidejo v gole tautologije. V njih je konec popolnoma enak začetku. Neprestano se je sicer nekaj dogajalo, a nič zgodilo.

Gesta stopicanja na mestu predstavlja osnovno figuro celotnega Beckettovega oeuvre-a.³

III

"Estetska transcendenca in deziluzioniranje soglašata v molku: V Beckettovem oeuvre. Dejstvo, da jezik, ki je daleč od pomena, ni jezik izrekanja, vzpostavlja njegovo afiniteto do molka."⁴ Sledeči kratki dialog iz Čakajoč na Godota vsekakor potrjuje navedeno Adornovo oceno.

Vladimir: Kaj sem že rekel? Lahko torej nadaljujeva od tu.

Estragon: Kdaj si kaj rekel?

Vladimir: Na samem začetku.

Estragon: Na začetku ČESA?

Vladimir: Danes zvečer... sem rekel...sem rekel...

Estragon: Ne sprašuj mene. Jaz nisem zgodovinar.

Vladimir: Počakaj... objela sva se.. Veselila...bila zadovoljna...in kaj naj rečeva, ko se veseliva... čakala bova...čakati...počakaj, da malo pomislim...aha! tukaj nekje je...

³ Cf.: T. W. Adorno: Estetička teorija, Nolit, Beograd, 1979, str. 71.

⁴ T. Adorno: Estetička teorija, Nolit, Beograd, 1979, str. 148.

ndaljevati s čakanjem... ker sva sedaj zadovoljna in radostna... počakaj, počakaj... Tu sem! DREVO!

Estragon: Drevo?

Vladimir: Kaj se ne spominjaš?

Estragon: Utrujen sem.

Vladimir: Poglej ga! (Estragon pogleda drevo)

Estragon: Jaz ničesar ne vidim.

Vladimir: Še sinoči je bilo popolnoma črno in golo, sedaj pa je ozelenelo.

Estragon: Ozelenelo?

Vladimir: V eni sami noči.

Estragon: Verjetno je poletje.

Vladimir: Toda v eni sami noči!

Estragon: Povem ti, da včeraj nisva bila tu. To je zopet ena od tvojih mor.

Vladimir: Kje pa sva bila potem po tvojem sinoči?

Estragon: Kako pa naj vem? V nekem drugem delu prostora. Praznine je, kolikor se ti je duša zaželi."⁵

Beckettov regresivni jezik, ki ga je Adorno⁶ popolnoma pravilno označil za basic english, tako v Čakajoč na Godota, kot v vseh ostalih njegovih delih, popolnoma in v celoti nadvse uspešno demolira vsakršen smisel. Njega očitno zanima predvsem samo gibanje, ki se nahaja pod in v temelju samih besed, nikakor in nikdar pa ne njihov pomen. "Stara Wedekindova tehnika nesporazuma postane totalna. Tok samega dialoga se tako približa slučajnosti literarnega in proizvodnega procesa. Zveni tako, kot da zakon njegovega toka ne predstavlja razuma govora in odgovorov, tudi njihove medsebojne psihološke povezanosti ne, ampak polušanje glasbe, ki se osvobaja vnaprej danih tipov. Tu sama drama prisluškuje, katera beseda sledi prvi... To pa ima svoj infantilni model v tistih, ki v zoološkem vrtu čakajo, da bi videli, kaj bo v naslednjem trenutku izvedel nilski konj."⁷

V kolikor pa simboliko osvobodimo njene psihološke determiniranosti, se le-ta postvari v bivajoče na sebi⁸ in tako simbol sam postane simbolističen. Prav omenjeno dejstvo predstavlja tisti skrivni credo Beckettovih dram. Po eni strani je v njih vse simbolično, po drugi strani, pa prav zaradi tega, obenem tudi ne. Vsaka gesta in vsak lik lahko in pomeni vse in karkoli in tako pansimbolika ukinja samo sebe. Brezpomenskost pa postane na ta način edini pomen. V Beckettovih dramah, kot smo se lahko prepričali sami, celo sam jezik izgublja svoj običajni prvotni pomen komunikacijskega sredstva. Beckett namreč destruiira diskurzivni in s tem umni element jezika in ga na ta način spreobrača v instrument lastne absurdnosti, s tem da jezik sedaj samega sebe predstavlja za edini smisel. Njegovi liki namreč samo še brbljajo. Sama neustreznost in nesmiselnost samega dogajanja, takoimenovane drame, pa tako postane edini pravi razlog njenega toka. Celotno dogajanje Beckettovih dram predstavljajo torej popolnoma svobodni akti volje, in to zaradi nje same. Njegova skrivnost se zato imenuje popolna samovolja, ali če hočete, splet popolnoma slučajnih možnih in nemožnih kombinacij.

⁵ S. Becket: Izbrane drame, v: Čekajući Godoa, Nolit, Beograd, 1984, str. 92.

⁶ Cf.: T. W. Adorno: Filozofsko-sociološki eseji, v: Pokušaj da se razumija Svršetak igre, Zagreb, 1985.

⁷ Ibid., str. 204.

⁸ Cf.: Ibid.

Beckettovi liki so temu ustrezno popolnoma enodimenzionalni in površinski, njegova dramaturgija pa, skladno s tem, popolnoma premočrna. Dogajanje ne predstavlja čisto nič drugega kot samo preprosto dogajanj. Predstavlja čisto formo časa. Dogaja se pač nekaj zgolj zato, da mine čas. Še več, preko neprestanega ponavljanja je v Beckettovih delih destruirana celo sama zgodovina. Tako ponavljanje uničuje zgodovino in zvaja celotno dogajanje zgolj na trenutke ter tako zbuja občutek infantilizma.

Beckettova dela se torej dejansko nahajajo na tanki meji med ničem in minimumom. Celotno vsebino dela Čakajoč na Godota predstavlja zgolj in samo čakanje samo.

Tisto malo je pri njem vse.

IV

"Presežek realitete pa pomeni njen padec. S tem pa, ko ubije subjekt, ubije tudi samo sebe; ta prehod je tisto umetniško v anti-umetnosti. Pri Beckettu vodi do očitnega uničenja realnosti."⁹

Konkretizem obstoja Beckettovih subjektov namreč ni več sposoben za kakršnokoli občost in tako le-te postane gola abstrakcija, ki ne trpi nikakršnega izkustva več. Njegove situacije, iz katerih so komponirane njegove drame, predstavljajo negativ smiselno povezane realnosti.¹⁰ Abstrakcija in refleksija tako postaneta tu zgolj čisti videz. Beckettovih likov torej ne moremo več označiti za osebnosti, kajti oni poosebljajo čisto neidentiteto obstoja. Predstavljajo namreč obenem tako parodijo, kot negacijo samih sebe. Središčno temo Beckettovih komadov/dram predstavlja namreč disociacija, tj. razpad subjekta na nepovezano in neidentično. Kar tako ostane od popolnoma izpraznjenega subjekta, ali če hočete dramskega lika, so čiste shizoidne situacije. Njegove drame predstavljajo namreč ravno kaleidoskop le-teh. Predstavljajo njihovo edino pravo vsebino, če smemo pri njem sploh govoriti o čem takem.¹¹ Njegove osebe so torej zvedene na tisto najbolj abstraktno določilo: zgolj na goli obstoj, na tisto tu. On namreč reducira svoje like vse do absurda in tako je iz samega obstoja odstranjen vsak višji smisel, ali če hočemo biti natančni, vsakršen smisel nasploh.

Toda čim subjekt preneha biti identičen s samim seboj, čim preneha biti nek v sebi zaprt smiseln sklop, in Beckettovi liki so vse prej kot to, izgine ravno tista meja, ki loči subjekt od zunanjega sveta in ga s tem konstituira. Tako seveda najgloblje notranje situacije preidejo v čisto telesnost in tako notranje postane zunanje in obratno. Beckett torej ne pozna in ne priznava delitve na materijo in duh in s tem negira vsakršen idealizem. V njegovih delih čutni predmeti zavezmajo popolnoma enak prostor in položaj kot fizični. Tako postane tudi sama komunikacija v Beckettovih dramah čista gola pojavnost sama. Prav na ta način pa popolnoma destruiira tako znanost kot tudi filozofijo. V trenutku namreč, ko je vzpostavljena popolna identiteta med samim pojavom in njegovim bistvom, postaneta le-ti nepotrebni in nemogoči. "Absurdni svetovni nazor tu ne zamenjuje racionalnega, ampak racionalni v absurdnem prispe do samega sebe."¹² "Normi eksistencialistične filozofije, ki pravi, da naj bi bili ljudje pač to,

⁹ T. Adorno: Estetiška teorija, Nolit, Beograd, 1979, str. 72.

¹⁰ Cf.: T. W. Adorno: Filozofsko-sociološki eseji o književnosti, v: Pokušaj da se razumije Svrhetaj igre, str. 193.

¹¹ Cf.: Ibid., str. 197.

¹² Ibid., str. 205.

kar so, če že niso sposobni postati karkoli drugega... postavlja antitezo, ki pravi, da ravno omenjeni "jaz" ni "jaz", ampak opiče oponašanje tistega neeksistencialnega.¹³

Beckettove drame nam torej prikazujejo, če rečemo figurativno, tisto kar je ostalo po "Koncu igre", torej spačke in parodije subjekta. Katalog defektov pa tako postane tu edina prava protiutež subjektivnosti.

V

Beckettovi liki so preko totalnega razpada subjekta tako zvedeni zgolj na tisto pojavno, torej v skrajni konsekvenci telesno. Vtoliko predstavljajo regradacijo na zgodnejše ontogenetske stopnje razvoja in odtod seveda njihov infantilizem, katerega neposredna posledica je njihov klovnovski humor. Tako postane ravno zaradi svoje neumnosti smešen humor sam. Njegovi vici seveda ne zadevajo nikogar in ničesar več, ker pač ni več nikogar in ničesar, kar bi sploh še lahko zadevali. Njegov humor je torej, tako kot sama realnost, popolnoma izpraznjen in brez vsakršne substance.¹⁴

Vendar pa njegove drame predstavljajo arhetipe vtoliko, v kolikor nam one kot tisto tipično človeško kažejo zgolj deformacije, ki jih je ljudem prizadejala družba. Vtoliko je seveda Beckett realist, ali drugače povedano: "Ker je postal pritisk zunanje resničnosti na subjekte in njihove reakcijske forme absoluten, se le-temu lahko umetniško delo zoperstavi le tako, da ji postane slično. Vendar pa na nični točki, na kateri se dogaja bistvo Beckettove proze, tako kot sile v neskončno majhnem fizike, izvira nek nov svet slik, tako usoden kot bogat, ki predstavlja koncentrat zgodovinskih izkušenj, ki v svoji neposrednosti ne dosegajo tisto odločilno, namreč prepada med subjektivom in realnostjo. Bedni in pokvarjeni značaj tega simbolističnega sveta pa predstavlja kopijo, negativ razpadlega sveta. Vtoliko je Beckett realistični pisec."¹⁵

V komadu/drami Č a k a j o č n a G o d o t a se tako dobesedno kar dvakrat ne zgodi nič. Vladimir in Estragon se srečata dvakrat, da bi čakala na Godota in dvakrat se igra konča z naslednjimi besedami:

Vladimir: Torej? Ali greva?

Estragon: Da, pojdiva.

N e p r e m a k n e t a s e z m e s t a . Zavesa pade¹⁶.

Beckettovi komadi torej povzemajo držo človeka, ki je prispel do konca, a še kar naprej koraka. Omenjena gesta pa vtoliko točno odslikava stanje stvari, v kolikor predstavlja zavest o nujnosti kontinuitete in o njeni nemožnosti hkrati.¹⁷

¹³ Ibid., str. 207.

¹⁴ Cf.: Ibid.

¹⁵ T. Adorno: Estetička teorija, Nolit, Beograd, 1979, str. 73.

¹⁶ S. Beckett: Izbrane drame, v: Čekajući Godota, Nolit, Beograd, 1984, str. 120.

¹⁷ T. Adorno: Estetička teorija, Nolit, Beograd, 1979, str. 71.

UVOD

Kriza modernega načina življenja ni samo kriza znanosti, ampak še prej kriza vrednot.¹ V stari Grčiji so prevladovala vrednote teoretičnega razmišljanja, pravičnosti, hrabrosti in prave mere (zmerjenosti). Poleg teh vrednot je krščanstvo poudarilo še vero, upanje in ljubezen. V novem veku nastanejo naslednje vrednote: samostojnost človeka, gospostvo, uspeh, korist, delavnost, samodisciplina, dobiček, itd. Če je uspeh protestantske delovne etike slonel na odstranitvi preprek pri doseganju človekove osvoboditve, ki so obstajale v srednjem veku, je pa njena meja v krizi rasti, ki je nastala na njeni osnovi. V prelomnih obdobjih se zastavi vprašanje, kako je etika mogoča. Kantova antinomija prirodne nujnosti ali svobode ne pomeni samo dileme etike ali ne etike, ampak tudi dileme heteronomne ali avtonomne etike. Še danes trajajo polemike o možnosti avtonomne etike. Po Marxu se kritika religije konča s kategoričnim imperativom, po katerem "je človek najvišje bitje za človeka, s spremembo vseh odnosov, v katerih je človek ponižano, zasluženo in zapuščeno bitje".²

Marxova razlaga povzema "racionalno jedro" kategoričnega imperativa (brezpogojnega velelnika) iz Kantove etike. Človekovi odnosi so v 20. stoletju še vedno odtujeni, kar pomeni, da kategorični imperativ v navedeni interpretaciji ni izgubil svoje veljavnosti. Dejstvo je, da avtonomna morala znotraj odtujenih odnosov med ljudmi ni možna. Dejstvo pa je tudi, da Kant ni videl ekonomskih temeljev človekove odtujitve tedaj, ko je ta moralni postulat postavil v Kritiki praktičnega uma. Ko ugotavljamo, da "je naša inflacija vse manj ekonomsko in vse bolj politično in moralno vprašanje" pravzaprav priznavamo, da ni samo morala odvisna od ekonomije (znana shema: ekonomska baza in idejno-politična nadzidava), ampak še bolj ekonomija od morale oz. slabo gospodarjenje od moraliziranja. Med ekonomijo in etiko obstaja po mojem mnenju naslednja analogija: kot je ekonomija veda o smotni uporabi surovin in energije, je etika filozofska disciplina o smotni uveljavitvi vrednot v načinu človekove eksistence.

¹ Marx navaja v "Teorijah o višku vrednosti, III", da izrazi "value", "valeur Wert" prvotno pomenijo le uporabnost stvari za ljudi. Sanskritska beseda "Wer" pomeni pokriti, ščititi, spoštovati, upoštevati, ljubiti, ceniti. Ta pomen se je ohranil v gotski, staronemški, anglosaksonski, holandski, litvanski inačici. Latinski "virtus" pomeni moč, vrlina. Sanskritsko "wal" pomeni okrepi, pokriti, latinsko "vallo. valeo" biti močan. (ibidem, str. 227-228)

² Marx-Engels, "O historignem materializmu", CZ. v Ljubljani, 1956, str. 20)

³ Analiza teorij odtujitve E. Fromma, C. W. Millsa, F. Durkheima, Mertona v delu D. Sergejeva: Otudeni čovjek, Školska knjiga, Zagreb, 1986, str. 62-133.

I. ANALIZA KANTOVEGA POSKUSA LOGIČNEGA FUNDIRANJA ETIKE NA SPLOŠNI RAVNI

Kant ni fundiral kategoričnega imperativa na zakonu zadostnega razloga, ker ni sprejemal Leibnizove racionalistične metafizike. Kant se je zavedal, da človek ni božansko bitje, je pa metafizično nepopolno. Kriterij veljavnosti kategoričnega imperativa, po katerem "delaj tako, da bo postala maksima tvoje volje splošni zakon"⁴, je našel v zakonu neprotislovnosti, ki ga je dopolnil z zakonom izključene tretje možnosti. Le-ta preprečuje neodločnost in ambivalentnost pri opredeljevanju za ali proti določenemu etičnemu dejanju. Kategorični imperativ ni hipotetični imperativ. V tem nerazlikovanju obstaja največ zmot. Kategorični imperativ je apriorno evidenten in učinkuje deduktivno. Hipotetični imperativ pa je induktiven in implikativen: če bodo drugi tako delali, bom tudi jaz. Laž principa utilitarne etike je v tem, da ne omogoča največje sreče za največje število ljudi, kakor obljublja, ampak le za najmanjše. Za večino pomenijo proizvedene potrošne dobrine samo "modernizacijo revščine"⁵ (A. Gorzov izraz). Kakor pomeni akumulacija bogastva v kapitalizmu na drugi strani pavperizacijo, tako tudi hedonizem manjšine vodi k trpljenju in asketizmu večine. Socialno omejen prostor obeh opisanih vrst etik ne more biti logično univerzalen. Kant ni zavrnil eudajmonistične, hedonistične in utilitaristične etike zaradi socialnih, ampak zaradi formalnih razlogov. Edino vsebino transcendentalnega subjekta na ravni praktičnega uma določa on sam kot osebnost. Sicer pa so logične forme prav tako prazne kot kategorični imperativ, in obratno.

V nekem smislu bi lahko ugotovili, da je Kantova etika brezrazredna. Spomin na najstarejše kulture omogoča anticipacijo prihodnosti. V konfucianstvu in krščanstvu najdemo idejo, po kateri ne sme posameznik napraviti drugemu tega, kar ne želi, da napravi drugi njemu. Človek je vedno želel biti cilj, razredna družba pa ga je reducirala na sredstvo, čeprav ne vedno v enaki meri in na enak način. Predpostavka Aristotelove etike je v tem, da je dobro najvišji smoter, ker vsi ljudje težijo k dobremu. To je tudi predpostavka Kantove etike. Za razliko od Aristotelovega konkretnega dobrega, ki je dosegljivo z dejanjem, je Kantovo dobro abstraktno. Aristotel izhaja iz tega, kar ljudje že delajo in kar menijo, Kant pa iz tega, kar naj bi delali. Aristotelova publika je realna, Kantova pa idealna. Obrat od moraš, ker moreš (naravna nagnenja in sposobnosti) do moreš, ker moraš je novoveško kopernikanski obrat od objekta k subjektu. Zato Pejović ne trdi zamen, da je Aristotelova praktična filozofija po metodi hypoleptična, tj. navezovalna, ker razvija stališča ljudi, njihov common sense (zdrava pamet) kot verjetno mnenje. Kant etiko zasnuje na prelomu s tradicijo. Common sense ne more biti kriterij splošnosti. Kantu ne gre za to, da bi vsak ravnal različno glede na svoje individualne sposobnosti, ampak kot skupni člen idealne skupnosti na temelju formalne enakosti, ki bi tako postala dejanska. Ker Kantovemu rigorizmu manjka socialna komponenta etike, mu nanjka tudi individualna. Kjer ni dejanske skupnosti, ni dejanskega posameznika, in obratno. Ali ni kategorični imperativ moralni postulat nesrečne zavesti osamljenega posameznika? S stališča Heglove spekulativne filozofije prav gotovo. Kantu ne gre za pot k boljšemu, ampak za enako. O moralnem ravnanju odloga le praktični um, ne pa

⁴ Naslov okrogle mize Dela z dne 10. 10. 1987, str. 20.

⁵ Pejović, D.: Hermeneutika, znanost i praktična filozofija, Veseni Masleša, Sarajevo, 1982, str. 192.

tudi iracionalni del duše. Vprašanje je, ali ta pomanjkljivost glede na tradicionalne moralne koncepcije pomeni tudi prednost.

Ni jasno, katero vrsto splošnosti je Kant postuliral. Pot do občečloveške skupnosti ni enostavna. Marx jo je orisal takole: "Šele tedaj, ko resnični individualni človek sprejme vase abstraktnega državljana in ko postane individualni človek v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu in svojih individualnih odnosih plemensko bitje, šele tedaj, ko človek spozna in organizira lastne sile (*forces propres*) kot družbene sile in ko torej družbene moči v obliki politične moči nič več ne loči od sebe, šele tedaj je politična emancipacija dovršena".⁶ Gre za dialektiko posameznega, posebnega in splošnega, ki jo Kant še ni razvil. Kategorični imperativ predpostavlja povezanost in organiziranost ljudi med seboj. Kot svobodna misel še ni dejanska svoboda, tako tudi zamisel moralnega dejanja še ni moralno dejanje samo.

Že pri Colucciu Salutatiu najdemo misel o racionalnih načelih pravičnosti, ki omogočajo človekovo lastno dejavnosti oz. organizacijo lastnih sil po Marxovi formulaciji. Kantova praktična filozofija je nastala pod vplivom luteranstva in Rousseajevih idej. "Od Luthra je Kant prevzel koncepcijo notranje svobode avtonomnih subjektov, ki lahko preračunavajo svoja dela, formalizacijo etike in brezpogojno avtoriteto svetovne oblasti. Od Rousseaja je prevzel smisel za antropološko moralne probleme. Reinterpretiral je nauk o občji volji in zavrnil nauk o prirojeni dobroti človeka. Morala sloni na notranji zakonodaji praktičnega uma, ki samemu sebi predpisuje zakone in pozna apriorno možnost svobode, pravo pa izhaja iz zunanje zakonodaje.

Kant na nekaterih primerih pokaže funkcijo kategoričnega imperativa v praksi. Tako na primer ne more postati splošni zakon moja zatajitev depozita, čigar lastnik je umrl, ne da bi pustil kak dokaz, da se nahaja pri meni. Ta princip sam sebe negira, ker omogoča, da depozita sploh ne bi bilo."⁷ Podoben učinek je imelo pri nas poslovanje nekaterih bank z nepokritimi menicami. Nepokrita emisija denarja je kot obljuba, za katero že vnaprej vemo, da se ne bo izpolnila in se zato po Rousseaju, Kantu in Heglu ne bi mogla označiti kot pravni akt oz. stanje, ki izvira iz svobodne volje. Kategorični imperativ izkaže svojo pozitivno vrednost pri preprečevanju poskusa generalizacije nepravilnega ravnanja. Kot je pokazal Messer v svoji Etiki, je "vztrajanje na tem, da vladata zvestoba in zaupanje v družbi in da se depoziti vračajo, predpostavlja materialno vrednotenje (zvestobe in zaupanja) kot veljavno. Šele to pojasnjuje, zakaj ne morem hoteti skrivanja depozita kot splošnega zakona".⁸ Kant ne dopušča samomora zaradi trpljenja, ker vidi v tem samoljubje, ki ne more postati splošni zakon.⁹ Pomoč drugim je potrebna, ker je sicer posameznik tudi zase ne more pričakovati.

Res je, da je logična neprotislovnost le nujni, ne pa niti zadostni niti potrebni razlog za moralno dejanje. Vendar tudi ne zadošča Pavičevićev odgovor Kantovemu poskusu logiziranja morale: ne protislovnost, ampak pozitivna vrednost za moje življenje je končni razlog moralne odločitve.¹⁰ Že stare kulture so ohranjale logiko ciljev kot ideal za logiko instrumentalistične racionalnosti, ki jo pogloblja represivna civilizacija. Logika cilja je vsebovana tudi v Heglovi filozofiji državnega prava: bodi oseba in spoštuj druge

⁶ Marx-Engels: O historičnem materializmu, CZ, v Ljubljani, 1956, str. 31.

⁷ Kant, I.: Kritika praktičnega uma, Kultura, Beograd, 1957, str. 33-34.

⁸ Pavičević, V.: Uvod u etiku, Kultura, Beograd, 1962, str. 218.

⁹ Pavičević, V.: ibidem, str. 219.

¹⁰ Pavičević, V.: ibidem, str. 220.

kot osebe. Pavičevićeva misel kaže na nerazumevanje mehanizma kategoričnega imperativa. Problem je v tem, katero dejanje omogoča človeka kot cilj. To pomeni, da je miselna generalizacija možnega dejanja samo preskus funkcije izbrane vrednote. Če miselni eksperiment ne izkaže pozitivnega rezultata, je potrebno izbrati drugo dejanje. Od dveh možnih dejanj, od katerih eno ne dosega človeka kot cilja, drugo pa to dosega, je pravilno poslednje. Izbira (proairesis) se ne ravna po želji (oreksis) ugodja ali neugodja, ampak po človeku kot najvišjem smotru. Ta moment upošteva že Aristotelova etika¹¹. Pri Kantu cilj ni opredeljen le teoretično. Gre mu za miselni preskus vsakega možnega svobodnega dejanja. Kant nima empirične osnove za teoretično klasifikacijo dejanj na svobodna in nesvobodna, ker ni živel v sužnjelastniški družbi kot Aristotel, ampak v meščanski družbi. Kot prosvetljenec ne postavlja Kant glavnega kriterija za takšno izbiro v osebno vero oz. prepričanje, ampak v razumsko presojo, ki je že sama na sebi praktično dejavna volja. V tem smislu Kant razvija Descartesovo podreditev volje razumu. Zaradi tega za razliko od Aristotela nerazumni del duše nima moralne vloge. Enakost med ljudmi je osnova generalizacijskega postopka. Moralni zakon se ne modificira po primerih, ker velja brezizjemno za idealni tip moralnega dejanja. Za Kanta ni pomembno, kaj ljudje že delajo enako, ampak je pomembno, kaj naj bi delali. Svetuje "Vprašaj samega sebe, če bi lahko na dejanje, ki ga nameravaš storiti in bi se moralo zgoditi po zakonih narave, katere del si sam, gledal kot na dejanje, ki je možno s tvojo voljo".¹² Naravo čutnega sveta uporabljamo kot tip inteligibilne narave. Za Spinozo in Kanta je človek del narave. Kant zastopa stališče, da se po moralnem zakonu ravnamo tako, kot da je prirodni zakon. Res pa je, da je Kant razumel naravo drugače kot Spinoza. Če je človek del narave, to še ne pomeni podreditev mehanskemu kavzalnemu nizu. Kantova filozofija praktično inaugurira koncept humanizma-naturalizma, če predpostavljamo, da človek ne more biti najvišje bitje za človeka, dokler nastopa proti naravi. Nedorečenost Kantove filozofije obstaja zaradi njegove mehanske koncepcije narave, ki jo zastopa v Kritiki čistega uma in Kritiki praktičnega uma in teleološko-estetske koncepcije narave v Kritiki razsodne moči. V ozadju logične presoje moralnega dejanja so pri Kantu vrednotni kriteriji.

II. POT DO MORALNEGA ZAKONA

Kant razlikuje v Kritiki praktičnega uma tri vrste dejavnosti: egoistično, legalno in moralno. Egoistično in legalno ravnanje spada v tradicionalno utilitaristično in hedonistično etiko. "Moralni zakon je edini določujoči razlog čiste volje. Formalen je, ker abstrahira od vsake materije ali objekta željenja. Najvišji praktični princip vodi v heteronomijo in izrine moralni princip, če se kot določujoči razlog volje sprejme nek objekt".¹³ Ker zunanji objekt določa voljo le po slučajni kavzalnosti, ki sprožijo subjektivno občutje ugodja ali neugodja, se Kant odloči za "umno voljo", ki hoče po principih uma. Zato empirični principi ne morejo postati moralni zakon. Občutkov

¹¹ O razliki med starogrškim in novoveškim prosvetljenstvom v etiki glej B. Novak: Lockovo pojmovanje svobode in sreče, *Anthropos*, III-IV 1983, str. 36, 37.

¹² cit. po Vorländer, K.: *Zgodovina filozofije*, druga knjiga, SM, Ljubljana, 1970, str. 287.

¹³ Kant, I., *Kritika praktičnega uma*, Kultura, Beograd, 1956, str. 127-128.

ugodja ali neugodja ne moremo določiti apriori, ampak le aposteriori. Človekova sreča ni vezana na ugodje ali korist, ampak na dostojanstvo in spoštovanje. V nekem smislu je to zadovoljstvo v višjem smislu besede, nikakor pa ne gre za zadovoljstva nižje vrste. Nagnenja nam po Kantu samo svetujejo, um nam pa ukazuje, vendar ga mi ne poslušamo vedno. Zato Kant pod "praktičnim interesom" ne razume tega, kar je še danes prisotno v vsakdanjem jeziku: pripravnost, iznajdljivost, spretnost itd. Njegov namen je ravno moralna kritika takšnega empiričnega praktičnega interesa. "Transcendentalna svoboda je neodvisnost od vsega empiričnega in od prirode nasploh kot predmeta zunanjih ali notranjih občutkov".¹⁴ Prirodno je v Kritiki čistega in praktičnega uma ločeno od moralnega. Legalnost vsebuje po Kantu nagnenja, čustva, instinkte in je podrejeno prirodnim zakonom. Čisti praktični um prehaja iz nad-čutne na čutno področje. "Svoboda je tudi pojem, ki omogoča razširitev nadčutnega polja kot pogoja čutnega in inteligibilnega (carstva božjega)".¹⁵ V Kritiki razsodne moči Kant prizna možnost združitve kavzalnosti svobode in prirode v enem in istem subjektu, če se ta pojmuje kot stvar po sebi, prirodo pa kot fenomen".¹⁶

Volja kot nižja in višja moč hotenja deluje po prirodnih pojmi in pojmi svobode. Vse, kar se volji predstavi kot možno ali nujno, je praktično možno ali nujno. Če opredeljujejo voljo prirodni pojmi, delujemo po tehničnih principih, če pa pojmi svobode, delujemo po moralno-praktičnih principih. Voljo definira Kant tudi s pomočjo namenov "pojmov o objektu, ki vsebujejo realno osnovo njegove resničnosti".¹⁷ Kant se s težavo prebija do načela, da je človekova svoboda pred prirodno nujnostjo podobno kot je za eksistencialiste eksistenca pred esenco. Praktični um določa voljo v smislu njenih končnih smotrov. Če je negativna stran človekove svobode v tem, da ni odvisna od tujih vzrokov, ki "ga sicer prisilijo, da dela to, kar ni v njegovi moči"¹⁸ in neodvisnost od nižjih plasti duše, da pa njena pozitivna stran v "zakonu svobode ratio cognoscendi, razlog, po katerem jo spoznamo".¹⁹ Razlog pomeni toliko kot motiv za moralno dejanje. "Svoboda je ratio escendi moralnega zakona, razlog za njegov nastanek".²⁰ Svoboda je največja pozitivna vrednota v človekovem življenju, iz nje izhaja vsa moralno-praktična dejavnost. Na ta način Kant upošteva to, kar mu skuša očitati Pavičević v Uvodu u etiku. Kant se z abstrakcijo distancira od umazano-judovske prakse in postulira drugačno prakso v občečloveškem smislu. Vse to inaugurira že relacija čuti-praktični um. Zato vedno znova ponavlja, da je kategorični imperativ neodvisen od empirije (v marsikističnem jeziku: od apologije obstoječe prakse). Kant je v svojem času nastopal proti cerkvi, praznoverju, religiji izven meja uma, lažni učenosti in militarizmu.²¹ Kant je formuliral kategorični imperativ v treh inačicah: 1. Delaj tako, da maksima tvoje volje lahko (po tvoji volji-op. NS) postane princip splošne zakonodaje. 2. Delaj tako, da človeštvo tako v tvoji osebi, kakor tudi v osebi vsakega drugega, povsod vzameš kot namen (cilj) in nikoli samo kot sredstvo. 3. Delaj tako kot da naj bi maksima tvojeja

¹⁴ Kant, I., *Kritika praktičnega uma*, Kultura, Beograd, 1956, str. 113.

¹⁵ Kant, I., *ibidem*, str. 127.

¹⁶ Kant, I.: *Kritika rasudne snage*, Kultura, Beograd, 1957.

¹⁷ Kant, I.: *ibidem*, str. 12.

¹⁸ Kant, I.: *Kritika praktičnog uma*, Kultura, Beograd, 1956, str. III.

¹⁹ Kant, I.: *ibidem*, str. 36.

²⁰ Kant, I.: *ibidem*, str. 36.

²¹ Burger, H.: *Socijalizam in etika*, Globus, Zagreb, 1979, str. 176-182.

delovanja s pomočjo tvoje volje postala splošni prirodni zakon".²² Šele v vseh treh variantah je kategorični imperativ celovit, ker izraža odnos do sebe, do drugih (celega človeštva) in do narave. Glede na vse to je Kantova etika nauk o praksi v objektivnem pomenu in o zakonitostih svobode. Um ni dovolj močan, da bi preveril vse posledice naših dejanj, "vemo pa, kaj moramo storiti, da ostanemo na poti dolžnosti h končnemu cilju".²³ Moralna dejanja so pot do izpolnitve človeka. "Ideje ne smemo takoj razglašati za himerično, ali pa za lepe sanje, če se v njeni izvedbi pojavijo ovire. Ideja ni nič drugega kot pojem popolnosti, ki se še ne nahaja v izkustvu. Naša ideja mora biti najprej pravilna in tedaj ni nemogoča kljub vsem oviram, ki nastajajo pri njeni izvedbi".²⁴ Dolžnost človečnosti ni notranja prisila kot zamenjava za zunanjo prisilo prirodne nujnosti, ampak je notranja regulativa ali spodbuda (motiv) za organizacijo vseh lastnih sil. V Kritiki praktičnega uma meni Kant, "da vsak lahko izpolni kategorični imperativ vedno, empirični pa redko kdaj. Vzrok je v tem, da v prvem primeru zadostuje že maksima, ki mora biti čista, v drugem primeru pa tudi fizična moč, ki stavi, da se predstava uresniči".²⁵ Um namreč določi svojo kavzalnost v svobodni volji. V tem je človekova samodeterminacija. Tudi bog ne določa več človeka od zunaj, ampak od znotraj (protestantizem!) kot ideal popolnosti.

Popolna skladnost volje z moralnim zakonom je svetost, popolnost, za katero nobeno nepopolno umno bitje ni sposobno. Kant pravi, da "moralni zakon kot poslednji smoter ni uresničljiv, če ne postuliramo boga".²⁶ Najvišje dobro je možno le pod predpostavko neskončnosti.²⁷ Vprašanje je, ali je ta neskončnost prava ali slaba. Kangrga vidi v tem protislovje Kantove in vsake druge apriorne morale in njen začaran abstraktni krog. V tem vidi samo Heglovo slabo neskončnost.²⁸ Vprašanje je, kakšen je odnos med avtonomno in brezpogojno moralo. Ne pomeni veliko Feuerbachova formula: bog je človek, če ostane človek dehumaniziran in neuresničljiv. Človekov utopicum ne smemo žrtvovati realnemu stanju, sicer pristanemo na Foucoultovo tezo o "smrti človeka". Kant je izbral takšno idejo boga v mejah praktičnega uma, ki človeka osvobaja, četudi samo v Sizifovem boju z lažnimi kompromisi fevdalne družbe, kar je pri Cervantesu donkihotski boj z mlini na veter.

Ali je res "dobra volja" Ahilova peta Kantove etike kot tista težnja po človeštvu in človečnosti kot cilju, ki skriva v sebi nevarnost, da ostane pri dobronamemosti? Zdi se, da Kant človeku samemu ni popolnoma zaupal zlasti na tistih mestih, kjer prevladujejo fideistična stališča. Po eni strani meni, da za realizacijo kategoričnega imperativa ni potrebna človekova fizična sila, ampak le poslušnost praktičnemu umu (logosu pri Heraklitu), po drugi strani pa meni, da je "nujno, da se privzame eksistenca boga kot vrednost moralnega zakona".²⁹ V tem starem načinu metafizičnega izražanja težko razberemo novo vsebino. "Eksistenca boga" pomeni "moralni začetek sveta".³⁰ To stališče lahko razumemo kot strah pred moralnim dejanjem in prelaganje odgovornosti

²² Kant, I.: Dvije rasprave, Matica Hrvatska, Zagreb, 1953, str. 183-184.

²³ Kant, I.: Dve razpravi, SM v Ljubljani, 1937, str. 82-83.

²⁴ Burger, H.: Socijalizam in etika, Globus, Zagreb, 1979, str. 176.

²⁵ Kant, I.: Kritika praktičnega uma, Kultura, Beograd, 1956, str. 82.

²⁶ Kant, I.: Kritika rasudne snage, strl. 291.

²⁷ Kant, I.: Kritika praktičnega uma, str. 142.

²⁸ Kangrga, M.: Etički problem u djelu Karla Marksa, Naprijed, Zagreb, 1963, str. 19.

²⁹ Kant, I.: Kritika rasudne snage, Kultura, Beograd, 1956, str. 291.

³⁰ Kant, I.: ibidem, str. 293.

za prvo moralno dejanje s človeka na boga. Tako pridemo do dileme, po kateri je bog ali pa morala ni možna. Če bog je, potem je on sam postavil vzorec moralnih dejanj, ki ga človek le posnema ali pa mu je celo podrejen. Zaradi te eksistencialne dileme je Kirilov v romanu Besi F.M. Dostojevskega napravil samomor. Morda je Kant prehitro zavrnil nižje plasti duše, ki sprevračajo svobodo v samovoljo, če že ne direktno, pa vsaj indirektno. Sam pravi, da "se sreča brez umskih pojmov, kot so svoboda, nesmrtnost duše in bog, ne da predpostaviti".³¹ Neskončnost je paradigma končnega bitja. Vendar je Kantovo pojmovanje neskočnosti še obremenjeno s tradicionalnimi odnosi in racionalistično metafiziko. Odtod izhajajo tudi kontraverzne interpretacije Kantovih stališč. Bog, nesmrtna duša in svobodna volja so stvar po sebi, ki ni spoznavna. Od nas je odvisno, ali vidimo v njej vrednoto ali nič. Vrhovnemu cilju lahko pripišemo dostojanstvo in spoštovanje, ali pa vidimo v njej le praznino nič in samovoljo. Kantova etika je tako na križišču med svetim in profanim. Zdi se, da bi Kant lažje razložil realizacijo moralnega zakona z odvisnostjo človeka od čutno-emocionalnega sveta. Vendar bi bil v tem primeru domet realizacije manjši. Kratkoročni cilji bi prevladali nad daljnoročnimi. S stališča Kantove koncepcije pa je realizacija skoraj nemogoča, vendar ima človek od nje globlje zadoščenje tudi v "čustvu lepega in vzvišenega". Človekova moč ali sposobnost, da postane človek, je nujno vezana na nemoč, da to v popolnem smislu doseže. S tega vidika je razumljivo Kantovo sklicevanje na boga kot popolno moralno dobro. Prav zato, ker postavlja kot kriterij moralnega dejanja boga in ne samo človeka, pomeni, da ima um svoje meje in da etika ni konsekvентno antropološko, ampak tudi teološko izpeljana. Kant pojasnjuje začetek moralnega dejanja, ne pa tudi njegov konec, ker bi sicer moral misliti kot Hegel.³²

III. MORALNO DEJANJE IN PRAKSA

Če hočemo presoditi vrednost Kantove zasnove moralnega dejanja za današnjo prakso, si najprej oglejmo predpostavke Kantove rigoristične etike.

1. Človek je umno bitje (animal rationale),
2. evidentnost moralnega zakona za vse ljudi,
3. možnost svobodne volje,
4. moralni zakon je razlog (motiv) volje,
5. samorealizacija možnosti svobode v praksi,
6. vsak posameznik teži k svobodi (cilju), enakosti in samostojnosti vseh,
7. moralni zakon je absolutno identičen, nespremenljiv, večni,
8. vrednote so v človeku imanentne in ne transcendentne,
9. neprotislovnost enega moralnega dejanja omogoča vsklajenost z vsemi drugimi moralnimi dejanji,
10. zaradi primata nad-čutnega pred čutnim je kategorični imperativ formalen, splošen, brezvsebinski, vendar pa omogoča drugačen čutni svet,
11. moralno dejanje je začetek spreminjanja celotne človekove prakse.

³¹ Kant, I.: *Kritika praktičnega uma*, str. 155.

³² Glej Heglovo kritiko Kantove morale - Kangrga, M.: *Etički problem u djelu Karla Marksa*, poglavje "Kritična analiza moralne svesti i moralnega stanovišta uopće", str. 27-94.

Za Einsteina je žalostna tista doba, v kateri je lažje razbiti atom kot pa predsodek. Kot je znano, je F. Bacon opozoril na štiri vrste predsodkov, ki obstajajo v našem življenju: idoli rodu, votline, trga in gledališča.

Že idol človeškega rodu, po katerem je človek merilo vseh stvari, namesto da bi bilo obratno, opozori Bacon na "razum kot krivo zrcalo". To vodi do vprašanja znanosti, vrednot in ideologije na eni strani in etiko in ideologijo na drugi strani. Že pri opredelitvi "čistega praktičnega uma" natane problem ali so vsi ljudje res umni na ta način, kot predpostavlja Kant. Le v tem slučaju ne bi postal noben problem za jasno opredeljen cilj izbrati ustrezna sredstva. Zgodovinski razvoj je pokazal, da odnos med sredstvi in cilji ni bil teoretično ustrezno opredeljen, kar ni samo Kantova nedoslednost, ampak tudi nedoslednost drugih teoretikov prakse. Še vedno zamenjujemo kategorični imperativ s hipotetičnim in celovit interes z delnimi interesi. Kant je sicer dal iztočnice za razlikovanje navidezne avtonomnosti človeka (ugodje, korist) od prave avtonomnosti. Ni pa predvidel industrijske reprodukcije človekovih navideznih potreb in s tem navidezne avtonomnosti in imperialističen odnos človeka do narave. Tudi Kantova etika ni nedvoumno ekološka. Ohranjanje negativnih strani industrijske družbe, ki triumfira pred vsemi drugimi tipi družb po materialnih dobrinah in koristih, postaja vedno bolj rodovni predsodek zaradi svetovno-planetarne razsežnosti kapitalizma. Kant zaradi ostajanja znotraj meja čistega praktičnega uma ne more odkriti spreobračanja dolžnosti ljubezni do bližnjega v dolžnost sovraštva do bližnjega po mehanizmu "zvižčnosti uma". Z vidika današnjega neofašizma sta tako Kant kot Hegel podcenjevala moč zla. Zlo ni eshatološka priprava za zmago dobrega.

Predsodek Kantove etike je v tem, da nam ponuja univerzalni odrešenski obrazec. Etike kategoričnega imperativa ne moremo realizirati, ne da bi jo ukinili, tj. reintegrirali njene momente v novo celoto vrednot. Večina interpretov Kantovo etiko bodisi nekritično zavrača v njenem abstraktnem rigorizmu, formalizmu in idealističnem moralizmu, ali pa idolatrično adaptira ne cilje socialistične družbe. Kant je skušal obvarovati "moralno bitje" pred predsodki, ki izvirajo iz čutnega sveta, prepustil pa ga je predsodkom prosvetljenstva. Apriori (Vorurteil, praeciudicium) njegove etike ne pomeni drugega kot pozitivni ali negativni predsodek. Pozitivni in negativni predsodek sta za Horkheimerja in Adorna dve strani iste medalje. Predsodek je v napačni posplošitvi, tj. dogmah razuma. Navedena avtorja "Sociologica" ugotavljata, da so se pogoji za avtoritarni značaj danes celo povečali, namesto da bi se zmanjšali. Družina in prenatrpana šola nista v stanju razvijati avtonomnega mišljenja, fantazije in veselja otrok. Razvoj tehnike sili ljudi, da na delovnih mestih in drugje, v tovarnah in v prometu reagirajo kot aparati na znake. Kdor vidi povsod znake, mu postane vse znak, tudi jezik in mišljenje. Tako vse spreminja v stvar".³³ Za omenjena avtorja takšno obvladovanje stvari ne pomeni samospoznanja in samoobvladovanja človeka. To pomeni, da človek, ki naj bi obvladoval naravo in sebe, ni svoboden in srečen. S tega vidika je etična norma samoobvladovanja še vedno aktualna.³⁴ Kant je utemeljeval novo koncepcijo morale na osnovi kritike tradicionalne morale in obstoječe morale s pomočjo starega metafizičnega predsodka o samoudejanjanju možnosti in nezaupanju v resničnost čutnega sveta.

³³ Horkheimer, M., Adorno, T.: *Sociologica, Reden und Vorträge*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1984, str. 92.

³⁴ Beseda *hybris* pomeni neumerjenost, objestnost, prekoračitev meja. Ideal obvladovanja narave šepa zato, ker je bližje pomenu starogrškega izraza "hybris" kot pa "sophrosyne" (umerjenost).

Prijetno in ugodno zanj ne more biti dobro. Še danes je predsodek jezika (idola fori) v stališču, da bo večina ljudi raje iskala etično dobro v neprijetnih rečeh kot v prijetnih. Zato je Kantova etika bolj primerna za intelektualce kot pa za delavce pri strojih v tovarni. Po tradiciji racionalni kriteriji samonamenskosti človeka (entelehija) najbolj odgovarjajo dejavnostim intelekta. Ker pa so v novem veku intelektualne dejavnosti (umska dela) postale odtujene, tudi na tem področju velja kategorični imperativ kot norma, ne pa kot dejanskost. Kant je z logično analizo napačno zamišljenih moralnih dejanj pokazal, da jim manjka splošni človeški cilj (napaka pars pro toto). Z vsebinskega vidika se zastavlja še mnogo pomembnejše vprašanje ustreznih sredstev.

Po mnenju Cerronija pokaže Kant dva kriterija ravnanja: finalistično pojmovanje človeka kot subjekta dostojanstva in instrumentalno pojmovanje zemeljske skupnosti. Tako živi skupaj enostransko moralistično povečevanje subjekta z enostranskim naturalističnim razvrednotenjem družbe, kar je nova inačica antičnega nasprotja med naravo in človeštvom.³⁵ Tudi pri M. Webu se intelektualistična konstrukcija človeškega ravnanja kot pri Kantu obrne v naturalistično postuliranje menjalnega gospodarstva kot nenadomestljivega sistema praktičnih razmerij in z njo vred moč razpolaganja. Tako Weber kot Kant nenehno prehajata od človeka kot subjekta lastne dejavnosti k enačenju človeka, ki producira s stvarmi. Cerroni še poudari, da tako kot človek ni samo racionalni subjekt lastne dejavnosti tudi stroj ni samo naturalistično proizvodno sredstvo. V tem tiči obrat od sredstev k ciljem in od ciljev k sredstvom, ki se zgodi najprej v meščanski družbi sami.³⁶ V pravni teoriji je Kant združil pravico stvarne narave do razpolaganja z drugo osebo brez škode za njeno dostojanstvo s pogodbo o meznem delu. V Političnih spisih in spisih o zgodovini filozofije in prava piše: V Državi noben človek ne more obstajati brez vsakršnega dostojanstva, ker ima vsak vsaj to, da je državljani. Nihče se s pogodbo ne more odvezati takšni odvisnosti, zaradi katere bi prenehal biti oseba, zakaj samo kot oseba lahko sklepa pogodbe. Potemtakem se lahko obveže le za tista dela, katerih kvaliteta in stopnja je določena, kot dninar ali kot podrejeni v gospodarstvu.³⁷ Ni nenavadno, da je Kant opozoril na pomen osebnosti kot cilja v trenutku, ko se je začela razvijati mehanska industrija. Kant je združil najvišjo človekovo sposobnost, da si postavlja cilje in se meri s človeško vrsto s "kulturo veščnosti", ki temelji na privatni delitvi dela.³⁸ Brž ko človek ni samo cilj, ampak tudi sredstvo, Kantova etika, kot smo videli po navedenih stališčih Königsberškega filozofa, služi za pravno podlago upravljanja z delavci. Človek kot cilj je temelj vsake humanistične etike. Človek najde imanentno človečnost v samem sebi na osnovi lastne moralne samokreacije in transcendentno človečnost v drugem človeku oz. človeštvu. Intencionalnost moralnega dejanja izhaja od imanence k transcendenci. Zato tudi personalistična etika poudarja kot osnovno vrednoto osvoboditev človeka od zunanjega determinizma in izhajanje iz autodeterminiranosti.³⁹ V tem smislu obstajajo v Kantovi etiki prvine za današnjo personalistično in marksistično etiko.

Pri poskusu sinteze mehanske vzročnosti v naravi s telosom človeka Kant ni poudaril možnosti samodeterminiranosti človeka (svobode kot spontanosti) na osnovi

³⁵ Cerroni, U.: Tehnika in svoboda, Komunist, Ljubljana, 1983, str. 58.

³⁶ Cerroni, U.: ibidem, str. 59-60.

³⁷ Cerroni, U.: ibidem, str. 62.

³⁸ Cerroni, U.: ibidem, str. 63.

³⁹ Romić, J. R.: Personalistička etika, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973, str. 122-123.

spoznanja vseh vrst zakonov (narave, družbe in mišljenja) kot razvojnih tendenc. Kantovo razumevanje znanstvenega in moralnega zakona je še metafizično. Zakon je identično, nujno in bistveno v pojavih kot njihov vzrok. Človek je postal v novem veku lastni zakonodajalec. V tem smislu je znanje moč. Šele iz celotnega Kantovega opusa razumemo povezavo med naravnimi in moralnimi zakoni. Na to povezavo aludira Kantov izrek na koncu knjige *Kritika praktičnega uma*: Zvezdnato nebo nad mano in moralni zakon v meni. Po starogrški predstavi bi to pomenilo, da je človek mikrokosmos v makrokosmosu. Po Kantovem kopernikanskem obratu pa se človekova zakonodaja nanaša tudi na naravne zakone. Današnja fizika to Kantovo spoznanje potrjuje. Človek ne more spoznavati prirodnih zakonitosti po povratnem vplivu posledic svojih dejanj nazaj nanj - npr. radioaktivno sevanje. Predvidljivost enostavnih naravnih pojavov je že od nekdaj slonela na njihovi ponovljivosti. Moralna dejanja pa niso (popolnoma) predvidljiva, ker je vsebina moralnega zakona stvar kreativnosti vsakega posameznika. Če pa štejemo moralne odnose k najvišji vrsti gibanja dejanskosti (vrste gibanja po Engelsu od mehanskega do psihičnega), potem je potrebno pri moralnem dejanju upoštevati sintezo zakonitosti različnih vrst gibanja, kar pa presega Kantove statične formalne okvire oz. jih reintegrira. Možnost svobodne volje izhaja iz tega, ker človek ni samo prirodno bitje. To po mnenju Cerronija vodi do zamenjevanja sredstev in ciljev, kar pa ne izključuje človekove težnje po harmoniji.

V spisu "Ideja za splošno zgodovino v svetovno-meščanskem pogledu" Kant sam razvija misel, da je potrebno vse dogajanje pojmovati zakonito. V zgodovini vladajo prirodni zakoni. Napredek ni rezultat plemenitih nagibov, ampak neplemenitih instinktov človeškega rodu, samoohranitvenih nagonov. Napredek nastaja ne s pomočjo, ampak celo proti volji ljudi. Kantova misel se sicer ujema z Engelsovo tezo o zgodovini kot rezultanti različnih interesov, iz katerih nastane nekaj, kar nihče ni hotel. Takšno stanje odtujitve je potrebno preseči s skupnim načrtom ali skupno kontrolo. Kant je verjel v smisel "skritega načrta prirode", ker je meščanska družba šele nastajala in ni pokazala svojih slabosti. Marx in Engels pa sta kot teoretika socialistične revolucije iskala poti za preseganje odtujitve. Kant je videl v človeku dve težnji: težnjo po združevanju in težnjo po izolaciji. Zato piše o "nedružbeni družbenosti človeka".⁴⁰ Napredek zanj ni rezultat naše vzgoje, ampak delovanja prirode v nas. Razreševanje družbenih nasprotij se dogaja po "prirodnem avtomatizmu".⁴¹

Kant v "Ideji splošne zgodovine v svetovno-meščanskem pogledu" piše: "Kakršenkoli pojem svobodne volje v metafizičnem smislu si ustvarimo, človeški postopki so določeni po splošnih zakonih kakor vsako drugo prirodno dogajanje".⁴² Zdi se, da Kant v filozofiji zgodovine pristaja na determinizem volje, ki ga v morali zanika. Njegova misel sledi protislovju družbe. Namen zgodovine po njegovem izhaja iz njene kavzalanosti. Vendar se to ne ujema z Marxovim miselnim tokom, kar zatrjuje Max Adler v sestavku "Kant in socializem".⁴³ Marx razlikuje med prazgodovino in zgodovino prav tako kakor tudi med umazano-judovsko obliko prakse in občečloveško prakso. Prazgodovina ali predzgodovina je obdobje barbarstva (protislovij meščanske družbe). Zgodovina v avtentičnem smislu besede kot človekova kreacija je onkraj meja

⁴⁰ Burger, H.: *Socijalizam i etika*, Globus, Zagreb, 1979, str. 163.

⁴¹ Burger, H.: *ibidem*, str. 166.

⁴² Burger, H.: *ibidem*, str. 161.

⁴³ *Ibidem*, str. 153-184.

meščanske družbe kot občečloveška praksa. Za zgodovino so značilne posebne zakonitosti, ne pa prirodni ali strojni avtomatizem. Zgodovina sama po sebi nima nobenega smotra, ker ni apartna oseba. Zakoni zgodovine niso monokavzalni po newtonovski paradigmi, ampak so le tendence v smislu človekovih bistvenih možnosti, ki jih posamezniki realizirajo ali pa tudi ne. Zato obstaja še vedno odprto vprašanje prihodnje družbe: barbarstvo ali komunizem. Za Kanta je zgodovinski tok usmerjen k nespornemu napredku brez ambivalence. Razlika med posameznikom in družbo je za Kanta v tem, da prvi deluje po moralnih, drugi pa po egoističnih motivih. Razlika med družbo in posameznikom izhaja iz razdvojenosti v posamezniku med njegovo družbeno in nadružbeno (izolirano) naravo, med nižjimi in višjimi plastmi duše. Moralno dejanje je le tedaj brezpogojno, kadar je individuuum sam izbor in kriterij moralnosti, v družbenem kontekstu pa postane pogojno. Marx in Engels, ki sta izhajala iz človeka kot družbenega bitja, sta pokazala tudi družbeni izvor izoliranega posameznika. V sestavku "Ponovno morala" Konrad Schmidt argumentira tezo, da je morala pogojna, na kar mora navsezadnje pristati tudi Kant. Pogoj je človekova težnja po sreči.⁴⁴ Tudi Kantov pojem apriorne morale je zgodovinsko pogojen s prehodom fevdalizma v kapitalizem. Racionalno jedro Kantove morale je v tem, da človek že vnaprej skuša predvideti neprijetnosti in negativne posledice svojih napačnih dejanj ne (samo) po empirični poti, ampak zgolj po tem, ali je človek cilj, ali je samo sredstvo. Hedonistična in utilitaristična morala samo krakotorčno obljubljata zadovoljstvo, srečo in korist. Kant pa skuša daljnoročno dobiti to, kar morale, proti katerim polemizira, obljublja le kratkoročno. Razvoj kapitalistične proizvodnje za potrošnjo je pokazal, da je Kant upravičeno polemiziral proti utilitarizmu in hedonizmu. Kantova zavrnitev "nedružbene družbenosti" je tudi zavrnitev utilitarne "nekoristne koristi". Ne gre le za to, kaj človeku ne škoduje, ampak za to, kar ga omogoča kot cilj. Prav tako ni dovolj, če skušamo napraviti atomske odpadke neškodljive, točimo v avtomobile bencin brez svinca itd., ker takšni ukrepi še povečujejo število skritih nevarnosti za človeka, do katerih je pretirano zaupljiv. Avtonomija je v skladu z utilitarno moralo "nekoristne koristi"⁴⁵, ni pa v skladu s kategoričnim imperativom. Kant ne postulira moralne presoje po običajih, ampak po razumski poti. Prepoveduje laži iz človekoljublja, kamor bi sodile tudi današnje megalomanije, ker je to laž človekoljublju, tj. licemerstvo. Vsak dan se srečujemo s pojavi, ki prekoračujejo "srednjo mero" (starogrški ideal) ali meje čistega praktičnega uma. Zato še vedno pomeni moralno dejanje začetek spreminjanja celotne umazano-judovske oblike prakse.⁴⁶

Kant skuša doseči realnost svobodne volje s pomočjo prava. "Pravo je skupnost pogojev, po katerih se združi volja enega človeka z voljo drugega".⁴⁷ Vsa dejanja, ki kratio pravice, zunanjo svobodo drugih ljudi, so napačna.⁴⁸ Pravni imperativ se zato glasi: "Ravnaj tako, da je svobodno udejstvovanje tvoje volje združljivo s svobodo vseh drugih".⁴⁹ Kar je v moralno-idealnem smislu omogočanje svobode drugih, je v realno-pravnem smislu združljivost. Tu vidimo tudi Kantovo naklonjenost republikanski ustavi.

⁴⁴ Ibidem, str. 98-102.

⁴⁵ Opis negativnih značilnosti avtomobila glej v poglavju "Družbena ideologija avtomobila", v knjigi Goz. A.: Ekologija i politika, Prosveta, Beograd, 1982, str. 97-105.

⁴⁶ Glej npr. Marx, K.: K judovskemu vprašanju, O historičnem materializmu, str. 28-31.

⁴⁷ Kant, I.: dve razpravi, SM, Ljubljana, 1937, str. 59.

⁴⁸ Kant, I.: ibidem, str. 94.

⁴⁹ Kant: ibidem, str. 59.

Moja pravica mora biti tudi pravica drugega. Ta Kantova misel je blizu Marxove, po kateri je svoboda posameznika pogoj svobode vseh. Kant se opira na Rousseaja in Hobbsa. Pri obeh je naravno stanje med posamezniki in državami vojna. Kategorični imperativ sprovaja narava prek uma, kar bi to opravil že sam brez žalostnih izkušenj. "Narava sama hoče, da zmaga slednjič pravo".⁵⁰ Iz teh navedb je razvidno, da Kant s kategoričnim imperativom želi prihraniti človeku žalostne izkušnje, vendar, kot sam priznava, to ni mogoče. Če je Kant v Kritiki praktičnega uma zagovarjal tezo, da kategorični um deluje ločeno od empirije (izkustva), pa v Dveh razpravah priznava kategorični imperativ praktično-zgodovinsko tudi znotraj žalostnega izkustva prirodnega stanja. V kategoričnem imperativu se nahaja bodisi božje (Kritika praktičnega uma) bodisi prirodno jamstvo za zmago prava. Za vsak pravni zakon je nujno soglasje vsega ljudstva. Iz izvorne pogodbe se izvajajo vsi pravni zakoni. V tem smislu je Kant zastopnik splošne volje francoske revolucije.⁵¹ Država ni vsota posameznih volj, ampak "vrsta notranje umne volje ljudstva". Kant zagovarja meščansko družbo s tezo, da politična in človeška svoboda in enakost lahko obstajata brez ekonomske enakosti.⁵² Meščanska ureditev dopušča "vsakemu svoje", poseganje po lastnini imenuje Kant na mnogih mestih "laesio"⁵³, ki ga pravno stanje ne dopušča. Kant zastopa tezo, da se posameznik ne sme podrežati družbeni prisili, vendar se le-ta lahko odreče avtonomiji v imenu svoje svobode. Sila je pravična, če "se sklada s svobodo po splošnih zakonih".⁵⁴ Posameznik je "postulat praktičnega uma", ki mu pa Kant, kot smo že večkrat videli, ne zaupa popolnoma. Pri pravnem stanju družbe zagovarja primat splošnega pred posameznim. V nobenem primeru pa ni dolžnost posameznika formalizirana do te stopnje, da bi našla v njej opravičilo nacionalsocialistična totalitarna država. Ker je za človeka značilna "nedružbena družbenost" (ungesellige Geselligkeit), učinkuje družba prisilno tako v pravnem kot v nepravem smislu. Razlog je v tem, da tedaj, ko vleče posameznik na svojo stran in se samovoljno izolira, vleče družba na svojo. Ni odveč vprašanje dopustne meje. Kot je postavil Kant na strani posameznika kategorični imperativ kot regulativ možnega pravičnega ravnanja, tako je postavil na stran družbe pravne norme. Kant je tudi proti vojni: "Ni potrebna vojna niti med menoj in teboj v prirodnem stanju niti vojne med državami".⁵⁵ Ta regulativ praktičnega uma pomeni, da naj se politika prilagaja pravu, in ne obratno, sicer ni možno doseči napredka v smislu "večnega miru". Ideja o večnem miru je ena izmed prosvetljenjskih iluzij. Orvelovski sofizem: vojna je mir pa pomeni odkriti antihumanizem našega časa.

Kant skuša prikazati apriorno gotovost za ohranitev človeškega rodu v bogu ali prirodi. Sartre pa karakterizira današnji čas takole: "Če hoče človeštvo živeti, ni to zato, ker bi bilo rojeno, temveč, ker se je odločilo, da bo nadaljevalo svoje življenje. Človeka kot vrste ni več. Družba, ki je sama sebe napravila za čuvaja atomske bombe, se nahaja izven prirodnega carstva, ker je odgovorna za svoje bivanje ali nebivanje. Potrebno je, da vsak trenutek pristane na svoje življenje. To danes občutimo kot tesnobo".⁵⁶ Sartre zanika obstoj "človekove narave", ker ga narava ne opravičuje pri neodgovornosti za

⁵⁰ Kant: *ibidem*, str. 79.

⁵¹ Burger, H.: *Socijalizam i etika*, str. 35.

⁵² Burger, H.: *ibidem*, str. 35.

⁵³ laesio = premišljena žalitev, prekršek, glej Kant: *Metafizika čudoređa*, Sarajevo, 1967, str. 49, 52, 53, itd.

⁵⁴ *Ibidem*, str. 33.

⁵⁵ *Ibidem*, str. 148 itd.

⁵⁶ Sartre, J. P.: *Les temps modernes*, cit. po knjigi Pavičević, V.: *Uvod u etiku*, Kultura, Beograd, 1962, str. 334.

svoja dejanja. Človekova odgovornost je danes večja kot kdajkoli prej, ker so mnogo večje posledice dejanj. Zato Sartre postavlja v smislu odgovornosti posameznika za ves svet. Pri vsakem izboru se mora vprašati "kaj bi se zgodilo, če bi ves svet tako ravnal".⁵⁷ Sartre tudi meni, da "mi ne moremo izbrati zlo. To, kar izbiramo, je vedno dobro. Zame ne more biti dobro, kar ni za vse".⁵⁸ Sartre utemeljuje svoje "eksistencialistično ponavljanje kategoričnega imperativa" (F. Bolnow, W. Maihofer) takole: "Tako sem odgovoren za samega sebe in za vse ter ustvarjam sliko človeka, ki ga izbiram. Ko izbiram sebe, izbiram človeka".⁵⁹ Maihofer meni, da ta teza "prehaja" Kanta, ker predpostavlja, da je pri izbiri tisti, ki izraža voljo, le homo noumenon, nadindividualni umni subjekt, čigar volja ni podrejena prostovoljnosti homo phainomenona. V njem se maščuje sama umna nujnost".⁶⁰ Sartrovo eksistencialistično ponavljanje Kantovega kategoričnega imperativa ne presega prvotne variante, ampak samo eksplicira vsebine, ki so bile že pri Kantu implicitne. Tako je ekspliciran izbor moralnega dejanja posameznika, odgovornost zanj pred vsemi in pogansko povezanost med ljudmi. Sartrova teza, po kateri je eksistenca človeka pred esenco, ne eliminira esencialnosti in s tem noumenalnosti človeka, ampak jo uvede po ovinku spet nazaj. Za A. Schopenhauerja kategorični imperativ ni mogoč, ker je svet samo slepa volja in predstava. Kategorični imperativ ni možen v nobeni antihumanistični filozofiji.

Tako G. Anders decidirano trdi, da je Kantovo stališče, po katerem se človek "ne sme nikoli uporabiti samo kot sredstvo", zastarel, ne le zato, ker obstajanje stotine koncentracijskih in delovnih taborišč na svetu dokazuje nasprotno, ampak zaradi pretvorbe človeka v surovino v sedanji fazi industrijske revolucije. Kar se je dogajalo v mehanicistični zgodovini naravoslovnih ved, se danes dogaja na tej ravni "postcivilizatorskega kanibalizma".⁶¹ Današnja maksima se glasi "Ne puščaj neuporabljeno nič, kar je uporabljivo!" Aristotel in Kant sta še razlikovala med smotno in instrumentalno dejavnostjo, ki je danes ukinjena. Po Andersu je delo istovetno z dejavnostjo, ker ima lahko gib delavca pri stroju prav takšen učinek kot pritisk na gumb nekega uradnika. Nebistvena razlika med intelektualnim in neintelektualnim taylorizmom kaže na ne-celovito razdrobljenost dela, ki ga Anders označuje nasproti starogrške dvojice: ergon-ponos (napor) kot an-ergeia, nesmiselno delo, ki je z vidika brezposelnih še vedno smiselno. Hkrati z napornostjo je v industrijski revoluciji delo izgubilo tudi smisel, tj. perspektivo samorealizacije človeka.⁶² Zato Anders očita Kantu, da dopušča človeka kot tabu in obenem predpostavlja, da je vse ustvarjeno za človeka. Ta ideja je vsebovana že v judovsko krščanski tradiciji. Ne najdemo pa je niti v sistemu magije niti v politeizmi. Skupna osnova vse dosedanje novoveške filozofije je po Andersu antropocentrična ideja, po kateri je človek cilj in priroda sredstvo. V tem je predpostavka naravoslovja, tehnike in industrije. V težnji po gospodovanju nad narodo je tudi človek postal sredstvo, surovina.

V sestavku Hipotetični in kategorični imperativ - K odprtemu vprašanju praktične filozofije argumentira A. Kulenkampff tezo, da kategorični imperativ ni tako

⁵⁷ Sartre, J. P.: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, str. 17

⁵⁸ Sartre, J. P.: *L'existentialisme est un humanisme*, cit. po Tadić, L.: *Filozofija prava*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 157.

⁵⁹ Tadić, L.: *ibidem*, str. 157.

⁶⁰ Tadić, L.: *ibidem*, str. 157.

⁶¹ Anders, G.: *Zastarelost čoveka*, Nolit, Beograd, 1985. str. 14.

⁶² Anders, G.: *ibidem*, str. 75.

samoumeven, kot je to predpostavljala nemška klasična filozofija. Po analitični poti se ne da dokazati njegovega obstoja. Če je obstoj kategoričnega imperativa kot moralnega zakona vezan na kazen in nagrado in samo bog kot zakonodajalec lahko izsili izvedbo zakona z omenjenimi sredstvi, je jasno, da obstajajo le hipotetični imperativi. Prav tako je obstoj kategoričnega imperativa problematičen, če je bistvo meščanske države suverenost (Hobbes, Kelsen, itd.), ki nima nobene druge moči nad seboj in je zato zakon samo zakon najmočnejšega.⁶³ Kant je predvidel transcendiranje opisanega prirodnega stanja "boja vseh proti vsem" s kategoričnim imperativom s pomočjo eshatološkega momenta, ki je v prispevku A. Kulenkampffove odpadel kot spekulativni moment.

Za konec si oglejmo še Kantovo pojmovanje vzgoje. Moralno najstvo se realizira v neskončnem približevanju načinom dejavnosti v čutnem svetu. "Od nas samih je odvisno, kako bomo razvili človečnost iz zasnov, ki so v nas".⁶⁴ Človek postane človek samo z vzgojo.⁶⁵ Človek se mora osvoboditi naravne in družbene odvisnosti. Samo z načrtnimi vplivi lahko razvije skrita nagnjenja v sebi. Kant opisuje probleme vzgoje takole: "Eden izmed velikih problemov vzgoje je, kako združiti podrejanje zakoniti prisili s sposobnostjo izkoriščanja lastne svobode. Kajti prisila je nujna! Kako naj kultiviram svojo svobodo s prisilo? Lahko navajam gojenca, da prenaša prisilno svobodo. Brez tega gojenec ne zna uporabljati svobode. Prej mora občutiti neizogiben odpor družbe, da bi se naučil, kako samostojno preživljati samega sebe".⁶⁶ Kant se je zavedal kontraverznosti ciljev prosvetljenstva, zato je predvidel sistematičen pedagoško-znanstveni pristop k problematiki osvobajanja človeka iz nezrelosti, za katero je sam kriv. Kant je nasprotoval tedanjim obstoječim oblikam vzgajanja, ker so bile perspektive teženj liberalne buržuazije večje kot konservativna vzgoja v fevdalni družbi. Podobno kot Kant, se danes zavzemajo za človekovo zrelost in samostojnost Adorno, Horkheimer, Ilich, Bloch itd. Vzgoja v šoli celo odvrča človeka od samorealizacije. Starši sami ne morejo rešiti naloge, kako razviti človečnost v otroku, ker je njihova družinska vzgoja odvisna od njihovega položaja v družbi. Običajno vzgajajo otroke za sedanji svet, ne pa za prihodnji.⁶⁷ V marksističnem jeziku to pomeni, da starši in šola vzgajajo le za obstoječo umazano-judovsko prakso, za potrošništvo, ne pa za prihodnjo občečloveško prakso. Vzgoja se začne najprej z disciplino, kontrolo živalskih nagonov v človeku. Despotija nižjih nagibov človeka onesposablja pri izbiri samega sebe. Osvoboditev izpod divjine prirodnega stanja je potrebno zaradi poslušnosti moralnemu zakonu. Disciplina in poslušnost nista že sama po sebi cilj vzgoje. Kant piše o kultiviranju, civiliziranju in moraliziranju kot sestavinah vzgojnega procesa.⁶⁸ Človek mora delati, ker si le tako prodobi ekonomsko neodvisnost kot pogoj osebne in politične svobode. Z discipliniranjem in kultiviranjem se človek uči sam postavljati cilje neodvisno od prirodnih nagibov. Človek si mora pridobiti takšne navade, sposobnosti in

⁶³ Prímerjaj Kuhlmann, W. - Böhler, D.: Kommunikation und Reflexion, Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik - Antworten auf K.O. Apel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982, str. 591-611.

⁶⁴ Kant, I.: Über die Pädagogik... cit. po W. Sawall: Konzeptionen menschlicher Vergesellschaftung in den Theorien des deutschen Idealismus und modernen Erziehungswissenschaft, Inaugural-Disertation, Philipps Universität Marburg, Marburg, 1970, str. 28

⁶⁵ Ibidem, str. 28.

⁶⁶ Sawall, W.: ibidem, str. 30.

⁶⁷ Sawall, W.: Konzeptionen menschlicher Vergesellschaftung in den Theorien des deutschen Idealismus und modernen Erziehungswissenschaft, Inaugural Disertation Philipp Universität, Marburg, 1980. str. 32.

⁶⁸ Sawall, W.: ibidem, str. 35.

spretnosti, ki mu bodo služile kot sredstvo za lastno osvoboditev. V tem vidi Kant kultiviranje in civiliziranje duha. Moralna maksima kategoričnega imperativa je najvišji vzgojni cilj, ker pripravlja posameznika na življenje v družbi. Z moraliziranjem dosežemo uvid otrok v moralni zakon in preseganje gole discipline. Kant meni, da "je včasih dobro, da otroci ravnajo po nagnenjih. V mnogih primerih pa je bolje, da se ravnajo po dolžnostih. Moraliziranje je za Kanta najvišja stopnja vzgajanja zaradi delovanja po uvidu v moralni zakon. Moralna vzgoja je bistvo moralne zavesti naroda. V tej točki je nemška klasična filozofija (Fichte, Schelling, Hegel) nadaljevala "francosko revolucijo v teoriji" (Marx). Ne gre samo za nastajanje meščanske družbe, ampak tudi za nastajanje nemškega naroda kot zgodovinskega naroda.

IV. SKLEP

Kant naleti na realna protislovja pri vprašanju realizacije moralnega zakona. To pa še ne pomeni, da se moralni zakon v realnem svetu ukine, kot to meni Hegel v smislu očitka Kantu.⁶⁹ Kantov odgovor zoper ta očitek je v tem da se moralni zakon ne realizira (popolnoma) v realnosti, ampak v neskončnosti. Kant potrebuje obstoj boga zaradi moralnega zakona, in ne obratno. Kant nasproti sofistični identifikaciji moralnega dejanja z nemoralnim dejanjem, vedno znova rehabilitira možnost moralnega dejanja, ki se razlikuje od nemoralnega dejanja po svoji brezpogojnosti, ki je v dolžnosti. Za nemoralno dejanje, ki ni dolžnost, so potrebni obstoječi realni pogoji, ne pa za moralno dejanje, ki je negacija nemoralnega dejanja. Iz nelogične protislovnosti nemoralnega dejanja, ki ne izhaja iz celovitih interesov in zato ni po svoji parcialnosti obvezno za vse ljudi, sledi neprotislovna možnost moralnega dejanja nasproti njeni ukinitvi izven meja čistega praktičnega uma. Pri Sokratu in Kantu je moralno dejanje brezpogojno, pri Aristotelu in Heglu pa je pogojeno. Hkrati z drugačnim moralnim dejanjem postulira Kant podobno kot Sokrat drugačno vzgojo, politiko in socialno ureditev. To pa pomeni, da je potrebno za realizacijo moralnega dejanja izumljati tudi nove pogoje realizacije, kar vodi v zadnji konsekvenci k spremenjeni praksi. Razrešitev našega problema, ki je v napačni zvezi politike z ekonomijo, je tudi v odgovoru na vprašanje o pogojnih možnostih moralnega dejanja, ki v praksi nima samo moralnega, ampak tudi politični in ekonomski pomen. Večznačen pomen moralnega dejanja je dovolj razviden že iz Kantovega in Heglovega opusa. Aristotel in Hegel sta videla v realno-umnih pogojih plodno zvezo med etiko in politiko, Sokrat in Kant pa v idealno-umnih pogojih. Iz tega sledi, da je potrebno tedaj, če v praksi ni ustreznih pogojev za moralno dejanje, ustrezne pogoje najprej (apriori oz. anticipacijsko) teoretično ustvarjati. Marxova kritika politične ekonomije je sinteza kritike celotne meščanske družbe z njeno filozofijo (moralo) in politiko (ideologijo) vred kot teoretična osnova za socialistično revolucijo. Udejanjanje umnih oz. izdelano zamišljenih pogojev z revolucijo vodi do nove zveze teorije s prakso in do novih problemov, ki kažejo po eni strani na ne-udejanjene, po drugi strani pa na nezadostno teoretično obdelane idejne zasnove nastale prakse. V pričujočem sestavku sem skušal pokazati na ne-udejanjeno "racionalno jedro" Kantovega kategoričnega imperativa v praksi na določene teoretične modifikacije.

⁶⁹ Glej Kangrga, M.: Etički problem u djelu K. Marxa, str. 52.

LITERATURA

- Anders, G.: Zastarelost čoveka, Nolit, Beograd, 1985.
- Burger, H.: Socializam i etika, Globus, Zagreb, 1979.
- Cerroni, U.: Tehnika in svoboda, Komunist, Ljubljana, 1983.
- Gorz, A.: Ekologija i politika, Prosveta, Beograd, 1982.
- Horkheimer, M., Adorno, T.: Sociologica, Reden und Vorträge, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1984.
- Kangrga, M.: Etički problemi u djelu Karla Marksa, Naprijed, Zagreb, 1967.
- Kant, I.: Dvije rasprave, Matica Hrvatska, Zagreb, 1953.
- Kant, I.: Kritika praktičkoga uma, Kultura, Beograd, 1957.
- Kant, I.: Kritika razsudne snage, Kultura, Beograd, 1957.
- Kant, I.: Metafizika čudoređa, Veselin Masleša, Sarajevo, 1967.
- Marks, K.: Teorije o višku vrednosti, I, II, III, Prosveta, Beograd, 1978.
- Kuhlmann, W. - Bohler, D.: Kommunikation und Reflexion, Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik-Antworten auf K. O. Apel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982.
- Marks, K. - Engels, F.: O historičnem materializmu, CZ v Ljubljani, 1956.
- Novak, B.: Lockovo pojmovanje svobode in sreče, Anthropos, 1983/III-IV, str. 36-37.
- Pavičević, V.: Uvod u etiku, Kultura, Beograd, 1962.
- Pejović, D.: Hermenevtika, znanost i praktična filozofija, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982.
- Romić, J., R.: Personalistička etika, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973.
- Sawall, W.: Konzeptionen menschlicher Vergesellschaftung in den Theorien des deutschen Idealismus und modernen Erziehungswissenschaft, Inaugural-Disertation Philips Universität Marburg, Marburg, 1970.
- Sergejev, D.: Otudjeni čovjek, Školska knjiga, Zagreb, 1986.
- Tadić, L.: Filozofija prava, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Vorländer, K.: Zgodovina filozofije, II. knjiga, SM, Ljubljana, 1970.

Duševna stanja so odvisna od zunanosti

MATJAZ POTRČ

ORGANIZEM, KAKRŠEN JE DENIMO ČLOVEŠKI ORGANIZEM, IMA KAR PRECEJ STANJ.

a) Vzemimo najprej dihanje, presnovo in krvni obtok. To so prav gotovo stanja organizma. Če pa se vprašam, ali so to tudi duševna stanja mojega organizma, bo odgovor kot na dlani, seveda negativen. Omenjena stanja sicer lahko vplivajo na duševna stanja. Tako lahko o njih razmišljam. Razmišljam denimo o svojem krvnem obtoku in na podlagi tega tvorim neko duševno stanje, ki ima za svojo vsebino krvni obtok. Vendar pa to seveda še ne pomeni, da bi bilo samo stanje (ali aktivnost) krvnega obtoka tudi duševno stanje. Na drugi strani se lahko začnem dušiti in na podlagi tega se pri meni pojavijo različna duševna stanja, kot je tesnoba, ki je povezana z dušenjem in v tem smislu z dihanjem. Vendar pa tudi v tem primeru ne morem reči, da bi bilo dihanje duševno stanje mojega organizma. Je pa vsekakor stanje mojega organizma.

b) Zopet ima lahko moj organizem naslednja stanja: sem vesel, ali pa sem slabe volje. Ta stanja so vsekakor bližje duševnim stanjem kakor zgoraj omenjena stanja mojega organizma. Zdi se nam, da ima dejstvo, da sem vesel, prej opraviti z duševnostjo, kot pa dejstvo, da presnavljam. Drugo je namreč nekako avtomatično, prvo pa ni, in drugo ni odvisno od moje volje, prvo pa je vsaj do določene mere. A kljub temu, da so sedaj omenjena stanja mojega organizma - veselje, žalost - bližje duševnim stanjem, še ne moremo reči, da bi to bila duševna stanja. Vsaj zdi se, da je takšno stališče ustrezno.

c) Končno pa imamo stanja organizma, ki so stanja z vsebinami. Prav na ta stanja običajno mislimo, ko govorimo o duševnih stanjih. Gre za stanja mojega prepričanja, da je trava zelena, ali moje misli, da moj krvni obtok deluje. Prav na te vrste stanja se osredotoča preučevanje v filozofiji ter v psihologiji. Seveda ni rečeno, da morajo filozofa zanimati zgolj stanja organizma z vsebinami. Prav tako je še bolj jasno, da se bo psiholog morda še prej ukvarjal s fiziološkimi stanji organizma. Vendar pa ni mogoče zanikati, da so prav stanja z vsebinami tista, ki najbolj značilno zanimajo filozofijo ali psihologijo.

Ugotovili smo, da so stanja z vsebinami najbolj tipična duševna stanja, ki zanimajo filozofijo oziroma psihologijo. Sedaj pa bomo poskušali odgovoriti na vprašanje, ali bi kdo lahko, tako rekoč še preden jih opredelimo, postavil duševna stanja pod vprašaj, tako da bi postavil pod vprašaj njihov obstoj.

Če razmišljamo o tem, je najbolje, da se ozremo na najbolj resnega, korenitega nasprotnika, na skeptika. Skeptik je nekdo, ki skuša določeno področje postaviti pod dvom. V našem primeru nas torej zanima skepticizem glede obstoja duševnih stanj. Ta, na primer, ni identičen s skepticizmom o spoznavnosti duševnih stanj. Skeptik bo trdil, da duševna stanja ne obstajajo, na podlagi tega, da nič določenga ne moremo zvedeti o njih.

Seveda duševnih stanj doslej še nismo preveč podrobno opredelili. Zato je vprašnje, ali je mogoče skeptika zavrnil na tej splošni ravni, na kateri o njih govorimo. Zde se mi, da je to mogoče. Poglejmo.

Skeptik dvomi v obstoj duševnih stanj. Vendar lahko trdimo, da ta obstoj že predpostavlja v svojem argumentu. Če namreč dvomi, lahko to stori zato, ker že ima nekakšna duševna stanja. Če pa je predpogoj dvoma, da ima duševna stanja, potem ni smiselno trditi, da ta ne obstajajo.

Naslednji človek, ki mu lahko naprtime možnost dvoma v obstoj duševnih stanj, je redukcionist. Ta morda ne dvomi v duševna stanja tako močno kot skeptik. Ima namreč dve možnosti. Glede na prvo bi trdil, da so duševna stanja identična z materialnimi stanji. Redukcionist - redukcija pomeni zvedbo - namreč trdi, da duševna stanja lahko zvedemo na njihov materialni, fizikalni temelj. Tako so duševna stanja lahko zanj identična s fizikalnimi stanji nevronov, ki jih omogočajo. Na drugi strani pa bi lahko redukcionist tudi trdil, da duševna stanja ne obstajajo, saj obstajajo zgolj materialna in fizikalna stanja bioloških bitnosti, kot so nevroni.

Če pogledamo takšno sklepanje bolj od blizu, kmalu opazimo, da redukcionist ne zanika obstoja duševnih stanj, ko postavlja tezo o njihovi identiteti z materialnimi stanji. Če pa trdi, da obstajajo zgolj materialna stanja, ne pa duševna, se zdi, da je prav tako v zmoti, saj mora predpostaviti specifična materialna stanja, katerih funkcionalna vloga je prav v tem, da so duševna stanja, oziroma da imajo vlogo duševnih stanj. Obstoj le-teh pa seveda ni postavljen pod vprašaj.

Poglejmo še antirealista in instrumentalista. Antirealist meni, da tedaj, ko govorimo o duševnih stanjih, ne mislimo na nič realnega. Pravzaprav o njih zgolj govorimo, s tem pa še ni rečeno, da ta tudi realno obstajajo. Antirealist meni, da, če duševna stanja obstajajo, so tedaj odvisna od moje zavesti. Ne obstajajo kot nekaj realnega, ampak samo na tak način, da so vezana na vsebine moje zavesti. Tukaj je potrebno določeno pojasnilo, da bi bolj plastično dojeli, kako je možno takšno stališče. Antirealist izhaja od primerov, ko mislimo, da se nanašamo, ali referiramo na določeno realnost, pa se izkaže, da pri tem realnost ni pomembna, pač pa zgolj način, kako se mi sklicujemo na realnost. Od tod sklepa, da realnost obstaja bistveno v našem duhu, oziroma da je vsaj prispevek našega duha odločilen pri opredelitvi neke realnosti. Od tod nadalje sklepa, da je prispevek našega duha tudi ontološko odločilen, da ima določene posledice tudi za sam obstoj določene realnosti, ki seveda ni realnost mojega duha. Poglejmo tak primer, ki bi privedel vodo na mlin antirealistu. Vsi vemo, da so kemiki lep čas govorili o flogistonu, ko so ga predpostavili pri razlagi gorenja. Flogiston naj bi bila substanca, ki omogoča izgorevanje. Vendar pa sedaj vemo, da ni obstajalo ter da ne obstaja nič takega, kot je flogiston. Danes vemo, da omogoča izgorevanje kisik. Vendar denimo še to, da danes znanost v najbolj razvitih vejah že ve, da pravzaprav govorjenje o kisiku ni primerno: izgorevanje omogoča neka substanca, ki ji lahko rečemo XYZ (substanca je dokaj zapletena, pa jo tako okrajšamo, da bi se lažje sklicevali nanjo). To pa sedaj pomeni, da

je tisto, kar omogoča izgorevanje (flogiston, kisik, XYZ), vselej bistveno odvisno od naše zavesti, če naj tako rečemo, od skupne zavesti neke dobe, kot se kristalizira v teorijah znanstvenikov. Kaj nam lahko zagotavlja, da je tisto, kar omogoča izgorevanje, zares kisik ter da ga ne bo lepega dne zamenjal flogiston? Kaj nam pravzaprav zagotavlja, da ne bo tudi XYZ lepega dne veljal le še za dejstvo, katerega obstoj je bistveno odvisen od dejavnosti naših možgan, seveda v obliki znanstvenih teorij? Od tod antirealist potegne sklep, da ni nikakršne bitnosti, ki ne bi bila bistveno odvisna od dejavnosti človeškega duha, ter da je napačno predpostaviti ontološke obveze, ko govorimo o substanci, ki omogoča gorenje, ali pa o duševnih stanjih.

Vendar pogledjmo. Antirealist res predpostavlja, da je neka substanca, kot so denimo duševna stanja, bistveno odvisna od našega duha. Vendar pa ob tem predpostavlja, da vendar na različne načine razlaga neki X (flogiston, kisik). Tako antirealizem pravzaprav ne postavlja pod vprašanje obstoja neke bitnosti X, katerega skuša razložiti, ampak zgolj pravi, da lahko bitnost na več načinov razlagamo. To pa še ne pomeni, da ta bitnost ne bi objektivno, ne glede na opise, tudi obstajala.

Poglejmo še instrumentalista. Ta se zdi glede ontologije duševnih stanj še bolj koroziven. Instrumentalist namreč trdi, da nekaj takega, kot so duševna stanja, sploh ne obstaja, da jih mi zgolj instrumentalno predpostavljamo. Lahko torej ostane skeptičen glede njihovega obstoja ali pa zanika njihov obstoj. Instrumentalist bo tipično vzel primer, ko na primer robot misli: mi mu pripisujemo mišljenje. V bistvu pa vemo, da robot ne misli. Gotovi smo namreč lahko, da ne obstaja nič kvalitativno ustreznega temu, kar mi imenujemo misel pri robotu. Vendar pa na drugi strani lahko marsikatero obnašanje robota lažje pojasnimo, če rečemo, torej, če instrumentalno predpostavimo, kako robot misli. Od tod sklepa instrumentalist glede duševnih stanj, da ta ne obstajajo, pač pa je naše govorjenje o njih zgolj pripraven način, da lahko instrumentalno primemo razložimo določena dejstva.

Kaj pa lahko odvrnemo instrumentalistu? En možen odgovor je, da, če instrumentalist instrumentalno opisuje neko realnost (bitnosti, dogodke), potem vendarle opisuje nek X. Njegovega obstoja torej ne more zanikati.

Ko instrumentalist pripisuje misel robotu, seveda pri robotu ne obstaja nič podobnega, kot je misel pri človeku. Vsaj nič kvalitativno ustreznega temu, kar se dogaja pri človeku. Vendar pa se pri tem ne moremo izogniti dejstvu, da se instrumentalist sklicuje na določen X - denimo na stanja v robotovih čipih - ki mu pripada vloga tega, o čemer instrumentalist nekaj govori.

Vse to, kar smo povedali doslej, seveda meri na apriorno možnost govorjenja o duševnih stanjih, ne da bi jih opredelili. Že ta splošna preiščljanja pa nam pokažejo, kako imamo kar nekaj razlogov za trditev, da duševna stanja obstajajo.

Duševna realnost, bomo torej predpostavili, obstaja. Zato pa bi bilo koristno, če jo bomo skušali pojasniti. Saj tisto, kar obstaja, moramo, če je le mogoče, pojasniti.

Teza, ki jo bom zagovarjal, je naslednja:

Teza: Potrebujemo eksteralistično razlago duševne realnosti individuov.

Da bi to tezo uvedel, bom pregledal par premis. Naj navedem kar prvo:

Pr. 1:

Vsaka razlaga, ki zadeva duševno realnost posameznikov, terja odvisnost od notranjosti ali od zunanosti (internalizem ali eksteralizem).

Za razumevanje ravnokar uvedene trditve sem dolžan vsaj nekaj pojasnil. Prvo naj razloži, kaj sta internalizem in eksternalizem.

Internalizem = def Razlaga duševnih stanj (pretežno ali docela) s pomočjo tega, kar se nahaja v organizmu.

Internalizem je torej en možen način pojasnitve duševnih stanj. V glavnem trdi, da mora pojasnitev duševnih stanj ostati znotraj organizma. Pri tem lahko notranjost omejimo na različne načine. Nekomu lahko pomeni notranjost organizma zgolj res cogitans, kartezijansko nematerialno substanco. Drugemu lahko zopet pomeni nevronske strukture v možganih ali pa v celoti organizma. Zopet lahko pomeni tisto, kar ne presega meja organizma, denimo vse tisto, kar ne presega organizmove mrežnice, kože. Internalizem skratka zagovarja takšno razlago, ki ostaja znotraj meja individua.

Internalist ima tudi argument, ki mu pomaga razložiti, zakaj je potrebna takšna omejitev. Argument pravi, da ne vemo, kje naj se naša pojasnitev sploh začne, če ne pričnemo v mejah individua, oziroma organizma.

Naša duševnost je namreč že tako dovolj zapletena, če jo skušamo razložiti. Dokaz za njeno zapletenost je že v tem, da je ob tako velikem razvoju tehnike in znanosti nista uspela dokončno razložiti niti znanost niti filozofija. Enostavno dejstvo je, da obstaja več rivalskih hipotez, če pogledamo filozofijo. Če pa se ozremo na znanost, vidimo, da kljub velikemu napredku ostaja pravzaprav le malo znanega o duševnih stanjih.

Ravno to pa je še razlog več, da ostanemo v mejah organizma. Sicer bi končno prišlo do tega, da bi se filozofija ali psihologija morali ukvarjati z vsem tistim, kar zadeva vse znanosti, s kamni, mačkami, avti ter nevihtami, z njihovimi pojavnimi oblikami ter z njihovo fizikalno, kemično ali biološko strukturo. To pa, glede na pravkaršnje sklepanje, zagotovo ne more biti primerno mesto, kjer bi iskali razlago duševnih stanj individua.

Odgovor bi lahko bil takšen: Res je, da filozofije ali psihologije ne more zanimati vse, kar sodi na področje najrazličnejših znanosti, saj bi tako prišli do absurdnega položaja, ko bi morali ti dve panogi prej opraviti delo vseh teh znanosti, da bi se sploh lahko lotili svojega lastnega. Vendar pa je dejstvo, da je duševnost tipično zavezana tudi zunanosti. Dejstvo je, da obstaja določena vzročna zveza med duševnimi stanji in zunanjim svetom ter da mora razlaga duševnih stanj to zvezo na nek način upoštevati. Tukaj se lahko naslednji ugovor pravkaršnji trditvi glasi, da nas pravzaprav ne more zanimati vzročna zveza, ampak zgolj njeni učinki v notranjosti nekega organizma. Ne zanima nas, kako je prišlo do določenga duševnega stanja glede na njegovo interakcijo z zunanjim okoljem, pač pa nas mora zanimati, kakšne pravilnosti zasledimo v notranji, funkcionalno ali kako drugače opredeljeni strukturi organizma. Torej nam v prvi vrsti ne more biti mar zunanosti pri opredelitvi duševnih stanj. Zopet pa je možen odgovor, da je sama notranja zakonitost duševnih stanj v organizmu, njena razlaga, vendarle mogoča le tako, da pri njeni opredelitvi bistveno upoštevamo nomološke povezave z zunanjim svetom.

Naj navedem razlago internalizma, ki se mi zdi med vsemi še najbolj primerna. Ta razlaga pravzaprav izhaja iz dveh smeri, na kateri se moramo obračati, ko skušamo nekaj zvedeti o duševnosti.

Razlaga duševnega

res cogitans

materialna snov v našem telesu

Mislim, da so odgovore na vprašanje, kaj je pravzaprav duševno, običajno iskali prav pri teh dveh smerih. Sam menim, da je bolj primerna aristotelovska opredelitev (povzel jo je Tomaž Akvinski), po kateri moramo duševnost opredeliti glede na predmete.

Vendar naj se vrnem k vprašanju, kako lahko internalizem zagovarja svojo metodološko mejo.

Metodološka meja:

- a) duševna stanja povzročajo stvari ter dogodki v zunanjem svetu,
- b) vendar je le naša notranjost pomembna za razlago duševnih stanj.

Če sam menim, da je primerna opredelitev duševnih stanj ter duševnosti nasploh s pomočjo zunanjih predmetov, lahko vidimo, da trditev a) pomeni nekaj drugega. Internalist bo pod a) kvečjemu dopustil, da stvari v zunanjem svetu povzročajo duševna stanja. In res je le-to kaj težko zanikati. Nikakor pa internalist ne bi priznal, da lahko stanja v okolici organizma bistveno vplivajo na samo notranjo razlago duševnih stanj. Dogodki v zunanjem svetu sicer res lahko povzročajo nekatera duševna stanja, bi trdil internalist, vendar pa to povzročanje nima nikakršnega vpliva na razlago duševnih stanj.

Sedaj smo že prišli do trditve b), namreč, da je le naša notranjost lahko pomembna za razlago duševnih stanj.

To naj bi bil sklep glede na zgornje opažanje.

K temu bi želel kritično pripomniti zgolj naslednje: Če že predpostavimo a), potem le težko zagovarjamo b). Namreč, ko predpostavimo, da ima nek dogodek ali bitnost nek vzrok, le težko zanikamo, da bi morali ta vzrok predpostaviti pri pojasnitvi tega dogodka ali bitnosti. Razlaga namreč običajno skuša odgovoriti na vprašanje "zakaj?", in bistveno je, da vpeljemo vzrok v razlago, če že ugotovimo, da je vzrok odločilen za nastop nekega dogodka ali bitnosti. Če zavoljo sonca spomladi trava zeleni, bomo kaj težko zaobšli sončno toploto pri razlagi dogodka, da trava zeleni. Podobno, če so duševna stanja povzročena z zunanjimi stanji, bomo pri njihovi razlagi le težko izpustili ta zunanja stanja.

Šibki internalizem bi trdil, da duševna stanja razlagamo pretežno s pomočjo tega, kar se nahaja v individu. Močna različica internalizma pa bi trdila, da duševna stanja razlagamo docela s pomočjo tega, kar se nahaja v individu.

Glede teh dveh stališč vidim naslednje težave: Če imamo močni eksternalizem, se postavlja vprašanje, kako naj sploh razložimo duševna stanja. Če namreč predpostavimo, da nikakor niso vzročno odvisna od okolice organizma, potem ni razloga, da bi sklepali, kako so to duševna stanja, ki bi bila pač različna od drugih stanj organizma, kot je na primer krvni obtok ali presnova. Če pa so duševna stanja vzročno povezana z zunanjimi stanji v okolici organizma, potem ni več mogoče zagovarjati močne različice internalizma.

Kolikor pa imamo opravka s šibko različico internalizma, namreč s trditvijo, da duševna stanja lahko razlagamo zgolj ali pretežno s pomočjo tega, kar se nahaja v organizmu, zopet zaidemo v škripce. Namreč, če predpostavimo, da je pojasnitev duševnih stanj zgolj pretežno in ne docela odvisna od zunajosti (kar se sicer zdi sprejemljivo stališče), potem smo predpostavili, da je razlaga duševnih stanj vendarle v veliki meri odvisna od zunajosti. Dovolj je pravzaprav že, če predpostavimo, da je razlaga duševnih stanj le nekoliko odvisna od zunajosti. V tem primeru smo že predpostavili, da so vsaj neka duševna stanja vzročno podgrajena z zunanjimi stanji v

okolici organizma. To pa je že dovolj za to, vsaj tako se mi zdi, da ne moremo več predpostavljati ustreznosti internalistične interpretacije. Kajti slednja mora trditi, da pri razlagi duševnih stanj ni potrebna nikakršna povezava s tem, kar je zunanje organizmu.

Če želimo nadaljevati našo razpravo o duševnih stanjih, bomo morali vpeljati nov pojem: propozicija.

Kaj je propozicija? Večkrat se nam zdi, da je propozicija kar stavek. Denimo, stavek "Trava je zelena." naj bi bil propozicija.

Vendar pa to ne more držati, kot bo postalo razvidno iz naslednjega premisleka. Naključno je res, da govorim še nekaj jezikov. Tako lahko srečam Angleža in mu rečem "Grass is green.", ali pa kramljam z Nemcem, ter pravim "Grass ist grün", pa zopet naletim na Francoza, ter menim "La herbe est verte.". In tako naprej, še v nekaj jezikih. Ko izgovarjam omenjene stavke, lahko trdim da so različni ali pa enaki. Po mojem vsekakor niso enaki, kar kaže že njihov zapis. "Grass is green." in "Trava je zelena.", na primer, nimata kaj preveč skupnega, če upoštevamo njun grafični zapis. Torej lahko rečem, da so različni stavki, ki sem jih omenil, prav zares različni. Vendar pa jim je vseeno nekaj tudi skupnega, kar čutim že intuitivno, če o tem razmišljam. Skupno jim je tisto, kar izražajo. No, in to skupno, kar izražajo, je propozicija. Propozicija zato ni identična z nobenim izmed različnih stavkov, ki jih zasledimo v naravnih jezikih. Je neka abstraktna bitnost, ki jo, kot smo pravkar videli, lahko izražajo ti različni stavki. Propozicijo lahko zapišemo s pomočjo slovenskega stavka /TRAVA JE ZELEN/, in s tem želimo pokazati, da imamo opraviti z nečim abstraktnim, kar ni neposredno povezano z jezikovnim izrazom. Vprašanje pa je, kako nadalje interpretirati propozicijo. Denimo, lahko rečemo, da je njen pravi model vendarle vzporeden jezikovnemu modelu. Ali pa lahko zopet trdimo, da so ustrezni model propozicije modalni možni svetovi. Vendar se s tem vprašanjem tu ne mislim ukvarjati.

Rad bi se zaustavil pri nekem drugem vprašanju. Namreč, kaj naj bo tisto, s čimer lahko opredelimo vsebino duševnih stanj? Posebej se lahko vprašamo, ali naj to vsebino opredelimo s pomočjo stavkov, ali s pomočjo propozicij. Dejal sem, da različni jezikovno materializirani stavki (fonično, na papirju materializirani) lahko izražajo propozicije. Pri tem so propozicije neke abstraktne bitnosti. Ali so duševna stanja identična z jezikovnimi stavki, kot je slovenski stavek "Trava je zelena."? Mislim da majhen premislek pokaže, kako temu ne more biti tako. Duševna stanja niso enaka stavkom. Mi jih lahko izražamo s stavki, niso pa identična z njimi. Svojo misel, da je trava zelena, lahko izrazim s slovenskim stavkom "Trava je zelena.". Nihče pa ne bo rekel, da imam v glavi zbirko stavkov kot takih. Propozicija /TRAVA JE ZELEN./ pa se seveda zdi bolj primerna za izražanje misli. Oziroma, gotovo je vsaj to, da lahko prej rečemo, kako je propozicija /TRAVA JE ZELEN./ identična z mislijo (z duševnim stanjem!) kot pa, da je slovenski stavek "Trava je zelena." identičen z mislijo oziroma z duševnim stanjem.

Zavedam se, da sem pravzaprav tako šele odprl dokaj težko vprašanje opredelitve vloge propozicij. Vendar pa se mi zdi na temelju pravkar povedanega upravičeno trditi vsaj to, da lahko skušamo vsebino duševnih stanj opredeliti s pomočjo propozicij.

Od tod lahko stopimo k naslednjemu vprašanju, namreč k vprašanju po povezavi med propozicijsko opredelitvijo duševnih stanj ter med internalistično interpretacijo.

Obstajajo namreč neki razlogi, na podlagi katerih lahko sklepamo, da prav na podlagi propozicionalne interpretacije duševnih stanj slednja moramo predpostaviti kot interna, notranja stanja.

Predpostavka takega sklepanja je, da se internalistična interpretacija navezuje na propozicionalno razlago duševnih stanj, ker propozicije niso bitnosti, ki bi bile, ali pa vsaj, ki bi prvotno, glede na svojo primarno vlogo, bile usmerjene na zunanji svet. Takšno sklepanje bi lahko podkrepili z nekaterimi razlogi. Propozicionalna vsebina /TRAVA JE ZELEN/, bi dejali, se običajno zares sproži v individu, ko ta v zunanosti zaznava zeleno travo. Vendar pa:

a) Vsebinska ni usmerjena le na eno situacijo, ko je trava zelena, ampak na več situacij - zato je vsebina abstraktna ter potemtakem notranja.

Temu bi bilo mogoče odvrniti takole: Vsebinska je res abstraktna, v tem smislu, da je lahko usmerjena na več situacij. Vsebinsko tudi uporabljamo za to, da se usmeri na več primerkov situacij. Zato ima, tipično, povezavo z zunanjimi situacijami, ko je denimo trava zelena. Poleg tega: dejali smo, da je vsebinska notranja - na temelju tega, ker smo prej zatrdili, da je abstraktna. Vendar se zdi potrebno opozoriti, da abstraktnost kot taka še nima nujno za svojo posledico notranjosti. Če je nek X abstrakten, ima lahko ta X še vedno niz konkretnih uporab na posamičnih primerih. Zato ta X ni nujno omejen zgolj na notranjost.

b) Na travo lahko mislim tudi, ko trave sploh ni v okolici - od tod lahko sklepamo, da je propozicija abstraktna, notranja individu, da je zgolj v njegovi glavi.

Ugovor je podoben. Res lahko prevzamemo stališče, da je propozicija abstraktna, vendar zato še ni potrebno trditi, da bi nujno morala biti docela zajeta v notranjosti individua, oziroma da moramo upoštevati le notranjost organizma, ko jo razlagamo.

c) Imamo tudi propozicijo o Dedku Mrazu - torej imamo opraviti z nečim, kar je odvisno zgolj od moje duševnosti, in je potemtakem propozicija nujno zgolj internalistična.

Odgovor bi bil lahko takšen: Dedka Mraza morda res ni, vendar pa obstajajo mnoge vzročne povezave med primerki Dedka Mraza, ki predstavljajo to mitološko osebnost, ter med mojim pojmom o Dedku Mrazu, ki ga lahko zasledimo v propoziciji. Primer lahko celo zaostriamo z uvedbo okroglega kvadrata. Tudi v tem primeru obstaja vzročna povezava med okroglostjo ter med predmetnostjo, zopet med pojmom okroglega kvadrata in med propozicijo, v kateri lahko ta nastopa. Tako Dedek Mraz ali okrogli kvadrat vendarle nista odvisna zgolj od moje duševnosti. Od tod pa nadalje prav tako ne sledi, da bi morala propozicija biti zgolj internalistična.

Navedel sem torej nekaj razlogov, kako bi lahko duševna stanja predstavili zgolj kot notranja stanja, tako da bi izhajali od propozicionalne opredelitve duševnih stanj. Dodal pa sem še nekaj pomislekov.

Povedal se že nekaj o tem, kako je dvom v obstoj duševnih stanj povezan tudi s skeptikom. Internalist dvomi v povezavo duševnih stanj z realnostjo, ki je zunanja organizmu. Kot sem dejal, ga pretežno ali zgolj zanima tisto, kar se dogaja v notranjosti organizma.

Znan je argument, ki ga uporabljajo za podporo stališču internalizma. To je kartezijansko utemeljeno opažanje, ki trdi, da ni bistvene razlike v opredelitvi duševnih stanj dvojčkov, od katerih eden tvori duševno stanje na podlagi dejstva, da nož vidi, drugi pa na podlagi dejstva, da nož halucinira.

Ker so stanja obeh dvojčkov ista, poteka naprej sklepanje, niso odvisna od zunanjega sveta.

Takšno bi bilo sklepanje glede na internalizem. Obstaja pa določena vzporednica s skepticizmom. Gre za znani argument možgan v kadi, za skeptični kartezijanski argument, na podlagi katerega sklepamo najprej, da ne poznamo razlike med notranjimi in zunanjimi stanji ter da, če je tako, lahko sklepamo na prednost notranjih stanj.

Skeptik v temelju trdi, da nečesa ne moremo vedeti. Lahko da trdi, da ne vemo ničesar (skrajni skepticizem), da ne moremo nekaj vedeti glede določenega področja, ali pa da ne moremo vedeti določene propozicije.

Pogoje vednosti klasično opredelimo kot

$$\text{Vap} = \text{def } p \ \& \ \text{Pap} \ \& \ \text{Uap},$$

pri čemer je V operator vednosti, P operator prepričanja, U operator upravičenosti, p je propozicija, a pa je indeks, ki označuje individua. Zgornjo formulo preberemo "Oseba a ve da p če je p resnično, je a prepričana v p in če je a upravičeno prepričana, da p". Resničnost propozicije tod pomeni, da obstaja nekakšen stik, oziroma vsaj reničnostna korelacija s svetom.

Argument možgan v kadi pa poteka takole:

Hipoteza je, da izkustvo osebe a ni izkustvo možgan v kadi. (Možgani v kadi so ista oseba kot a, le da ne gre za osebo, ampak za možgane, ki jim nori supernevroznanstvenik dovaja dražljaje, tako da ima oseba a natanko tako izkustvo, kot da ne bi bila možgan v kadi s fiziološko hranljivo raztopino, v bistvu pa to je.). Če "biti možgan v kadi" okrajšamo z MK, imamo

$$a_{\text{izkustvo}} \neq \text{MK}$$

Pri tem pa oseba a ve, da ima določeno izkustvo:

$$V_a \ a_{\text{izkustvo}}$$

Vendar, to izkustvo osebe a, da ni možgan v kadi, je prav takšno kot njeno izkustvo, da je možgan v kadi (v obeh primeri ima oseba identične čutne vtise):

$$a_{\text{izkustvo}} \text{ MK} = a_{\text{izkustvo}} \neg \text{MK}$$

To je razumljivo, saj smo dejali, da nori znanstvenik predvaja osebi a prav takšen film zaznavanj ter ostalih izkustvenih stanj, kakršnega bi oseba imela, če ni bi bila možgan v kadi s hranljivo fiziološko raztopino

Od tod pa lahko sklepamo, da oseba a nima nikakršnega načina, na podlagi katerega bi lahko vedela, ali je njeno izkustvo možgan v kadi, oziroma, ali njeno izkustvo ni izkustvo možgan v kadi:

$$\therefore \neg V_a \text{ če } (a_{\text{izkustvo}} \text{ MK} \vee a_{\text{izkustvo}} \neg \text{MK})$$

Skratka, tudi če predpostavimo hipotezo, da oseba a ima izkustvo, da ni možgan v kadi

$$a_{\text{izkustvo}} \neq \text{MK}$$

in če velja zgornji vmesni sklep

$$\neg \forall a \text{ če } (a_{\text{izkustvo}} \text{ MK} \vee a_{\text{izkustvo}} \neg \text{MK})$$

od tod sledi, da ne ve ali je možgan v kadi ali da to ni:

$$\therefore \neg \forall a \text{ če } (a = \text{MK} \vee a \neq \text{MK})$$

To je skeptični sklep glede vednosti osebe, če je možgan v kadi.

Vendar pa lahko oseba ve poljubno propozicijo p.

In če $\forall a$ potem $\forall a (a \neq \text{MK})$.

Sedaj okrajšajmo $(a \neq \text{MK})$ s q.

Torej $\forall a (p \rightarrow q)$.

Bistven pri tem je q, na katerem argument gradi.

Vpeljimo sedaj načelo zaprtja vednosti (ZV), glede na katerega je vednost osebe a zaprta pod implikacijo:

$$\text{NZ}^*: [\forall a \wedge \forall a (p \rightarrow q)] \rightarrow \forall a q$$

Uvedimo naslednjo interpretacijo:

p = a sedi in posluša predavanje

q = a ni možgan v kadi

Tedaj načelo zaprtja vednosti trdi, da a ve, da sedi in posluša predavanje. Poleg tega pa a tudi ve, da, če posluša predavanje, potem ni možgan v kadi. Od tod pa a ve tudi, da ni možgan v kadi.

Po modus tollens $[(p \rightarrow q, \neg q) \rightarrow \neg p]$ dobimo

$$[\neg \forall a q \wedge \forall a (p \rightarrow q)] \rightarrow \neg \forall a p,$$

torej če a ve, da je možgan v kadi, in če a ve, da iz tega, da posluša predavanje sledi, da ni možgan v kadi, potem iz tega sledi, da ne ve ali sedi in posluša predavanje. Torej, velja skepticizem za poljubni stavek če prevzamemo načelo zaprtja vednosti ter zgornje pogoje. Pri Descartesu je bila interpretacija za q "a ne sanja".

Lahko se vprašamo, ali je skepticizem, kakršnega smo navedli, obenem kar neposredno dokazni material za internalizem. Zdi se, da lahko zagovarjamo naslednje stališče:

Skepticizem je skrajna oblika internalizma. To pa zato, ker temelji na stališču, da so naša duševna stanja dostopna le naši notranjosti. To pa ravno sledi iz načela zaprtja vednosti, ki pravi, da je naša vednost zaprta pod implikacijo.

Descartes je internalist, saj ravno na ta način pridobi prepričanje, da so duševna stanja odvisna zgolj od notranjosti poljubne osebe a. Še en filozof internalist bi bil Husserl, saj je znano, da uvaja odmišljanje zunanjih svetnih dejstev v okviru svoje fenomenološke redukcije ali epohé: svetna dejstva zvede na dejstva moje zavesti. Mi bi tu dejali, da gre za dejstva notranjega doživljanja (s čimer se sicer Husserl ne bi strinjal, saj on meni, da dejstva po izvedbi fenomenološke redukcije ne morejo biti psihološka).

Pred nekaj časa je podobno internalistično stališče vpeljal Fodor s svojo tezo metodološkega solipsizma. Ravno ta je trdila, da morajo psihološko razlago zanimati zgolj notranja stanja organizma, ne pa tisto, kar se nahaja v zunanosti organizma. Skušam pokazati, kako takšno stališče ni združljivo s samo opredelitvijo duševnih stanj kot takšnih stanj organizma, ki bi bila specifično porazlikovana od drugih stanj organizma.

Internalizem je še posebej privlačen zato, ker lahko v njegovem okviru razlagamo duševna stanja z modelom računalniške inteligence, oziroma s pomočjo računalniške metafore. Pretežna večina standardnih modelov računalniške inteligence pa je pozorna zgolj na notranje operacije sistema, kot denimo na različne sintaktične in druge funkcionalno uvedene povezave, ne pa na njihovo razmerje z zunanjo realnostjo. (Sam mislim, da je takšna oblika metafore zastarela, in dejansko so jo že zamenjali modeli paralelno distribuiranih procesov, s katerimi je mogoče nelinearno modelirati duševno realnost individua, pa tudi še druga področja. Menim, da je pravzaprav linearna računalniška metafora na dolgo progo prav gotovo zgrešena, saj mora modeliranje duševnih stanj upoštevati končno še dejanskost. Torej bi bila v tem smislu bolj primerna za modeliranje duševnih stanj robotska metafora.)

Doslej sem skušal dati nekaj uvodnih pojasnil o internalizmu. Seveda pa le-tega ne moremo dojeti, če ga ne dojamemo v opoziciji z njegovim nasprotjem, z eksternalizmom. Tukaj je poskus njegove definicije:

Eksternalizem = def Razlaga duševnih stanj (pretežno ali docela) s pomočjo tega, kar se dogaja zunaj organizma.

Glede na pravkaršnji predlog moramo na nek način vključiti v razlago duševnih stanj zunanjo realnost.

Sam mislim, da je eksternalizem ustrezen nauk za interpretacijo duševnih stanj. Da bi pokazal, čemu je ustrezen, je še najbolje, če se zopet vprašam, kaj so duševna stanja. Kaj izmed naslednjega bi bilo ustrezno za razlago v filozofiji ali psihologiji o tem, kar se dogaja v notranosti organizma? Dejali smo, da imamo na eni strani stanja kot so dihanje, presnova ali krvni obtok. Potem, smo dejali, imamo zopet stanja, kot so različna razpoloženja. In končno imamo stanja organizma, ki imajo vsebino in ki smo jih zato opredelili kot duševna stanja.

Oglejmo si en primer takšnega stanja. Naj bo to prepričanje. Prepričanje ima vsekakor vsebino. Vsebina prepričanja pa je običajno usmerjena na nekaj, kar se nahaja v svetu. Jaz sem prepričan, da /V VRTU JE MAČKA/. Očividno je to moje prepričanje povezano z zunanjo realnostjo, z nečim, kar se dogaja ali obstaja zunaj meja mojega telesa. Podobno velja tudi za druga duševna stanja, kot je denimo želja. Želim si, da bi /PREŽIVEL LEP VEČER/. Tudi tod je moja želja, kot duševno stanje, z določeno vsebino, odvisna od možnega stanja v svetu. Lahko, da se ta želja udejani ali pa tudi ne, vendar pa je na vsak način odvisna od zunanjega sveta.

Naj sedaj navedem še argument, ki zagovarja eksternalistično interpretacijo duševnih stanj:

Razred organizmovih stanj, ki jim pravimo najbolj

po pravici duševna stanja, ima vsebino.

Stanja z vsebino so tipično usmerjena na zunanji svet.

∴ Duševna stanja moramo razložiti z dejstvi iz zunanjega sveta, oziroma iz okolice organizma.

O prvi premisi je bilo povedanega že dovolj. Seveda nam je pri tem ostal še nemajhen popravek opredelitve termina "vsebina". Trenutno smo jo opredelili kot propozicionalno vsebino, pri tem pa smo propozicijo navedli kot abstraktno bitnost. Tega posebnega in težkega vprašanja se tod ne nameravam še posebej lotevati, razen pripomb, ki bodo še nujne.

Druga premisa pravi, da so stanja z vsebino tipično usmerjena na zunanji svet. To se mi zdi razumljiva trditev. Vsebina namreč ni usmerjena na organizmovno notranjost. Tudi če tedaj, ko mislim, da /V VRTU JE MAČKA/, predpostavim, da je moja misel identična z nevrofiziološkim, in končno s fizikalnim stanjem, ne morem reči, da je vsebina usmerjena na nevrofiziološko podlago. Mislim le, da fizikalno podlago uporabljamo za usmeritev na zunanjo vsebino.

Sedaj lahko pogledamo še opredelitvi močnega in šibkega eksternalizma, ki izhajata iz zgornje definicije, ko teče beseda o tem, da razlagamo duševna stanja pretežno ali docela z nečim, kar se nahaja zunaj organizma.

Močni eksternalizem = def Za razlago duševnih stanj so odgovorne le zadeve v zunanjem svetu.

Takšen močni eksternalizem bi le težko zagovarjali, saj je jasno, da zadeve v svetu izven meja organizma niso nič specifičnega, na podlagi česar bi lahko opredelili duševna stanja. Jasno je, da duševnih stanj ne moremo opredeliti zgolj z zunanjimi dogodki. Kajti v tem primeru ne bi obstajala nikakršna razlika med razlago duševnih stanj ter med razlago kakršnegakoli drugega fizikalno razložljivega dejstva. Zopet pa bi lahko pravkar zatrjenemu ugovarjali, češ da smo na tih način predpostavili nematerialistično specifičnost duševnega, nekakšen dualizem. Zato, bi se nadaljeval ugovor, velja razmisliti o možnosti šibkega eksternalizma. Sedaj pa navedimo:

Šibki eksternalizem = def Za razlago duševnih stanj niso odgovorne le zadeve v zunanjem svetu, ampak v večji ali manjši meri tudi zadeve v organizmu.

Takšna opredelitev eksternalizma se zdi primernejša, saj dopušča tudi vključitev dogajanj znotraj organizma v opredelitev duševnih stanj. Kot je takšno stališče že primerno, kot se zdi na prvi pogled, saj notranjost organizma vsekakor ima svojo vlogo pri duševnih stanjih (sicer bi lahko imela duševna stanja kamen ali telefon), pa imamo zopet nevarnost, da bi se zbrisala meja med internalizmom ter eksternalizmom. Mogoč je torej ugovor: kako se takšen eksternalizem sploh razlikuje od internalizma? Zopet lahko odgovorimo, da je bistven pri opredelitvi eksternalizma poudarek, ki ga odmerimo zunanjim dejavnikom, da pa je udeleženos notranjosti pri tem trivialna.

Sedaj, ko smo pregledali nekaj problematike v zvezi s temeljnimi pojmi, kakršni v njej nastopajo, se lahko vrnemo k prvi premisi ter iz nje izluščimo še neke druge poudarke. Premisa v bistvu trdi naslednje:

a) Vsaka razlaga duševne realnosti individuov mora biti bodisi internalistična ali eksternalistična. Zatorej *ni* drugih možnosti (vsaj ne pomembnih).

b) Razlago duševne realnosti moramo začeti na ravni *individua*.

Naj sedaj po vrsti navedem pripombe k prvi ter k drugi tezi:

ad a)

Razlika med internalizmom ter eksternalizmom ima globoke korenine tako v tradiciji filozofije, kot tudi v tradiciji znanosti. Morda bi kdo mislil, da je opozicija internalizem/eksternalizem v filozofiji omejena zgolj na obdobje, ki se je začelo z Descartesom, saj je ravno Kartezij uvedel temelje individualizma. Vendar bi bilo takšno mnenje zgrešeno. Za dokaz zadošča že, če se spomnimo na izrazito internalistično ali zopet eksternalistično razvrščanje filozofskih nazorov glede bitnosti, kakršne so propozicije. Seveda je teza nominalizma in realizma (naukov, da so pojmi zgolj načini govora ali pa zopet, da realno bivajo) ontološka. Vendar pa se moramo spomniti, da na primer Akvinec opredeli duševne funkcije z zunanjimi predmeti. Ko govorim o eksternalizmu, mislim glede takšnih tez o opredelitvi duševnosti ali duševnih stanj. Takšne teze pa so bile prisotne že ves čas in taksonomija njihovega razlikovanja ne zajema kartezijanskega individualizma. Podobno razdelitev med internalističnimi in eksternalističnimi nazeri lahko opazimo tudi v psihologiji. Vzemimo kot ilustracijo procese videnja. Nekatere psihološke šole menijo, da so za razlago videnja bolj pomembni procesi v organizmu, nekatere pa zopet, da pripada glavna teža procesom ali predmetom izven organizma.

Nekateri raziskovalci, denimo tisti v robotiki, bi lahko oporekali takšnemu razlikovanju ter bi trdili, kako to ni pomembno za njihove načine kategorizacije. Vendar pa sem sam imel priložnost slišati nekega specialista-robotika, ki je dejal: "Zunanji svet nima vloge pri opisu robotskega vida." Iz te njegove izjave ni težko razbrati, da imamo opravka z internalistom.

Teza zgoraj pa trdi ne le, da je razlikovanje internalizem/eksternalizem pogosto, ampak še, da načeloma ne obstajajo druge pomembne možnosti razlikovanj. Da je temu res tako, ni težko spoznati po manjšem premisleku. Vsekakor obstajajo različne klasifikacije duševnih stanj. Vendar pa, če razlagamo duševna stanja nekega individua, potem je nanjpomembnejše, ali se bomo odločili pri tem odmeriti poudarek dogajanjem zunaj ali pa zopet znotraj organizma.

ad b)

Proti trditvi, da mora začeti razlaga duševne realnosti na individualni ravni, bi lahko kdo dejal, da moramo duševno realnost začeti razlagati kar v okviru skupnosti. Če, na primer, prepričanj in želja ne bi začeli razlagati na ravni individuov, bi jih lahko verjetno razlagali na ravni skupnosti, ali pa s pomočjo posplošitev. Pod posplošitvijo tod lahko menimo, da duševne realnosti ne bi razlagali s posamičnimi nastopi duševnih stanj pri individuu, ampak da nas lahko v filozofiji ali psihologiji zanima zgolj nadindividualna razsežnost duševne realnosti, denimo fomalne zakonomerne posplošitve o tipskih stanjih pripričanj, ne pa posamični individualni primerki prepričanj.

Odgovor na pripombo, da moramo začeti preučevati duševna stanja na ravni skupnosti, odpade: kako naj psihološko realnost *začnemo* razlagati s skupnostjo? Vsekakor se zdi primerna ugotovitev, da ni narodove misli, ampak da kvečjemu obstajajo zgolj misli, ki si jih med seboj dele posamezniki v narodu. Skupnost sicer lahko omogoča nastanek misli, oskrbi temelj za nastanek misli. Vendar pa je v tem

primeru njena vloga podobna, kakršno ima pri nastanku misli siceršnje zaznavanje materialnega sveta.

Kaj pa formalne lastnosti duševnih stanj? Vzemimo primer:

Oseba o je prepričana da p

Tukaj smo navedli okvir, ki predstavlja možni začetek formalizacije duševnih stanj. Nekdo lahko trdi, da smo kot filozofi zainteresirani prav za takšne lastnosti tedaj, ko razlagamo prepričanja ter ostala duševanja stanja.

Vendar pa je potrebno opozoriti, da lahko takšne tipske razlage dobimo zgolj na temelju primerkov. Psiholoških raziskav ne začnemo tako, da preučujemo abstraktne oblike teorij kot take. Pa tudi če jih, moramo za to imeti na voljo empirična sredstva. Ta pa dobimo zgolj na individualni ravni.

Druga trditev v argumentu na svoj način pojasnjuje prvo premiso:

V znanosti skuša biti razlaga duševne realnosti internalistična (zdravorazumska pa eksternistična).

Tu se moramo spomniti, kar sem že povedal o strokovnjaku za robotski vid. Kljub temu, da je sam trdil, kako je glede na razliko internalizem/eksternalizem nevtralen, pa iz posledic njegovih stališč ni težko razbrati, kako imamo opraviti s tipično internalističnim zornim kotom. Prav tako je internalističen tudi znani in doslej najbolj izdelani Marrov model videnja. Nasploh je internalizem dokaj pogost pojav tako v psihologiji, kot nasploh v znanosti, ko imamo opraviti z razlago duševne realnosti. Če se vrnemo k našemu primeru vida, gre seveda za stališče, da je razlaga procesiranja vidne informacije pomembna le vkolikor se dogaja v mejah organizma. Podobno pa velja tudi za duševna stanja. Tako ne bi bilo pretirano trditi, da nas v znanosti skoraj praviloma zanimajo zgolj notranji mehanizmi človeškega duha. To pa je razumljivo zavrlo že znanega dejstva, ker je eden izmed bistvenih modelov duševnosti dandanes model umetne inteligence, ki se zanima le za tiste mehanizme preračunavanja, kateri so notranji organizmu. Zdi pa se, da so modeli paralelnega distribuiranega procesiranja (PDP) vendarle pokazali pot v drugo smer. Upati je, da bo prišlo do bolj kompleksnega in morda tudi z dejavnostjo povezanega preučevanja duševne realnosti, tako da bomo same spoznavne mehanizme, ki so notranji organizmu, razlagali s pomočjo zunanjih dejavnikov, kakršne zasledimo pri dejavnosti organizma ter pri drugih z zunanostjo povezanih zornih kotih. Seveda pa velja opozoriti, da obstajajo tudi v znanosti, oziroma v psihologiji drugače zasnovani modeli. Tako je znan ekološki, na zunanost usmerjeni model videnja, kakršnega je predlagal Gibson.

Vendar pa je mogoče ugotoviti, da so znanstvene razlage duševne realnosti zasnovane pretežno internalistično. Iz zgornje trditve izhaja, da se to zdravi razum znajde na drugem polu. Prav nikakršne težave nimamo, če zdravorazumsko zatrdimo, kako je zunanja realnost pomembna za razlago duševnih stanj. Zdravorazumska psihologija se glede tega ne moti. Težava pa je v nekonsistentnosti stališč zdravega razuma. Človek na ulici je namreč brez težav tudi spontani internalist - ko ti na primer razlaga o svojih najglobljih osebnih in zatorej notranjih čustvih.

Mar iz zgornje razprave izhaja, da trdim

Kje le naj bo zakoreninjen internalizem, če ne v individuu? Vendar pa ne bi želel trditi, da je individualistično nujno internalistično. Pravim le to, da moramo svojo razlago duševnega začeti na ravni individua. Vendar pa to še ne izključuje, da bi bila razlaga ekternalistična. Ko razlagamo duševno stanje individua, denimo njegovo misel, da /TRAVA JE ZELENA/, moramo po moje najprej upoštevati tipsko trditev, da je trava zelena, ki je lahko v podlago različnim situacijam, kjer najdemo zeleno travo. Tipski trditvi pa morajo biti v podlago primerki stanj, ko je trava zelena. Pri tem pa so ti primerki nekaj glede na duševnost zunanjega.

V drugi premisi pa bom skušal bolj podrobno zagovarjati združljivost individualizma ter ekternalizma.

Pr. 2:

Internalistična razlaga duševne realnosti je krožna (posameznikova stanja razlagamo z nečim kar opredeljuje samega posameznika).

To trditev velja skrbno pretehtati. In sicer tako, da se zopet vrnemo na začetek.

Kaj pravzaprav razlagamo? Duševno realnost. Duševna realnost vsekakor obstaja znotraj individuov.

Vendar, če ves čas, ko razlagamo duševno realnost, ostanemo znotraj organizma, tako pravzaprav vseskozi ne izstopimo iz individua.

Če pa je tako, tedaj razlagamo nekaj organizmu notranjega s pomočjo nečesa, kar je spet notranje organizmu. To pa je slab začetek kakršnekoli razlage.

Nekdo bi lahko pripomnil, da prav lahko razložimo določena dogajanja v mojem organizmu (da se slabo počutim) z drugimi dogajanjmi znotraj mojega organizma (imam težave s prebavo).

Vendar to ne velja za razlago duševne realnosti.

Kajti v filozofski razlagi duševne realnosti iščemo zadeve, na katere je ta realnost usmerjena. Če naj razložim svojo misel o mački, ni dovolj, da se sklicujem zgolj na notranji mehanizem v mojem organizmu, ki omogoči, da se ta misel pojavi, denimo na določeno vzbujenje nevronov in sinaps, ki se pojavijo ob moji misli na mačko, ter obenem tvorijo nujno materialno podlago za to, da se misel sploh lahko pojavi (če bi imel glavo brez možgan, je kaj malo verjetno, da bi lahko mislil na mačko). Takšen mehanizem tvori nujni pogoj za razlago misli, ne pa tudi zadostnega pogoja.

To kaže, da je internalistična razlaga krožna. Od tod lahko izvedemo sklep, do katerega smo obljubili priti že na začetku:

Potrebujemo ekternalistično razlago duševne realnosti.

Ta trditev temelji na dejstvu, da internalizem ne more na zanimiv način razložiti duševne realnosti. To pa zlasti zato, ker duševno realnost individua tipično razložimo, njegova duševna stanja pa tipično individuiramo s pomočjo predmetov. Moja misel o mački in moja misel o žabi se tipično razlikujeta in ju lahko tipično individuiramo zavoljo in s pomočjo dejstva, da prva meri na mačko, druga pa na žabo.

Kolikor imajo predmeti pri individuaciji duševnih stanj bistveno vlogo, je to zagotovo v nasprotju z internalizmom. To pa terja svoj lastni argument.

V naslednjih vrsticah bom torej skušal zagovarjati stališče, da mora ekstenalistična razlaga duševne realnosti posameznika nujno poudariti pomen predmetov v njegovem okolju. Začel bom z ugotovitvijo o pomembnosti *predmetov* v organizmovem okolju za *individuacijo duševnih stanj*.

Trdil bom, da mora razlaga duševnih stanj individua poudariti pomembnost predmetov v okolju individua. Začnem s premiso:

Tipično so za kvaliteto posameznikovih duševnih stanj odgovorni predmeti.

Če mislim na mačko, je ta zatorej po tem naziranju odgovorna za kvaliteto moje misli. Kaj pa dobrota? Obstajajo jezikovni mehanizmi, ki dobroto postavljajo v isto vrsto z mačko. Ko torej abstraktna realnost sodeluje v vsebini duševnih stanj, to stori tako, da se ravna po modelu predmetov. Mačke nimam v glavi, pač pa je odgovorna za vsebino in za kvaliteto vsebine duševnega stanja. Prav tako ne mislim zgolj na predmete, pač pa nanje mislim v tipičnih primerih.

Za potrditev pravkar zapisanega obstajajo *evolucijski*, razvojni razlogi: Naše duševno življenje enostavno mora imeti določeno vlogo v našem okolju ter se vklapljati v širšo shemo dejavnosti in obnašanja organizma. Predmeti pa so pomembni za naše preživetje v okolju. Tako ni naključje, da je naša duševnost, njena vsebina, tipično usmerjena na predmete.

Predmeti so odgovorni za kvaliteto naših duševnih stanj, ker ni vseeno, ali mislimo na mačko, ali pa na severnega medveda.

Naj sedaj navedem drugo premiso, katere namen je podkrepi zgornja razmišljanja:

Individuacija duševnih stanj poteka čez zunanje predmete (de re).

Če razlikujemo duševna stanja med seboj - če želimo vedeti, kaj razlikuje mojo misel M1 od moje misli M2 - so za to tipično odgovorni predmeti. Kajti moje z mačko povezano prepričanje je različno od mojega s severnim medvedom povezanega prepričanja.

Kaj pa porazlikovanje mojih prepričanj o severnem medvedu - prepričanje, da je lep, od prepričanja, da rad je ribe? To so razlike, ki se dogajajo s predmetom, s severnim medvedom. Vsaj v mojih mislih. Podobno pa je tudi z abstraktnimi bitnostmi, kot je denimo dobrota. Tej pripada v moji duševnosti podobna funkcionalna vloga, kot jo imajo sicer srednjerazsežni predmeti.

Premisa pravzaprav trdi, da lahko predmete *individuiramo* s pomočjo zunanjih predmetov. Če so predmeti, kot je denimo mačka, odgovorni za naša duševna stanja, potem je verjetno, da tudi sama duševna stanja individuiramo na njihovi podlagi. Duševna stanja torej moramo prvotno individuirati de re, z njihovo usmerjenostjo na predmete, ne pa z njihovo usmerjenostjo na tisto, kar pravimo o predmetih (de dicto). Misli, želje in prepričanja so tedaj, ko so usmerjena na svoje vsebine, prvotno usmerjene na svoje predmete (ki se nahajajo v teh vsebinah), ter jih s pomočjo te relacije lahko tudi med seboj porazlikujemo. Težko je misliti, da bi obstajala še kakšna druga relacija, ki bi temeljno pripomogla k njihovi individuaciji. Od tod pa sledi sklep:

Razlaga (posameznikove) duševne realnosti v odvisnosti od zunanosti (ekstenalistično), oprimerjanje duševnih stanj, mora poudariti pomen predmetov v posameznikovem okolju.

V zgornjih vrsticah sem skušal pokazati pomembnost zunanjih dejavnikov, zlasti predmetov, za pojasnitev duševnih stanj. To trditev lahko sedaj podkrepim s skico

argumenta za dokaz nezadostnosti pojasnitve materialne baze duševnih stanj za pojasnitev duševnih stanj.

1. Nekateri mislijo, da lahko pojasniš duševna stanja tako, da pojasniš materialna stanja, ki jih omogočajo.

Če ima neka oseba duševno stanje DS, potem mislijo, da je dovolj, če navedemo materialno stanje MS, ki je v podlagi DS.

2. To pa ne more veljati. Kajti materialno stanje MS (denimo nevrofiziološka nevrnska vezja) je res *nujna* podlaga za obstoj duševnega stanja DS. *Ni* pa *zadostna* podlaga.

Ko imam misel o konju, je res nujni pogoj, če naj imam to misel, da obstajajo določene materialne podlage za realizacijo te misli (nevronska vezja).

Nekdo bi lahko dejal, da misel ni realizirana v materialnih podlagah. To bi bil dualist, ki bi moral pristati na posebne vrste substanco, kakršna je res cogitans. Celo tak dualist pa bi moral priznati, da je res cogitans vezana na materialno substanco, če ne drugače, naključno (kajti misli o konju ne morem imeti, če mi nekdo odstrani možgane). Če pa imam možgane, pa to še ni dovolj, da bi imel misel o konju.

Zdi se, da je vzročna odvisnost enega od drugega (misli o konju od možgan) pogoj za razlago enega po drugem.

Vendar pa, kot rečeno. Če že imam možgane in če razložim njihovo strukturo, to samo po sebi še ne more razložiti, zakaj imam neko posamično misel.

Sedaj ne bo težko navesti *zadostnega* pogoja, da imam misel.

Bistveno je, da vidimo, kako je misel o konju misel prav zato, ker meri na konja.

Ko imam misel, uporabljam materialno podlago možgan zato, da mislim na konja, vendar pa ne mislim na konja zavoljo te materialne podlage, niti ne mislim na materialno podlago, na svoje nevrone, ki realizirajo misel o konju, tedaj ko mislim na konja.

Kaj bi bil potlej zadostni pogoj, da mislim na konja? Ni treba še posebej ugotavljati: obstoj konja. Vsaj v tipičnem primeru. Netipične primere, ko denimo mislim na Pegaza, lahko pojasnimo s pomočjo tipičnih primerov.

Tipične primere pa opredelimo s tistim, kar je pomembno za nas kot organizem. Za nas kot organizem pa so v okolju pomembni predmeti. Ko na nekaj mislimo, skušamo praviloma misliti na predmete, oziroma na nekaj, kar ima v okolju za nas podoben pomen, kakršnega imajo predmeti (hrana, boj in razmnoževanje, preživetno najpomembnejše usmeritve organizma, so povezane s predmeti).

Zato tudi tedaj, ko imamo opravka z abstraktnimi bitnostmi, skušamo nanje misliti po vzoru predmetov, ki so za nas pomembni v našem okolju.

Temeljne izkušnje, ki jih imamo s svetom predmetov v našem okolju, so prej povezane z *zaznavanjem* kot pa z *mislijo*. Prvotna so torej *zaznavna* *spoznavna* stanja. Kot organizem v okolju moram najprej zaznavno prepoznati predmete, da bi uspel preživeti. Šele na tej podlagi lahko pozneje na predmete, če je potrebno, tudi mislim. Vendar pa lahko zgodbo povem še na en način. Na predmete mislim v funkciji zaznavanja. Moj zaznavni aparat ima namreč dobrega zaveznika v mišljenju. To pa pomeni, da je tudi naša misel tipično nastala kot reakcija na okolje organizma.

Obstajajo pa še druga duševna stanja, takšna, ki niso iste vrste kot misli. O njih smo govorili bolj na začetku, ko smo opredeljevali duševna stanja. Tam smo jih navedli kot stanja organizma, ki sicer niso duševna stanja, so pa dovolj blizu le-tem. Na tak način pa

so to vendarle duševna stanja. Tako lahko pogledamo občutja. Počutim se neprijetno, dolgčas mi je, vesel sem. To so stanja, ki jim torej ne moremo po pravici reči duševna stanja. Tudi ne čustvena stanja. Pri opredelitvi duševnega stanja je za nas pomembno, da se to stanje na nekaj usmeri.

Usmerjenost stanja na nekaj, njegova intencionalnost, organizmovu stanje tudi opredeli kot duševno stanje. In na tako intencionalno stanje skušamo misliti, ko govorimo o duševnem stanju.

Če razmišljamo še nadalje, kmalu vidimo, kaj je pravzaprav pomembno pri nastopu takega stanja.

Pomembna je relacija z zunanjim predmetom, na katerega je tipično usmerjen organizem, ki ima duševno stanje.

Tod nam je tudi iskati odgovor na vprašanje, kateri je *zadostni* pogoj za to, da je neko stanje lahko duševno stanje, ter da ga lahko kot takega tudi pojasnimo.

Zadostni pogoj za to je usmerjenost na predmet.

Nekdo bi lahko rekel, da so materialna stanja organizma vendarle tudi *zadostni* pogoj za opredelitev duševnih stanj. Kajti, bi dejal, vsekakor ne moremo imeti v glavi konja, ko mislimo na konja, pa tudi korespondenčne podobe konja tam ni najti. To pa pomeni, da je usmerjenost na konja vendarle proizvod moje možganske materialne baze, kajti kje naj jo sicer iščem?

Takšnega ugovora pa ni težko ovreči. To še vedno v najboljšem primeru ne bi pomenilo nič drugega, kot da nam materialna baza oskrbuje možnost za to, da pridobimo misel o konju, skratka, da omogoča podlago za misel.

Zato je jasno, da mora pri organizmovi misli sodelovati še nekaj razen materialne, nevrofiziološke baze, kar omogoča, da imamo misel.

Premislek pokaže, da je to v tipičnem primeru zopet lahko zgolj predmet.

Zato je, vsaj v tipičnem primeru, *zadostni* pogoj za obstoj duševnih stanj, pa tudi za njihovo razlago, obstoj predmeta.

Že na začetku sem dejal, kako je instrumentalizem eden izmed načinov, da rečemo, kako notranja (duševna) stanja niso odvisna od zunanjih stanj (denimo od predmetov). Instrumentalizem trdi, da notranja stanja kot taka ne obstajajo, temveč da jih mi zgolj pripisujemo.

Nasprotje lahko postavimo takole:

1. Bodisi da imajo pristna notranja stanja, ki so lastna zgolj človeku, nenaravni pomen, in v tem primeru niso del naravnega reda;

2. ali pa so duševna stanja del naravnega reda. V tem primeru pa imamo položaj, da ne morejo biti neposredno odvisna od zunanjih predmetov, ker bi imeli tedaj težave s tem, kako naj pojasnimo možnost zmote.

Če namreč vidim kravo, pa mislim, da je to konj, moje stanje ni neposredno vzročno vezano na kravo, ampak na disjunkcijo (krava v konj v...v X). Če pa je tako, moje notranje stanje ne more biti vezano na zunanjo.

Argument pod to drugo točko lahko nadaljujemo:

Duševna notranja stanja imajo funkcionalno vlogo. To vlogo so dobila v poteku razvojnega procesa. Mati Narava nas je oskrbela s stanji, katerih funkcije se lahko spreminjajo: sedaj opravljajo to, potem pa zopet nekaj drugega. Zato notranja stanja nimajo sebi lastnega pomena. Poleg tega pa tudi nimajo pomena, ki bi bil zavezan zunanosti.

Ravno zato so ta stanja funkcionalna. Ker so funkcionalna, so notranja, in zato rej nimajo nikakršnega stika z zunanjo predmetnostjo.

Predpostavka in sklep argumenta je torej, da v nobenem primeru pri duševnih stanjih ne moremo imeti opravka z zunanostjo.

Ta predpostavka pa je čudna, če se ozremo na tisto, kar pravzaprav kritizira: pristno intencionalnost, stališče, da imajo notranja stanja misel že kar sama po sebi.

Kritika pa bi tod lahko trdila, da je napaden internalizem, teza, po kateri so notranja stanja neodvisna od zunanjih. Napaden je s pomočjo funkcionalizma.

Pri tem se funkcionalistična teza navezuje na razvojno, evolucijsko zgodbo.

Napad je mogoč na tej točki: Evolucijska, razvojna zgodba, izhaja od prilaganja organizma okolju.

Za organizem so v okolju najbolj pomembni predmeti.

Zato morajo tudi notranja stanja organizma imeti svojo vlogo, zlasti v reakciji organizma na predmete.

Ugovor bi se lahko glasil, da zadošča funkcionalna vloga: reakcija na predmet X v Y v Z v...v N, torej na disjunkcijo zunanjih stanj.

Vendar pogledajmo. Na eni strani nikakor ni mogoče zanikati, da bi notranja stanja nastala na podlagi reakcije na zunanja stanja, v tipičnem primeru kot reakcija na predmete (ker so-ti najbolj pomembni v okolju organizma, kakršen je naš).

Obenem pa morajo notranja stanja tudi reagirati na predmete, ko so organizmu že enkrat na razpolago.

Zato lahko glede na evolucijsko predpostavko rečemo, da je njihova *običajna* naloga reakcija na zunanje predmete.

Od tod pa sledi, da je funkcionalizem-instrumentalizem zgolj napihnil eno stran, možnost zmote.

Zmota nam ravno pomaga aspektualno, iz zornih kotov, lažje zajeti zunanje predmete.

To samo pomeni, da ima organizem vgrajeno funkcijo zornega kota, ki mu pomaga usmeriti pozornost na zunanje predmete.

Če pa je tako, potem sta tako teza o pristnosti notranjih stanj (teza, da so notranja stanja neodvisna od zunanosti organizma usmerjena na nek pomen) ter teza instrumentalizma-funkcionalizma (da se lahko notranje stanje poljubno odzove na zunanjo predmetnost) v zmoti.

Moja teza bi trdila, da so lahko notranja stanja nastala le na podlagi usmerjenosti na zunanje predmete (v tipičnem primeru).

Notranja stanja tudi pomagajo organizmu, da se usmerja (da usmerja svojo pozornost) na zunanje predmete.

Vkolikor obstaja v organizmu možnost zmote v zaznavanju ali prepričanju, ima po razvojni, evolucijski hipotezi tudi ta zmota svojo prav določeno vlogo, in sicer, da pomaga usmeriti vzročno pozornost notranjih stanj na zunanji predmetni svet. (V tipičnem primeru je pozornost usmerjena na predmete, po modelu predmetov pa potem organizem zaznava procese ali univerzaliije.)

Če je res tako, potem lahko dokažemo, da so notranja stanja odvisna od zunanjih stanj (torej v tipičnem primeru od predmetov).

Argument, ki bi bil potreben za dokaz le-tega, bi moral zajeti razliko med prvotnimi, zaznavanju zavezanimi, ter med izvedenimi, sintaktično opredeljenimi stanji organizma.

Semiotika: od "znaka" k "operacijam"

JANEZ JUSTIN

Sodobne semiotične teorije se le redko sklicujejo na filozofske izvore. Vendar ti izvori skoraj nikoli niso povsem zakriti. Stoiki, Platon, Aristotel, Tomaž Akvinski, Boetius, Očam, Locke, Leibniz, Lambert, Humboldt, Bolzano, Husserl, Peirce sodijo v zgodovino semiotike. Sam termin "semiotika" pa ni bil pogosto uporabljen, uporabljali so ga le Locke, Lambert, Husserl in Peirce.

Pojem znaka se je pojavljal v obeh tradicionalnih smereh filozofskega razpravljanja o govorici, tako v racionalistični kot v empiristični smeri. V prvi je znak sintaktična prvina deduktivnega "kalkula" (Leibnizov "calculus"), v drugi je sestavina induktivnih procesov, v katerih nastajajo "pomeni" (Locke). Vloga semiotične problematike se je povečala v času nastajanja fenomenologije. Poljski filozof J.-M. Hoene Wronski, ki je preučeval "zmožnost označevanja" (*facultas signatrix*), in B. Bolzano, ki je prevzel Lockov in Lambertov koncept semiotike, sta utrla pot Husserlovi zgodnji "logiki znakov" (glej delo *Zur Logik der Zeichen - Semiotik* tega avtorja). Njegove logične raziskave so po mnenju mnogih avtorjev vplivale na nastanek strukturalnega jezikoslovja, ki je neposreden uvod v sodobno semiotiko (gl. Jakobson, 1979, str. 7).

V sodobni semiotiki ločimo dve glavni razvojni smeri. Prva nadaljuje razvojno črto Locke-Peirce-Morris, najpogosteje pa jo opisujejo kot "anglofonsko" ali celo "ameriško semiotiko". Drugo smer bomo poimenovali "evropska strukturalna semiotika". Osrednja sestavina tega poimenovanja, izraz "strukturalna", je povsem nevtralna v razmerju do filozofsko-ontoloških vprašanj, ki jih odpira izraz "strukturalistična semiotika"; slednji se prilega le eni od izpeljav "strukturalne" smeri in zaradi svojih ontoloških implikacij nikakor ne ustreza spoznavni zasnovi semiotične šole, s katero se bomo tu največ ukvarjali.

Sodobna ameriška semiotika je prevzela od svojih predhodnikov (Locka, Peirca, Morrisa) zamisel dinamične *triade* "znak - misel - objekt". Ne ukvarja se le z "znaki", se pravi, s semiotičnimi "entitetami" v ožjem pomenu besede, temveč tudi s psihološkimi (največkrat behaviorističnimi) in "objektnimi" (največkrat ontološkimi) vrednostmi. Druga posebnost te usmeritve je v dejstvu, da njeni avtorji ožji semiotični "sektor" le redno konceptualizirajo kot "sistem znakov", kar je bilo nekaj desetletij značilno za evropsko strukturalno semiotiko; izvora "pomenov" ne iščejo v imanentnih semiotičnih relacijah, temveč v razmerjih med znaki, psihičnimi akti in objekti. V Peircovi semiotiki so znaki naravne govorice opisani kot "repertoar" in ne kot "sistem". Morrisova dinamična behavioristična različica semiotike ima več skupnega s predstavo o *produkciji* pomenov v psihološki razsežnosti komunikacije kot pa s predstavo o "sistemu znakov",

ki naj bi deloval kot apriorna in prvinska "signifikacijska matrika". Sodobna ameriška semiotika - Ray L. Birdwhistell, W. John Smith, Mary Ritchie Key, predvsem pa njen vodilni avtor Thomas Sebeok - se mnogo bolj ukvarja z neverbalnimi govoricami kot pa z verbalno govorico in njenim "sistemom". Omenjeni avtorji so opredelili nove teoretske predmete, ki terjajo več posebno-znanstvene obravnave kot filozofske refleksije; gre za "kineziko", "proksemiko", parajezikovne pojave, živalske "jezike" itd. Močnejšo zvezo s filozofskimi vprašanji najdemo pri nekaterih starejših avtorjih, ki so delno ali občasno prevzemali "semiotično perspektivo": Susanne Langer, Ernst Cassirer, I. A. Richards itd. Posebno vlogo v razvoju ameriške semiotike ima jezikoslovec Roman Jakobson, ki je najprej deloval v ruskem formalističnem gibanju, potem v praški jezikovni šoli, naposled pa pretežno v Ameriki in je v zadnji fazi povezal ameriško jezikoslovno ter semiotično tradicijo z evropsko strukturalno smerjo, z njenimi vzhodnoevropskimi (formalizem, tartujska šola), srednjeevropskimi (praška šola, poljska logika in fenomenologija) ter zahodnoevropskimi (Saussure, Hjelmslev) izvori.

Evropska strukturalna semiotika je nastala in se razvijala predvsem pod vplivom začetnika strukturalnega jezikoslovja Ferdinanda de Saussura. Njegova ženevska predavanja iz let 1906 - 1911 so bila objavljena leta 1916; izdaja (*Cours de linguistique générale*) je temeljila na zapiskih slušateljev. Delo je vplivalo na nastanek strukturalne semiotike predvsem z definicijo jezika (*la langue*) kot sistema in z definicijo znaka kot "spoja" označevalca in označenca. V kratki Saussurovi oznaki "semilogije" se skriva ideja semiotične univerzalnosti, ki jo najdemo že pri Peircu. Semilogija naj bi bila veda o najrazličnejših "znakovnih sistemih", med katere sodi tudi sistem naravne govorice. Ideja semiotične univerzalnosti izraža trditev, da je struktura procesov, v katerih generirajo pomeni (*significations*) v svojih temeljnih sestavinah splošna in nespremenljiva, se pravi, da ni bistveno odvisna od "konkretne govorice", v kateri je udeležena. "Znak" je v tem okviru pojmovan kot nekakšna formalna "nespremenljivka". Analiza Peircove semiotike pokaže, da je v njej ideja semiotične univerzalnosti posledek ločitve ontoloških vprašanj od epistemološke problematike, hkrati pa posledek teze, da forma semiotičnega procesa poljubno "preči" različne "ontološke sektorje" ("prvost", "drugost", "tretjost"¹).

Ideja semiotične univerzalnosti se razlikuje od pansemiotičnega stališča, ki pridaja trditvi o univerzalnosti "znakov" ontološki pomen in potemtakem v bolj ali manj skrajni obliki izreka misel, da je stvarnost sestavljena iz "znakov".

Razlog, zaradi katerega je iz strukturalnega jezikoslovja izpeljana evropska strukturalna semiotika bliže Peircovemu modelu korelativne semiotično-pragmatične analize "znakov *in actu*" kot sodobna ameriška semiotika, je v tem, da se je tudi v Saussurovi teoriji začrtala pot od *substance* k *formi* znaka. Odmik od "substance" govorice je v strukturalnem jezikoslovju povezan z dvema epistemološkima operacijama. Saussure je izključil iz predmeta strukturalnega jezikoslovja "referente", tj. zunajjezikovne entitete. Vendar se zdi, da se s to operacijo strukturalno jezikoslovje še ni dokončno usmerilo k "formi" govorice; navsezadnje je najnovejša, povsem "formalizirana" semiotična teorija "pariške semiotične šole" zlahka vnovič vključila

¹: "Prvost" (Firstness) je po Peircu "čista kvalitativna možnost". "Drugost" (Secondness) je kategorija "dejanskosti", "faktičnosti". "Tretjost" je kategorija posredovanosti/posredovanja, kategorija misli, splošnosti, zakona.

"referente" v polje svoje dejavnosti.² Važnejši indikator prehoda od "substance" k "formi" govoriče je v Saussurovi teoriji razlika med dvema definicijama "znaka".

Znak je bil najprej opisan kot "kombinacija zvočne podobe in koncepta", Substancialne implikacije te opredelitve so izginile v definiciji, ki je vpeljala pojma označevalca in označenca (signifiant, signifié). Drugi najpomembnejši izvor sodobne evropske strukturalne semiotike je danska glosematika. Izraz (gr. glosa - jezik) je oznaka za teorijo danskih jezikoslovcev H. J. Uldalla in L. Hjelmsleva. Njen prvi oris (An Outline of Glossematics) je bil objavljen leta 1936. L. Hjelmslev je bil priznan za njenega glavnega tvorca šele po objavi njegovega dela Prolegomena za teorijo govoriče (1943). V njem je izdelal celovito epistemološko podstavo znanstvene teorije govoriče.

Za nastanek strukturalne semiotike je posebej pomembno dejstvo, da je Hjelmslev radikaliziral Saussurovo formalistično usmeritev. Bistvo te radikalizacije bo razvidno iz opisa tiste sodobne semiotične smeri, ki se je najmočnejše oprla na glosematične postulate.

Preden pa se lotimo te naloge, moramo dopolniti splošen oris strukturalne semiotike. Najhitreje se je razvijala v "frankofonskem" prostoru (R. Barthes, A. J. Greimas, C. Todorov, G. Mounin, M. Arrivé, J. Kristeva itd.). Nastajala pa je tudi na Češkem (M. Weingart, J. Mukařovski, O. Zich, P. Bogatirjev, S. Šabouk itd.), na Poljskem (ob logikih Twardowskem, Ajdukiewiczu, Kotarbinskem, Tarskem so delovali "čisti" semiotiki J. Pelc, L. Zawadowski, H. Stonert itd.), v Romuniji (S. Markus, I. Cateanu, G. Duda itd.), na Danskem (P. Brask, P. Aage Brandt), v Nemčiji (S. J. Schmidt, G. Wienold, R. Klopfer itd.), v Sovjetski zvezi (J. M. Lotman in vrsta drugih avtorjev "tartujske šole"), v Italiji (U. Eco, A. Ponzio, C. Segre itd.), v Španiji (J. Canoa Galiana, R. N. Ramos itd.). V sedemdesetih letih se je vpliv te smeri začel širiti tudi v neevropskih deželah, najmočnejše v Kanadi, ZDA, Braziliji in Argentini.

Z razmerji med različnimi, raciolno in kulturno pogojenimi šolami se v tem delu ne moremo podrobjeje ukvarjati, saj bi se v nasprotnem primeru preveč oddaljili od njegovih ciljev. Na splošno lahko ugotovimo, da so različne izpeljave Saussurovega "modela" strukturalne semiotične analize med seboj skladnejše kot sestavine "modela Locke - Peirce - Morris". V slednjem namreč Peircov "sholastični realizem" ostro nasprotuje Morrisovemu behaviorizmu, pa tudi drugim empiristično - psihologističnim različicam, ki so odvisne od svojega "nominalističnega" porekla.

Zaradi svojih epistemoloških značilnosti ima sodobna strukturalna semiotika več skupnega s Peircovim modelom korelativne semiotično-pragmatične analize "znakov in actu", kot sodobna ameriška semiotika, ki je močnejše vezana na "substanco" kot na "formo znakov". To velja tudi za tisto različico strukturalne semiotike, ki je v sedemdesetih letih razvila celovito teoretsko strukturo, ki obsega eksplicitno epistemološko zasnovo, metodologijo in operativno-analitični konceptualni aparat. Govorimo o *naravni/diskurzivni semiotiki* "*pariške semiotične šole*". Zaradi obsega in kvalitete svoje dejavnosti je že v začetku sedemdesetih let prevzela vodilno vlogo v sodobni semiotiki. Hkrati se je bolj kot druge semiotične smeri oddaljila od statičnega

² Gre za tim. "semiotiko naravnega sveta". V njej so referenti dojeti kot sestavine izjav z vgrajeno subjekti-objekt relacijo, v končni posledici kot diskurzivne vrednosti, kot semiotični "dozdevek" (paralitre) - prim. Greimas, Courtés, 1979, str. 233-234.

modela znaka ("aliquid stat pro aliquo"). Usmerila se je k semiotični "artikulaciji", "produkciji", "operaciji".

Narativna/diskurzivna semiotika je vezana na dva temeljna teoretska izvora. Prvi od njiju je filozofske narave; gre za fenomenološko teorijo M. Merleau-Pontyja, ki je subjektovo "ujetost v smisel" opredelila kot obliko strukturacije sveta in zgodovine (Merleau-Ponty, 1945; prim. Greimas, 1956). Drugi izvor je strukturalno jezikoslovje.

Na začetku petdesetih let je Saussurovo delo začelo vplivati na družboslovne in filozofske teorije, najprej predvsem v "frankofonskem" kulturnem prostoru, kasneje pa tudi zunaj njega. Do sredine šestdesetih let je tekmovalo z vplivom distribucionalističnega jezikoslovja, katerega glavni predstavnik v Franciji je bil J. Dubois. Načela distribucionalistične analize, kakršna je prenesel v družboslovje Bloomfieldov učenec Z. Harris, so ostro nasprotovala načelom strukturalnega jezikoslovja. "Harrisovska" induktivna metoda služi preučevanju statističnih (verjetnostnih) zakonitosti, po katerih se v izkustveni "rabi" (v pridobljenem "korpusu" diskurza) vežejo med seboj posamezne prvine jezikovnega izraza (Dubois, 1965; Harris, 1954). Strukturalna metoda pa je deduktivna. Vrednost posameznih jezikovnih prvin izpeljuje iz globalne organizacije sestava naravne govorice. V Saussurovih Predavanjih o splošnem jezikoslovju najdemo misel, da posamezne sestavine naravne govorice ni mogoče "izolirati od sistema, kateremu pripada: v nasprotnem primeru bi si lahko mislili, da je mogoče pričeti pri posamezni prvini in s kopičenjem prvin izkonstruirati sistem, čeprav gre v resnici za to, da moramo izhajati iz solidarne celote, če želimo po poti analize priti do posameznih prvin, ki jih obsega celota" (Saussure, 1964, str. 157).

V programskem članku iz leta 1956 je danes najpomembnejši avtor francoske strukturalne semiotike A. J. Greimas opozoril na epistemološke sestavine "saussurizma", na njihov splošni pomen za teoretsko razpravljanje o govorici in domala univerzalno uporabnost pri razlagah "socialnega prostora" (Greimas, 1956). Zadnja trditev je nastala pod vplivom dela, ki ga je opravil sociolog in antropolog C. Lévi-Strauss; v njem so Saussurovi postulati vodili analizo sorodstvenih struktur.

Na nastanek strukturalne semiotike je nedvomno vplivala tudi fonološka teorija praške jezikoslovne šole, ki se je začela intenzivno razvijati koncem dvajsetih let. Ta teorija je rezultat sodelovanja V. Mathesiusa, N. Trubeckoj, P. Bogatirjova, R. Jakobsona (ki je po obdobju sodelovanja v formalističnem gibanju prešel v Prago), J. Mukarovskega, B. Havraneka in še nekaterih avtorjev. Praška šola je združila strukturalno tradicijo (Saussure) s preučevanjem *funkcij* govorice. Leta 1929 so nastale "Teze praškega jezikoslovnega krožka", ki jih je L. Brinet prevedel v francoščino. Fonološki del opredeljuje komunikacijsko vlogo "fonemov" naravne govorice, vlogo, ki izvira iz njihovih razlikovalnih vrednosti (fonem "a" v leksemu "las" je pertinenten zato, ker se razlikuje od fonema "e" v leksemu "les"). Jakobson je v okviru te fonološke teorije, ki je prevzela Saussurov postulat o solidarnostnem razmerju med sestavinama znaka, dokazoval binarno naravo razlikovalnih vrednosti (traits distinctifs, distinctive features); skupina zvencih fonemov "p", "t", "k" se, na primer, razlikuje od skupine nezvencih fonemov "b", "d", "g" - torej gre za binarno opozicijo "zvence - nezvence" (Jakobson, 1956, I. del, tudi Trubeckoj, 1957, str. 33-46). Fonološka teorija je vplivala najprej na delo C. Lévi-Straussa, ki je med drugim zapisal, da so zanj "sorodstvene prvine v resnici prvine signifikacije; tako kot slednje tudi prve dobijo pomen le tedaj, ko se integrirajo v sistem" (Lévi-Strauss, 1958, str. 40). Posebno vidna pa je vloga

fonološke teorije v razvoju semiotičnega koncepta elementarne strukture signifikacije, ki ga je razvila narativna/diskurzivna semiotika.³

Eden od izvorov strukturalne semiotike "pariške semiotične šole" je tudi angleški in kasnejši francoski prevod dela ruskega formalista Proppa Morfologija pripovedke (1958 in 1970). Ruskega formalističnega gibanja, ki je kombinacija jezikoslovja in poetike (teorije pesniške govorice), tu ne bomo podrobneje opisovali, saj ga obravnavajo številna dela. Nastalo je po združitvi "moskovskega jezikoslovnega krožka" in društva "Opoiav", ki je bilo usmerjeno v raziskovanje pesniške govorice. Člani gibanja so preučevali predvsem formo umetniških del, pri tem pa so uveljavljali imanentistični pristop; zanimala jih je notranja zgradba pesniške govorice, ne pa njena instrumentalna ali referencialna vloga.

Osrednji koncept v Proppovem delu je narativnost. Veže se na posebno diskurzivno zvrst, na "pripovedke". Oprt je na tezo, da se v "pripovedkah" menjajo akterji ter njihove lastnosti, ne pa tudi "akcije" in "funkcije"; "pripovedovanje" se ravna po načelu permutabilnosti, ki združuje "konstante" in "spremenljivke" v narativni strukturi. Proppove analize so v Franciji doživele vrsto kritik (najbolj znana je Lévi-Straussova), vendar so s svojo prikrito dinamično, generativno perspektivo sodelovale pri preusmeritvi semiotične teorije.

Koncept narativnosti je v začetku sedemdesetih let odločilno vplival na dejavnost "pariške semiotične šole", pa tudi na nekatera druga teoretska področja. Proppove analize so usmerile pozornost na abstraktne strukture, pojmovane kot generativne matrike, ki uravnavajo produkcijo signifikacij. Že v šestdesetih letih je pričel Lévi-Strauss pod vplivom binarnega fonološkega modela in Proppovih analiz narativnih struktur raziskovati abstraktne homološke relacije v "globini" mitov. Z nastankom narativne semiotike - njen tvorec je bil, kot rečeno, A. J. Greimas - pa se je odprla problematika abstraktnih relacij v "globini" tekstov ali diskurzov, relacij, ki so dobile oznako "elementarna struktura signifikacije".

Vendar ob tem ne smemo spregledati, da se je v novem teoretskem kontekstu delno spremenila vsebina koncepta narativnosti. V Proppovem delu se koncept veže na določeno diskurzivno zvrst, na "pripovedke". V semiotični teoriji A. J. Greimasa in njegovih sodelavcev pa je narativnost dojeta kot globinska struktura vsakršnega semiotičnega procesa. Hkrati gre za dinamično razumevanje narativnosti. Če je Proppova teorija le v implicitni obliki nakazala idejo, da so permutacijske narativne strukture pravzaprav način *nastajanja* (produciranja, generiranja) "pripovedk", je v narativni semiotiki narativnost jasno opredeljena kot globinska stopnja v *produkciji* signifikacij. Postala je ključno pojmovno sredstvo za opis generativne spoznavne strategije, ki jo "Slovar" te semiotične smeri takole povzema: "Vsak semiotični objekt lahko definiramo glede na način njegove produkcije, sestavine, ki sodelujejo v tem procesu, se vzajemno artikulirajo na 'poti', ki vodi od enostavnega k sestavljenemu, od abstraktnega h konkretnemu" (Greimas, Courtés, 1979, str. 157 - 158).

³ Poglavitno izhodišče za konceptualizacijo elementarne strukture signifikacije je pojem vrednosti, opredeljen v Saussurovem jezikoslovju in v glosematiki. Vsebinsko pojma določa postavka, da lahko nek element jezika deluje kot semiotična entiteta le zato, ker vzpostavlja razmerje z drugimi elementi - "znaki". V mreži razlik nastajajo vrednosti znakov. Vrednost je torej relacijski pojem. Ker je razlika "pomenljiva" le na ozadju "podobnosti", si je mogoče zamisliti dve vrsti relacij, ki sodelujejo v produkciji signifikacij: sintagmatske relacije ("tako x kot tudi y") in paradigmatične relacije ("ali ... ali"). Ta preprosti relacijski model je dobil v nekaterih fonoloških teorijah, o katerih smo že govorili (Jakobson, Trubeckoj), binarno obliko.

V globinski, logično-semantični organizaciji govora nastajajo tri vrste relacij: kontradikcije, nasprotnosti, komplementarnosti. V dinamični perspektivi, ki jo vzpostavlja zamisel generativnega procesa, so relacije koncipirane kot "operacije" in hkrati kot pot "možnega kognitivnega napredovanja" iz "globine" k "površini" govora. Pot od abstraktnih in enostavnih "globinskih" signifikacijskih struktur k figurativnemu diskurzu je vezana na tri temeljne ravnine (etape):

1. ravnino temeljne sintakse in semantike,
2. ravnino narativne sintakse in semantike,
3. ravnino diskurzivne sintakse in semantike.

Prehod od ene ravnine na drugo opisuje pojem konverzije. Pojem označuje celoto postopkov, ki uravnavajo razvoj signifikacije od globinske k površinskim in diskurzivnim strukturam. Konverzije vzpostavljajo med posameznimi ravninami razmerje *enakovrednosti*, vendar hkrati povzročajo, da signifikacije postajajo vse bolj kompleksne (povzročajo "porast" smisla).

"Relacijam (ki tvorijo taksinomski temelj globinske sintaksične strukture) in operacijam - transformacijam (ki potekajo na tem temelju) ustrezajo na površinski ravni 'stanja' in 'delovanja', formulirana v *izjavah stanja* in *izjavah delovanja*, s tem da prva vrsta izjav uravnava drugo vrsto, tako kot so predmet transformacijskih operacij relacije" (Greimas, Courtés, 1979, str. 382). Elementarni "narativizirani" sintaksični strukturi sta po vzoru L. Tesnièreja in H. Reichebacha zamišljeni kot strukturi, v katerih se dogaja "relacijska ekspanzija" predikata/funkcije. Zato je izjava stanja definirana kot:

F funkcija (S;O),

izjava delovanja pa kot:

F transformacija (S;O).

Zaradi dodatnih "semantičnih investicij" je raven površinske, narativne sintakse že močno "antropomorfizirana". Aktanti konvertirajo v "subjekte" (S) in "objekte" (O). "Elementarni izjavi" sta v bistu lingvistični reprezentaciji dveh temeljnih sestavin narativnega procesa ali poti (parcours narratif) in imata aksiomatsko funkcijo v "splošni ekonomiji" semiotične teorije.

Zadnja "ravnina", točka *ad quem* generativnega procesa, v katerem nastajajo signifikacije, je diskurz. "Diskurzivacija" je postopek konvertiranja narativnih/modalnih struktur v "govor". Na tej stopnji se "nameček" (surplus) signifikacije še bistveno poveča. Naraščajoče "semantične investicije" se delijo na sintaksične in semantične, na "sintakso diskurza" in na "semantiko diskurza". Prva obsega tri ožje sintaksične sestavine, "aktorializacijo", "temporalizacijo", "spacializacijo". Drugače povedano, sorazmerno abstraktne "površinske" narativne strukture se ob pretvorbi v diskurzivne sintaksične strukture spremenijo v "akterje", "čase" in "kraje" dogajanja, se torej "konkretizirajo". Sestavine narativne semantike pa se v "semantični razsežnosti" diskurza "konkretizirajo" kot "léme" in "figure" ("tematizacija", "figurativizacija").

Podrobnejšemu opisu generativnega modela narativne/diskurzivne semiotike pa se moramo tu izogniti, saj bi terjal samostojno besedilo.

Na nastanek narativne/diskurzivne semiotike pa je odločilno vplivalo tudi temeljno delo danske glosematične (jezikoslovne in semiotične) šole Prolegomena za teorijo govornice L. Hjelmsleva (1943). Angleški prevod je izšel leta 1953, francoski pa leta 1968. Besedilo je doživelo močan teoretski odmev zlasti pri dveh najpomembnejših

predstavnikih "semiološke" in "semantične" teorije iz šestdesetih let R. Barthesu in A. J. Greimasu. Najvažnejša poteza tega dela je ločitev epistemološke problematike govornice od ontoloških vprašanj, ki jih je avtor izključil iz "znanstvene semiotike". Glosematični postulatni so blizu nekaterim idejam pragmatične semiotike CH. S. Peirca, zlasti njeni tezi, da semiotična forma poljubno "preči" različne "ontološke sektorje". Enega teh postulatov je Hjelmslev takole opisal: "Teorija, ki hoče priti do specifičnega ustroja govornice s pomočjo sistema izključno formalnih premis, mora resda upoštevati gibanje in spremembe govora, vendar jim ne sme pripisati prevladujoče vloge; iskati mora stalnost (une constance), ki ne korenini v zunajjezikovni 'realnosti', stalnost, zaradi katere je vsak jezik tudi govorica, pa naj gre za katerikoli jezik in zaradi katere ostane posamezni jezik v vseh svojih različnih manifestacijah identičen sam s seboj; stalnost, ki jo lahko - če jo enkrat odkrijemo in opišemo - projiciramo na 'realnost', ki jo obdaja, kakršnakoli že je narava te 'realnosti' (fizična, fiziološka, psihološka, logična, ontološka) ..." (Hjelmslev, 1968, str. 15). Idejo "prečenja" je pri Hjelmslevu zamenjala ideja možnih "projekcij" semiotične forme.

Medtem ko je R. Barthes le v začetku skušal podati uvod v splošno in znanstveno semiotično teorijo (Elementi semiologije, 1964) in je kasneje razvijal predvsem ožjo "konotativno semiotiko" (izraz pripada Hjelmslevu), je v delu A. J. -Greimasa ter njegovih sodelavcev začela nastajati celovita in sistematična semiotična teorija. Preden navedemo nekaj podatkov o tem razvoju, moramo natančneje določiti posledice, ki jih je imelo "odkritje" danske glosematike.

V tej točki pa se vendarle ne moremo povsem izogniti teoretskemu pojavu, ki so ga v šestdesetih letih poimenovali "strukturalizem". To poimenovanje, ki naj bi povzelo vrsto teoretskih dejavnosti v okviru disciplin z zelo različnim epistemološkim statusom (zgodovina, jezikoslovje, sociologija, antropologija, psihoanaliza, literarna teorija, filozofija itd.), je vsaj delno vprašljivo, saj pripisuje nekaterim novim "sistemom opazovanja" (če tu lahko uporabimo Peircov termin "to observe", ki se nanaša na epistemološko konstrukcijo teoretskega objekta) status enotne doktrine. S stališča tega dela nista pomembna potek in izid razprav o "strukturalizmu", ki so se osredinile ob pojmi subjekta, strukture, zgodovine, posameznika, družbe itd. Ta problematika namreč prestopa okvire spoznavno-teoretske paradigme, v katero se je vpisala narativna/diskurzivna semiotika "pariške semiotične šole". Pomembno je neko drugo vprašanje. Večina razprav o "strukturalizmu" je potekala na ontološki ravni. Tudi pojem strukture kot osrednji konstrukt domnevne doktrine je dobil predvsem ontološki pomen. Postavlja se vprašanje o tem, ali je pojem strukture že v svojem izvoru, v Saussurovem konceptu jezika in znaka, "ontologizirano". Ali če to vprašanje še malce izostrimo: Je iz Saussurovih postulatov izhajajoči pojem strukture sestavina epistemološkega "sistema opazovanja" ali ontološka kvalifikacija neke "stvarnosti"?

V Saussurovem "sistemu", ki je izbor "strukture", je posamezen znak definiran le prek razmerij, ki jih vzpostavlja z drugimi znaki istega sistema. V tem okviru torej znak ni nikakršna "pozitivnost", nikakršna avtohtona vrednost ali entiteta. Je to že zadosten razlog za zavrnitev ontoloških interpretacij? Na ravni "sistema" (la langue) se položaj spremeni. Saussurova definicija jezika je "fiksistična" (izraz je v epistemološki analizi razvoja semiotike prvi uporabil H. Parret - v: Arrivé, Coquet, 1987, str. 27). Jezikovni sistem je zamišljen kot apriorna, že "proizvedena" splošna matrika pomenov (significations). S tega stališča je nujen sklep, da celota jezikovnega "smisla" *neposredno*

pripada celoti relacijskega sistema. Tako je kljub jasnim metodološkim in epistemološkim poudarkom v Saussurovi teoriji vprašanje o strukturi in signifikaciji vsaj delno "substancializirano". Znak in pomen sta resda definirana "negativno", relacijsko - nekemu elementu sistema določa pomen tisto, kar ni on sam - vendar je na ravni sistemske celote "smisel" vendarle predvsem nekakšna *realnost*.

Stopnja avtentičnosti zapiskov s Saussurovih predavanj, ki sta jih izbrala Bally in Sechahaye (1916), ne more biti nikakršno izhodišče za kritiko strukturalnega jezikoslovja, saj moramo prirejanje vzeti za konstitutivno teoretsko dejanje (prim. Močnik, 1985, str. 56-57). Kljub temu pa razlike med posameznimi interpretacijami Saussurovih Predavanj in Rokopisnih virov dokaj nazorno ilustrirajo eno od stopenj v genezi strukturalne semiotike. Medtem ko je bilo "strukturalistično" branje trdno vezano na "fiksistično" različico sistema in znaka, pa so se v stiku med Saussurovimi koncepti in dansko glosematiko izluščile povsem drugačne prvine. Danes je resda najbolj razširjena ugotovitev, da je Hjelmslev predvsem radikaliziral formalistično naravo strukturalne teorije, vendar primerjava ne more zaobiti dejstva, da je isti avtor tudi "dinamiziral" koncept znaka in strukture. To je dosegel s pomočjo pojma "artikulacija", ki ga najdemo že v Saussurovih Rokopisnih virih (*Sources manuscrites*). Razlika med dvema rabama istega termina je v tem, da je Saussure "artikulacijo" povezal s psihološko empirično stranjo govorice, glosematika pa predpostavlja, da se z "artikulacijami" pravzaprav šele vzpostavi semiotični objekt. Pred "artikulacijami" obstaja le "amorfnost smisla", jezikovna "substanca" (Hjelmslev, 1968, pogl. 15). V Greimasovem delu je artikulacija opredeljena kot sklop operacij, ki proizvajajo "relacije" in "razlike", torej "signifikacije". Začetnik in najpomembnejši avtor narativne/diskurzivne semiotike je svoje analize usmeril k cilju, ki ga je definiral kot "prehod od fiksnosti k dinamičnim strukturam" (Greimas v: Arrivé, Coquet, 1987, str. 320). Vprašanje o "smislu" je na tej razvojni črti izgubilo vsakršno "substancialistično" in ontološko implikacijo. Tako kot v glosematiki, je tudi v semiotičnih analizah po letu 1970 (od izdaje Greimasovega dela "O smislu") semiotični objekt dojet le kot artikulacija "smisla", kot struktura interpretativnih operacij ("dojetja", "razumevanja" - "la saisie"). Te operacije so logično predpostavljene vsakršnemu "sistemu razlik" (Greimas, 1970, str. 10). Ideja o vzajemni odvisnosti "operacij" in "pomenov" ("pomen" je v tem kontekstu "artikulirani smisel" - Greimas, Courtés, 1979, str. 352) je postala izhodišče analitske dejavnosti omenjene "šole".

Takšno izhodišče spreminja smisel v "smisel smisla": smisel "sam v sebi" je nedosegljiv za semiotične analize, ki lahko vzamejo za svoj predmet le interpretacije smisla, artikulacije smisla; le-te "prestavljajo" smisel iz ene "točke" (faze) semioze v drugo. Sama semiotična metoda je bila v utemeljitvenih definicijah opredeljena kot prestavljanje (transpozicija), "prevajanje" smisla, pa tudi kot "parafraziranje" in "opisovanje" smisla. Tako kot pri Hjelmslevu, je tudi pri Greimasu v središču pojmovne konstrukcije pojem procesa (tu ne bomo govorili o epistemoloških in metodoloških težavah, ki jih povzroča predstava o "prestavljanju", kot ne o tem, da opisana dispozicija izenačuje *metodo* in *objekt* semiotike).

Vsiljuje se primerjava s Peircovo pragmatistično semiotiko. Opazno analogijo vsebuje naslednji opis razlike med "ontologiziranim" pojmom smisla in konceptom signifikacije, kakršnega je razvila narativna/diskurzivna semiotika: "Transpozicija smisla pa vendarle ne spreminja smisla v 'avtentični', 'realni' smisel, ki bi ga izražala umetna,

arbitrarna in končna metagovorica. Transpozicija smisla je, nasprotno, *neskončen proces artikulacij* (podčrtal J.J.) in prav to sestavino semioze poudarja Greimas" (Parret v: Arrivé, Coquet, 1987, str. 27-28). Zveza s Peircovim konceptom semioze nastaja v dveh točkah. Narativna/diskurzivna semiotika vzpostavlja svoj objekt na način, ki spominja na Peircovo stališče, da se šele z interpretirajočim znakom (interpretantom), ki interpretira reprezentirajoči znak, izpolni semiotična funkcija; razen tega je zveza v skupni tezi, da se - gledano v *generativni* perspektivi - s "pojavom" novih interpretirajočih znakov semioza "nadaljuje" *ad infinitum*; ne gre torej za "zaprt sistem", o katerem govorijo nekatere kritike "strukturalizma", temveč za "odprt proces".

Narativni/diskurzivni semiotiki, ki je v sedemdesetih letih dobila razsežnosti "gibanja" in "šole", seveda ne moremo pripisati nikakršnega "peircovskega" branja Saussurove teorije. Avtor je sam opozoril na nevarnost površnih primerjav s Peircovo pragmatistično semiotično teorijo (Arrivé, Coquet, 1987, str. 310). Analogijo vidimo predvsem v dejstvu, da je obema semiotičnima teorijama skupno dinamično (generativno), relacijsko in formalistično izhodišče, zaradi katerega imajo navidez ontološke predikacije (kakršno, na primer, vsebuje Peircova trditev: "Človek je znak") v resnici epistemološki pomen, pomen definiranja semiotičnega "gledišča", "sistema opazovanja", objekta.

V konceptualnem okviru, ki ga zarisujejo pojmi "artikulacija", "operacija" in "transpozicija", si je narativna/diskurzivna semiotika nujno morala postaviti tudi vprašanje o "dejanju", ki "generira", "proizvaja" signifikacije. V tej točki opazimo najprej zvezo s fenomenologijo in njenim prizadevanjem da bi razčlenila "akte podeljevanja smisla"; nanjo opozarja Greimasova lastna izjava, da je "epistema njegove mladosti" sestavljena iz razmerja med fenomenologijo in teorijami govornice, kakršna je bila Bühlerjeva (v: Parret, 1974, str. 68). Vsiljuje pa se še primerjava s pragmatičnimi teorijami govornih dejanj. To razmerje je v zadnjem desetletju odprlo vrsto epistemoloških in metoloških vprašanj, s katerimi pa se tu ne bomo podrobneje ukvarjali.

Ker obravnavana semiotična teorija odklanja ontološko problematiko, bi v njej zaman iskali definicijo "bistva" dejanja; usmerila pa se je v opisovanje nujnih in zadostnih možnostnih pogojev dejanja (Greimas, v: Arrivé, Coquet, 1987, str. 307, 314). Jasna je korelacija med epistemološkimi izhodišči semiotike in pragmatike: tudi slednja se je konstituirala kot teorija o "apriornih možnostnih pogojih govornih dejanj" (prim. Wunderlich, 1972, Parret, 1980, Apel, 1973 itd.). Semiotična teorija je v stiku s problematiko "dejanja" proizvedla vrsto novih kategorij, med katerimi je dobila glavno vlogo kategorija modalnosti ("modaliteta", "modalna kompetenca" itd.). V okviru splošne semiotične teorije se je v drugi polovici sedemdesetih let razvilo sorazmerno samostojno področje "modalne semiotike", ki je v celoti usmerjena k problematiki "dejanj", "izjavljanja" (*énonciation*), "vplivanskega" ("persvazivnega", "manipulativnega") diskurza ipd. Pojem modalnosti je v semiotičnih analizah prevzel mesto, ki ga je imel v fenomenoloških konceptualizacijah dejanja pojem intencionalnosti (Greimas v: Arrivé, Coquet, 1987, str. 314 - 315).

Tej kratki razvojni skici pridajamo nekaj najpomembnejših dokumentarnih podatkov v zvezi z narativno/diskurzivno semiotiko "pariške semiotične šole".

Njen nesporni ustanovitelj in vodja je Algirdas Julien Greimas. Sprva je deloval kot jezikoslovec. Njegovo ožje delovno področje je bila leksikologija, kasneje pa

jezikoslovna semantika. Opis njegovih epistemoloških izhodišč najdemo v programskem članku iz leta 1956 (Aktualnost *soussurizma*) in v predgovoru k francoskemu prevodu "Govorice" L. Hjelmsleva. Iz obeh besedil razberemo da, so avtorjeve ambicije na začetku teoretske poti presegale okvire jezikoslovja. V leksikologiji in kasneje v semantiki je videl osrednjo družboslovno in humanistično disciplino, ki naj zagotovi sistematično analizo signifikacij, iz katerih je sestavljen "družbeni univerzum". Avtor je postopno spoznaval, da niti leksikološki opis "leksemov" in njihovih vrednosti niti semantični opis "označencev" ne moreta uresničiti omenjene naloge. V delu *Strukturalna semantika* (1966) je zaznati prehod od semantike k semiotiki, ki je koncipirana kot teorija o "načinih produkcije signifikacij", hkrati pa kot izrazito epistemološko orientirana teorija z vrsto eksplicitnih spoznavno-teoretskih postulatov in z ambicijo, da postane temeljna disciplina v raziskovanju "socialnega prostora". Takšen program jo je ločil od jezikoslovja in jo približal filozofiji. Tako kot pragmatika tudi semiotika danes odklanja razpravo v tradicionalnih filozofskih, predvsem pa v ontoloških kategorijah. Kljub temu pa je zaradi univerzalnosti svojega teoretskega projekta in zaradi svoje naravnosti k *občim* pogojem znanstvenega spoznavanja govorice postala ena tistih sodobnih analitik govorice, ki so filozofsko najbolj zanimive.

Dokument o Greimasovi dokončni usmeritvi v splošno semiotično teorijo je delo O smislu (*Du sens*), ki je izšlo leta 1970. Od tedaj je objavil vrsto del, ki obravnavajo različne ravnine semiotične teorije: vprašanja "konkretne" deskripcije tekstov, metodologijo, epistemologijo.

Epistemološko analizo narativne/diskurzivne semiotike vsaj delno olajšuje dejstvo, da je Greimas pogosto opredeljeval tudi svoj odnos do drugih teoretskih raziskav govorice v preteklem in v tem stoletju. Zanimiva so njegova stališča glede razmerja med narativno/diskurzivno semiotiko in Peircovo semiotiko, fenomenologijo, hermenevtiko, behaviorizmom, Bloomfieldovim in Harrisovim distribucionalizmom, generativno gramatiko Chomskega, poljsko logiko, praško šolo, logičnim pozitivizmom, filozofijo naravne govorice, anglosaško pragmatiko, Benvenistovo "teorijo izjavljanja", infomacijsko teorijo, psihološkimi (Piaget) in sociološkimi teorijami govorice itd. Pomembno je dejstvo, da postavlja avtor v tem okviru predvsem vprašanja o pogojih znanstvene vednosti o govorici, se pravi, epistemološka vprašanja.

Narativna/diskurzivna semiotika je sistematično povzeta v Semiotičnem slovarju, katerega prvi del je Greimas oblikoval v sodelovanju z J. Courtésom, drugi del pa skupaj s številnimi drugimi sodelavci. Avtorjeva kompleksna semiotična teorija je doživela vrsto kritičnih obravnav v Evropi in v obeh Amerikah, posvečenih pa ji je tudi nekaj zbornikov, v katerih predstavniki različnih smeri v sodobni semiotiki opredeljujejo svoje razmerje do narativne/diskurzivne semiotike, hkrati pa ji zaradi njene celovite epistemološke zasnove in razčlenjenega metodološkega ter konceptualnega aparata domala enoglasno priznavajo vlogo najpomembnejše semiotične teorije druge polovice tegastoletja.

Zadnje ocene gotovo ne bi bilo mogoče izreči, ko bi A. J. Greimas ostal osamljen avtor. Vendar so njegova dela in njegovo delovanje na *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* v Parizu pritegnili k sodelovanju večje število raziskovalcev, ki danes predstavljajo - če sprejmemo poimenovanje enega od Greimasovih sodelavcev J.-C. Coqueta - "pariško semiotično šolo". Iz te sorazmerno homogene raziskovalne skupine naj omenimo le nekaj najpomembnejših imen: M. Arrivé, C. Calame, C. Chabrol, J.-C.

Coquet, J. Courtés, I. Darrault; J. Delorme, P. Fabbri, J.-M. Floch, J. Fontanille, C. Geninasca, P. Geoltrain, M. Hammad, A. Henault, E. Landowski, J. Petitot, F. Rastier, H.-G. Ruprecht, R. Thom, C. Zilberberg. Danes več kot sto raziskovalcev sodeluje v periodičnih publikacijah "pariške semiotične šole" (*Actes sémiotiques-Documents, Bulletin*) in na njenih rednih kolokvijih (Albi, Cerisy-la-Salle).

LITERATURA:

- Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp v., Frankfurt/M.1973.
 Banthes, Roland, *Eléments de sémiologie*, Communications 4, 1964.
 Dubois, Jean, *Grammaire structurale du français*, Larousse, Pariz, 1965.
 Greimas, Algirdas Julien, *L'actualité du saussurisme*, *Le français moderne*, 3, 1956.
 Greimas, Algirdas Julien, *Sémantique structurale*, Larousse, Pariz, 1966.
 Greimas, Algirdas Julien, *Du sens*, Seuil, Pariz, 1970.
 Greimas, Algirdas Julien, Courtés, Joseph, *Sémiotique-Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Pariz, 1979.
 Greimas, Algirdas Julien, Algirdas Julien Greimas mis à la question, v: Arrivé, Michel, Coquet, Jean-Claude, *Sémiotique en jeu*, Hadès.Benjamins, Amsterdam, 1987.
 Harris, Z., *Distributional Structure*, *Word*, 10, 1954.
 Hjelmslev, Louis, *Prolégomènes à une du langage*, Minuit, Pariz, 1968.
 Jakobson, Roman, *Fundamentals of Language*, La Haye, 1956.
 Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Pariz, 1958.
 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Pariz, 1945.
 Močnik, Rastko, *Beseda...besedo*, Škuc, Ljubljana, 1985.
 Parret, Herman, *Discussing Language*, Mouton, The Hague-Pariz, 1974.
 Parret, Herman, *Le langage en contexte*, John Benjamins, Amsterdam, 1980.
 Parret, Herman, *De l'objet sémiotique*, v: *Sémiotique en jeu* (ur. Arrivé, Michel, Coquet, Jean-Claude), Hadès-Benjamin, Amsterdam, 1987.
 Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Payot, Pariz, 1964.
 Troubetzkoy, N. S., *Principes de phonologie*, Pariz, 1957.
 Wunderlich, Dieter (ur.), *Linguistische Pragmatik* Athenäum, Frankfurt/M, 1972.

Heglova kritika Kanta s poudarkom na kritiki antinomij

BORIS PINTAR

METODA KANTOVE IN HEGLOVE FILOZOFIJE

Filozofom, ki jih označujemo z izrazom nemška klasična filozofija (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), je skupno, da so hoteli doseči absolutno vednost, absolutno gotovost spoznanja. Prepričani so bili, da je z uporabo pravilne metode takšno spoznanje dostopno vsakomur. Zato tudi tolikšen poudarek na filozofski metodi. Kant je bil prvi med njimi, ki je izvedel veliki spoznavno-teoretski preobrat. Absolutno spoznanje je hotel doseči s konstrukcijo transcendentalnega, to je vsakokratno posebno spoznanje pogojujočega in za vse prav misleče individue razvidnega. Kant pravi v Prolegomeni, da ga je Humov skepticizem predramil iz dremeža metafizike. Razum, ki hoče biti merilo vseh stvari, mora biti najprej izmerjen sam v sebi. To kritično raziskovanje (kritično analizo spoznanja, njegovih možnosti in meja) človeškega uma je Kant opravil v Kritiki čistega uma, kjer združi argumente empirizma in racionalizma v sintezo. Empirizem (subjekt kot pasivni sprejemnik vtisov - predstave so produkti stvari) ne more pripeljati do veljavnega spoznanja, ker ni sposoben podajati teoretskih sodb. Racionalizem (subjekt kot nosilec apriornih pralikov - predstave so produkti zavesti) pa ne more braniti svojega stališča, da so v razumu kake apriorne vsebine pred vsebino, ki jo dobimo iz izkustva. - Kot bomo videli kasneje, so po Kantu v razumu le apriorne forme. - Tako Kant loči vprašanje izvora spoznanja (*questio facti*) od vprašanja veljave spoznanja (*questio iuris*). Spoznanje ima empiričen izvor, a le-ta ne dokazuje njegove veljavnosti, kot so to menili empiristi. Prav tako pa kritizira racionalistično predstavo, da so zakoni biti neposredno identični z zakoni spoznanja. Kant ugotavlja, da izkustvo svojim sodbam ne daje resnične in stroge občosti, temveč le dopustitveno in komparativno ter tako sklepa, da moramo priznati obstoj strogo občnih in apriornih sodb, ločenih od izkustva. Filozofija do Kanta je takšne apriorne sodbe vedno imela le za analitične (pojasnjevalne), Kant pa meni, da moramo izhajati iz obstoja sintetičnih (razširjevalnih) sodb a priori, ki vnašajo nove vsebinske elemente v spoznanje. Na vprašanje, kako so mogoče sintetične sodbe a priori, odgovarja v Kritiki čistega uma.

Kritiko čistega uma je Kant sam imenoval traktat o metodi in popolno idejo transcendentalne filozofije, ki ji pripada vse, kar sestavlja transcendentalno filozofijo. Vendar pa Kritika čistega uma še ni sama znanost (transcendentalna filozofija), ker gre v analizi le tako daleč, kolikor je potrebno za presojanje sintetičnega spoznanja a priori.

Kant izvede kopernikanski preobrat, ki mu šele omogoča spoznanje a priori, in sicer, da se predmeti uravnavajo po našem spoznanju, in ne naše spoznanje po predmetih, kot

se je predpostavljalo v filozofiji do Kanta. Kant svojo metodo poimenuje transcendentalno. Transcendentalno je tisto, kar ne izhaja iz izkustva, ampak je pred izkustvom in tako pogojuje ter omogoča vsako izkustvo in s tem vsako dejansko spoznanje, ne da bi bilo samo nadizkustveno. To je metoda, ki proučuje razloge veljavnosti spoznanja (preverja njegove apriorne pogoje), ne raziskuje pa, kot je to značilno za psihološko metodo, vzrokov nastanka spoznanja. Človek doživlja realnost kot fenomen, ki je dan skozi apriorni formi čutnosti: prostor in čas. To sta subjektivni formi zavesti, ki obstajata v njej kot možnost doživljanja, izkazujeta pa se šele z doživljanjem, ki je aficirano z vnanjo dejanskostjo. Pogoji izkustva so kot možnost izkustva apriorni - ne morejo nastati v izkustvu, ker potem ne bi bili pogoji. Poleg apriornih form čutnosti so apriorne tudi kategorije (prevedene iz Aristotlove logike), ki so prirojene razumu kot modusi, kot način njegove funkcije. Tudi kategorije so transcendentalni pogoji, ki šele omogočajo izkustvo - pomagajo predelovati čutno izkustvo. Kategorije izčrpavajo vse možnosti sintez razuma in veljajo za vsak subjekt. Kategorije so brez čutnosti prazne, čutni doživljaji pa so brez kategorij slepi. Za pravilno spoznanje sta še dva poroka, in sicer, enotnost samozavedanja ali transcendentalna apercepcija (zedinitve receptivitete in spontanitete zavesti - peljava vsebine zavesti na misleči jaz kot enotnost apriornih elementov zavesti) in pa stvar na sebi (nespoznatni nekaj), ki aficira naše spoznanje in je mejni pojem izkustva. Stvar na sebi (das Ding an sich) ali noumenon je neodvisna od naše zavesti, a realno obstoječa. Kant priznava obstoj stvarnosti izven naše zavesti.

Spoznanje je po Kantu proces, kjer dejaven subjekt, aficiran od stvari na sebi, šele konstituira predmete. Stvar in predmet nista več isto - predmet je soustvarjen od spoznavajočega subjekta. Transcendentalno je vsako spoznanje, ki se ne ukvarja s predmeti, ampak z našim načinom spoznavanja predmetov, kolikor naj bo možno a priori.

Kritika čistega uma je obenem kritika tradicionalne metafizike. Nasprotujoči si argumenti za velika vprašanja tradicionalne metafizike (nesmrtnost duše, svoboda volje, celota sveta, bog kot prvi vzrok) so enako verjetni ali neverjetni. Ta precep med argumenti pro et contra imenuje Kant antinomije čistega uma. Metodo, ki jo aplicira v Antinomiji čistega uma, da se opazuje prepir trditev ali da se dá celo povod zanj, imenuje tudi skeptično, ki pa nima nič skupnega s skepticizmom. Skeptična metoda teži za sigurnostjo, da se najde točka nesporazuma in je bistveno svojstvena le transcendentalni filozofiji.

Rezultat Kritike čistega uma je, da teoretično mišljenje ne more priti do spoznanj izven dane realne predmetnosti (izven prostora in časa - meja narave). Izhodišče Kantove filozofije je naravoslovje in Kant negira znanstveno vrednost vsake racionalne metafizike.

Heglova kritika Kanta in njegovih antinomij je implicitno vsebovana že v Heglovi metodi (ki je hkrati metoda spoznavanja in način samorazvoja absolutne ideje) in ontoloških supozicijah Heglove filozofije.

Za Heglovo kritiko Kanta je pomemben problem začetka, h kateremu se Hegel večkrat vrača v predgovorih in uvodih k svojim delom, na osnovi katerega Hegel tudi kritizira Kantovo metodo in njegovo vstopanje v filozofijo. V Uvodu v Fenomenologijo duha Hegel poudarja, da uvod v filozofijo ni potreben niti možen. Začetek je že ujet v "stvar samo". Prvi stavek je že resničen, je že "stvar sama". Ni predstopnje k pravemu

spoznanju, kjer bi predhodno razčistili teren in izbrali pravo metodo za doseg "stvari same". Tako pridemo do paradoksa začetka: da bi sploh lahko začeli, že moramo biti v filozofiji, v absolutu, hkrati pa prvo spoznanje še ni pravo spoznanje. Prvo spoznanje sili čezse, ker v sebi nosi protislovje, in se prelaga na višje podobe duha. Pot tega prehajanja na višje je Fenomenologija duha. Hegel kot pot uvede zgodovino, ki je porok veljavnosti našega spoznanja. Umnost sama je nastajala v zgodovini - svetovni um je skozi muke in navzkrižja zgodovine prihajal sam od sebe. Hegel ukine Kantov večni um. Zgodovina dobi smiselnost v napredovanju ideje. - Pri Heglu je tudi absolut historičen (dinamičen). Heglov absolut rabi subjekt, da se lahko konstituira. Subjekt se giblje znotraj absolutu in je nujnost prehajanja nasprotnih polov. V Predgovoru k Fenomenologiji duha Hegel opredeli absolutno kot rezultat; je šele na koncu, kar v resnici je - v tem je njegova narava, je tisto dejansko, subjekt ali samonastajanje (Sichselbstwerden). - Hegel se na začetku postavi v nemogoče paradokso mesto in na koncu to ponovi.

V Uvodu Fenomenologije duha Hegel prav s svoje pozicije začetka kritizira Kanta, da si je hotel, preden je šel v filozofiji k "stvari sami", priti na jasno o spoznanju, ki ga obravnava kot orodje, s katerim se polastiš absolutu, ali pa kot sredstvo, skozi katerega ga ugledaš. To Kanta privede do tega, da med spoznanjem in absolutnim vzpostavi mejo, ki ju naravnost ločuje. Če bi vzeli spoznavanje kot orodje za polastitev absolutnega, bi morali upoštevati, da orodje neki stvari zadene formiranje in spremembo. In četudi bi poznali način delovanja orodja in bi od dobljene predstave o absolutnem odšteli del, ki pripada orodju, se ne bi dokopali do tistega resničnega, temveč bi bili tam, kjer smo bili poprej. Če pa bi spoznanje bilo pasivni medij, skozi katerega bi do nas prihajala luč resnice, tudi ne dobimo nečesa kot je na sebi, temveč kot je zaradi tega medija in v njem. V obeh primerih je uporabljeno sredstvo, ki proizvaja naravnost nasprotje svojega smotra. Hegel pravi, da se je nesmiselno posluževati sploh kakega sredstva. Kantova zaskrbljenost, da bi zablodili v zmoto, postavlja nezaupnico znanosti, ki se brez takšnih pomislov loti posla samega in dejansko spoznava. Hegel pravi, da smo lahko zaskrbljeni, da je ta strah pred zmoto že zmota sama. Ta strah pred zmoto že nekaj predpostavlja kot resnico. Kant noče ničesar izreči o resnici, hkrati pa ravna, kot da že razpolaga z merilom resnice. Kant predpostavlja, da absolutno stoji na eni strani, spoznanje pa na drugi strani, ločeno od absolutnega, a vendarle kot nekaj realnega. Da je spoznanje, ki je zunaj absolutu in s tem tudi zunaj resnice, vendarle resnično. S tem se strah pred zmoto razkriva kot strah pred resnico. Kajti, kot pravi Hegel, edinole absolutno je resnično, ali, edinole resnično je absolutno. Pojem (védenje, bit-za-neko-drugo - bit predmeta za zavest) in predmet (resnično, samonasebstvo) se najdeta v samem védenju, katero raziskujemo in nam zato ni treba prinašati s seboj meril - s tem, da jih opustimo, obravnavamo stvar kot je na sebi in za sebe samo. Zavest sama postavlja svoje merilo, da bi merila svoje védenje. Dialektično gibanje, ki ga izvaja zavest na sebi sami, tako na svojem védenju kot na svojem predmetu, kolikor ji iz tega izvira novi resnični predmet, je tisto, kar imenujemo izkustvo. Zavest mora izkusiti, kako sprememba védnosti sproži spremembo v nasebnosti (resnici). Ko zavest spreminja samo sebe, spreminja resnico. V izkustvu se spreminjata védnost in resnica, pozitivni rezultat pa je novo nasebje (nov kriterij resnice). Na koncu zavest sama sebi neizpodbitno demonstrira resnico in s tem pride do stališča brez predpostavk, s katerega se potem začneja sistem.

V Uvodu Znanosti logike Hegel pravi, da v Fenomenologiji duha prikazuje zavest v njenem napredovanju od prvega neposrednega nasprotja nje in predmeta do absolutnega

védenja. Ta pot gre skozi vse forme zavesti do objekta in ima pojem znanosti za svoj rezultat. V absolutnem védenju se je ločitev predmeta od gotovosti njega samega popolnoma razkrojila in sta resnica te gotovosti kot tudi gotovost te resnice postali enaki. Čista znanost predpostavlja s tem osvoboditev od nasprotja zavesti. Vsebuje misel, kolikor je misel prav tako stvar na sebi sama, oziroma stvar na sebi samo, kolikor je ta prav tako čista misel.

M. Dolar pravi, da Kantova skrb, da bi se na vsak način izognili zmoti, dejansko vselej odlaga soočenje z resnico, kopica ukrepov nas nenehno ščiti pred stvarjo samo, celotna filozofija se zatakne že pri začetku in tako ostane pri pretresanju transcendentalnih pogojev svoje lastne možnosti, pri prolegomena k vsaki bodoči metafiziki. ... Kant je propadel prav skozi svoj uspeh: z izločitvijo možnih zmot je izločil resnico. (Razpol I) Dočim Kant loči formo od vsebine, pa je pri Heglu vsebina sama po sebi prehajanje v formalizem, ki pa preneha biti zunanji formalizem, ker je forma notranje bivanje same konkretne vsebine. Narava znanstvene metode, da je deloma nerazstavljena od vsebine, deloma pa sama na sebi določa svoj ritem, ima svoj prvi prikaz v spekulativni filozofiji. Filozofija si ne more sposoditi metode od neke njej podrejene znanosti, kot je na primer matematika. Edino narava vsebine je lahko tista, ki se giblje v znanstvenem spoznanju, ker je istočasno lastna refleksija vsebine tista, ki samo določitev vsebine šele proizvaja in postavlja. V Uvodu Znanosti logike Hegel pravi, da mora biti metoda logike (oživljena z duhom v oporo in vsebino) tista, s katero je edino zmožna biti čista znanost. Filozofija doslej svoje metode še ni našla. Ekspozicija tistega, kar je edino lahko resnična metoda filozofske znanosti, pade v obravnavanje logike same, kajti *metoda je zavest o formi notranjega samogibanja njene vsebine*.

V Fenomenologiji duha je postavljen primer te metode na konkretnem predmetu, na zavesti. To so podobe zavesti, katerih vsaka se v svoji realizaciji hkrati sama razpusti (auflöst), ima lastno negacijo za svoj rezultat - in je s tem prešla v višjo podobo. Tisto negativno je ravno toliko pozitivno: negacija ni vsa negacija, temveč določena negacija - v rezultatu je bistveno vsebovano to, iz česar rezultira. Rezultat je nov pojem, toda višji, bogatejši kot predhodni - je enost le-tega in njemu zoperstavljenega. Na tej poti se mora sistem pojmov sploh oblikovati in se v nezadržnem, čistem, od zunaj nič vase vzemajočem teku dovršiti. To je edina resnična metoda; po njej se ravnamo v sistemu logike, oziroma po njej se ravna ta sistem na sebi samem. *Tek te metode je tek stvari same*. To, skozi katero se pojem sam vodi naprej, je negativno, ki ga ima pojem v sebi samem: to tvori tisto resnično dialektično. V tem dialektičnem - v zajetju zoperstavljenega v njegovi enosti ali pozitivnega v negativnem - obstoji to spekulativno.

Oglejmo si zdaj še shematično členjenje dialektike, ki je izvedeno že v Fenomenologiji duha:

1. teza (afirmacija) - neposrednost
2. antiteza (negacija) - posredovanje
3. sinteza (negacija negacije) - neposrednost z izkušnjo posredovanja (ponovno prisvajanje, konec samoodtujitve)

Filozof mora prehoditi isto dialektiko, ki nosi realno:

1. neposrednost - zasidranost v duhovnem horizontu
2. odvrnitev k nasprotnemu stališču
3. ovédenje enotnosti v nasprotju - osmislitev gibanja

V Logiki v Enciklopediji filozofskih znanosti so podane po formi tri strani tistega logičnega (pojma, resničnega):

1. abstraktno ali razumsko (teza)
2. dialektično ali negativno umsko (antiteza)
3. spekulativno ali pozitivno umsko (sinteza)

To so trije momenti vsega logičnega - realnega, to je vsakega pojma ali vsega resničnega sploh. Dialektični moment je lastno ukinjanje končnih določitev (razumskih) in njihovo preseganje v svoje nasprotno določitev. Kadar tisto dialektično razum vzame oddvojeno za sebe, tvori skepticizem, vsebuje le negacijo kot rezultat dialektike. To je moment Kantove antitetike ali transcendentalne dialektike, ki nastaja iz širjenja umskih pojmov čez meje možnega izkustva in čisti um privede v antinomijo. Pri Kantu je dialektika dogajanja samega subjekta, pri Heglu pa protislovje kot jedro dialektike postane realno. Ne gre več za različna mnenja, temveč za naravo sveta samega. Dialektika je lastna, resnična narava razumskih določitev stvari in končnega nasploh. Razumske določitve (enostranske, omejene) so svoja lastna negacija. Vse končno je takšno, da samo sebe ukinja. Dialektika ima pozitiven rezultat, ker ima določeno vsebino, ali ker njen rezultat v resnici ni prazen, abstrakten nič, ampak negacija gotovih določitev, ki so v rezultatu vsebovane, prav zato, ker to ni neposredno nič, temveč rezultat.

Tako Hegel imanentno v svoji metodi trdi, da kar je pri Kantu rezultat (češ da um ne more spoznati nobene resnične vsebine in ga je treba glede absolutne resnice napotiti k prepričanju), s tem se v filozofiranju neposredno začne, s tem se vnaprej odreže predhodna izpeljava, iz katere ta rezultat prihaja in ki je filozofsko spoznanje. Hegel izhaja iz spoznanja, da sami ne moremo gledati svojega spoznavnega procesa nekako od "zunaj" in prej raziskati svoj spoznavni aparat, preden bi se lotili spoznavanja. Ta Kantov način je Hegel primerjal s početjem tistega sholastika, ki se je hotel naučiti plavati, preden bi šel v vodo. V spoznavni proces stopamo po Heglu kot bitja konkretne zgodovine, otroci svoje dobe, in kot taki v stiku s preteklostjo, katere plod smo in ki živi naprej kot spomin, kot tudi s prihodnostjo, ki se nam kaže edinole kot strah in upanje.

Hegel opozori na zgodovinske predpostavke posameznikovega mišljenja in iz transcendentalnega preide na historičen teren.

KANTOVA KRITIKA ČISTEGA UMA S Poudarkom NA ANTINOMIJI ČISTEGA UMA

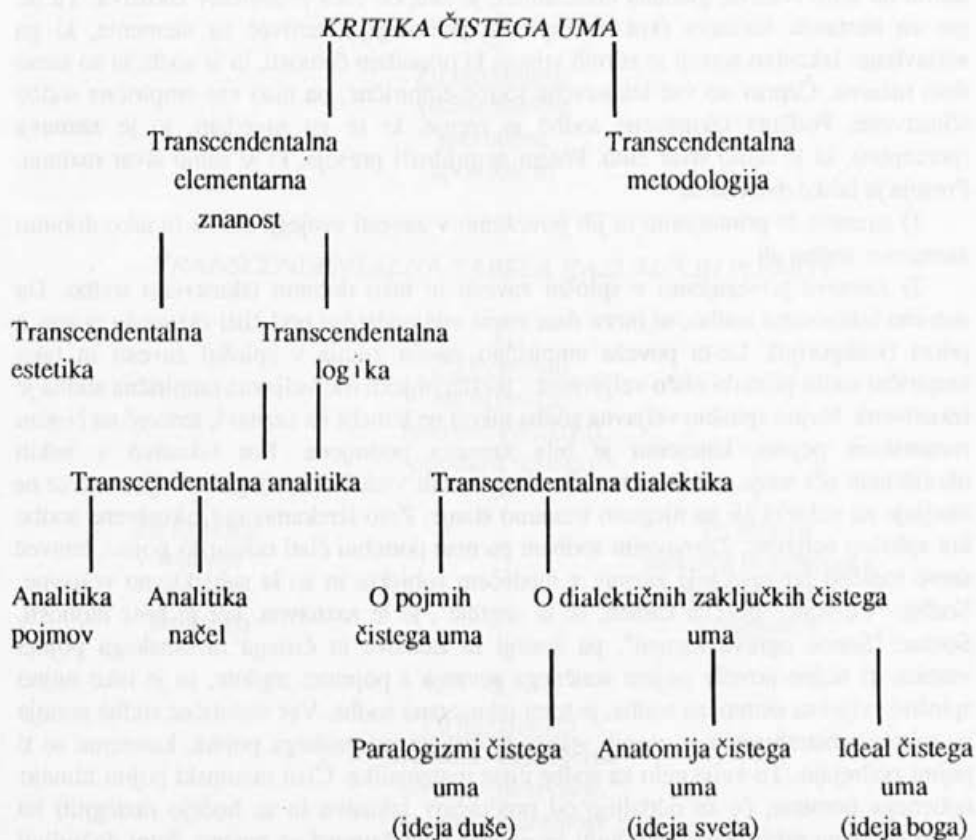
Kant v svoji filozofiji (transcendentalni idealizem) hoče odgovoriti na vprašanje: kaj je človek, in na iz tega izhajajoče vprašanje: kaj je filozofija. Da bi lahko odgovoril na vprašanje, kaj je človek, mora najprej odgovoriti na naslednja tri vprašanja. 1) Kaj morem vedeti? S to problematiko se ukvarja v Kritiki čistega uma (Kritik der reinen Vernunft, 1781). 2) Kaj naj storim? Na to odgovarja v Kritiki praktičnega uma (Kritik der praktischen Vernunft, 1788), kjer išče trdna načela moralnega delovanja. Zanima ga način spoznavanja na področju morale, kriterij vrednotenja, ne pa konkretna morala. Kant hoče utemeljiti avtonomijo subjekta v spoznavanju (Kritika čistega uma) in delovanju (Kritika praktičnega uma). 3) Kaj smem upati? To problematiko raziskuje v Kritiki presodnosti (Kritik der Urteilskraft, 1790), kjer odkriva apriorne zakonitosti

estetike. Kant v estetiki premosti koncepcijo imanentnega svetovnega dualizma, prevlada antagonizem med nujnostjo in svobodo, med naravo in duhom, med razumom in umom, dualizem teoretičnega in praktičnega, s kategorijo smotrnosti v naravi in človeškem čutenju.

Kant je vprašanje Kritike čistega uma, kako so možne sintetične sodbe a priori, razčlenil v štiri vprašanja:

1. Kako je možna čista matematika?
2. Kako je možno čisto naravoslovje?
3. Kako je možna metafizika sploh?
4. Kako je možna metafizika kot znanost?

Na vprašanje, kako je možna čista matematika, odgovarja v Transcendentalni estetiki (gr. aisthesis - zornost, vidnost) ali znanosti o vseh apriornih čutnih načelih. Samo spoznavanje je Kant razčlenil na tri spoznavne stopnje ter v vsaki izmed njih iskal sintetično funkcijo, ki bi dajala splošnost in nujnost. Te tri osnovne spoznavne stopnje so: 1. čutnost (das Sinnlichkeit), ki jo raziskuje v Transcendentalni estetiki, 2. razum (der Verstand), ki ga obravnava v Transcendentalni analitiki in 3. um (die Vernunft), ki ga opazuje v Transcendentalni dialektiki. Oglejmo si shematično strukturo Kritike čistega uma:



V *Transcendentalni estetiki* Kant raziskuje apriorni formi čutnosti (prostor in čas), skozi kateri človek doživlja realnost kot fenomen. Čas je oblika notranjega čutila, prostor pa zunanjega. Predmeti čutil se doživljajo kot prostorni elementi, predmeti samoopazovanja (zrenja) pa kot časovni. Prostor in čas sta nujni obliki sinteze čutnega in samoopazujočega zrenja. Veljata za vse predmete opazovanja, ne pa izven njih. Ti predmeti imajo empirično realiteto in hkrati transcendentalno idealiteto.

Čista matematika je kot sintetično spoznanje a priori mogoča, ker se nanaša samo na predmete čutnosti. Čisto zrenje (prostora in časa) je temelj empiričnemu zrenju predmetov čutnosti, in sicer a priori. Čisto zrenje je oblika čutnosti, ki obstaja pred realnim pojavom predmeta in ga šele omogoča. Zmožnost apriornega zrenja se nanaša le na formo pojavov (prostor in čas). Geometrija je čisto zrenje prostora, aritmetika pa čisto zrenje časa - z dodajanjem enice v času dobimo pojme števil. Vse, kar se nam daje kot predmet, nam mora biti dano v zrenju. Zrenje se vrši samo s čuti, kajti razum ne zre, ampak le razmišlja.

Transcendentalna analitika Kantu pomeni razčlenjevanje našega celotnega apriornega spoznanja na elemente čistega razumskega spoznanja. Z razumskimi spoznavnimi funkcijami se preoblikuje čutnosti dano gradivo. V tem razdelku o razumu Kant odgovarja na vprašanje, kako je možno čisto naravoslovje.

Narava pomeni obstoj stvari, kolikor ga določajo splošni zakoni, in ne obstoj stvari samih na sebi. Narava, gledana materialiter, je skupek vseh predmetov izkustva. Tu ne gre za nastanek izkustva (kot v empirični psihologiji), temveč za elemente, ki ga sestavljajo. Izkustvo sestoji iz zornih vtisov, ki pripadajo čutnosti, in iz sodb, ki so samo delo razuma. Čeprav so vse izkustvene sodbe empirične, pa niso vse empirične sodbe izkustvene. Podlaga izkustvene sodbe je zrenje, ki se ga zavedam, to je zaznava (perceptio), ki je samo stvar čuta. Potem se pridruži presoja, ki je samo stvar razuma. Presoja je lahko dvovrstna:

1) zaznave le primerjamo in jih povežemo v zavesti svojega stanja in tako dobimo zaznavno sodbo ali

2) zaznave povezujemo v splošni zavesti in tako dobimo izkustveno sodbo. Da dobimo izkustveno sodbo, se mora dani zorni vtis podrediti pod čisti razumski pojem a priori (kategorijo). Le-ta poveže empirično zavest zrenja v splošni zavesti in tako empirični sodbi priskrbi občo veljavnost - takšna objektivno veljavna empirična sodba je izkustvena. Nujno splošno veljavna sodba nikoli ne temelji na zaznavi, temveč na čistem razumskem pojmu, kateremu je bila zaznava podrejena. Kar izkustvo v nekih okoliščinah uči mene, mora mene in vsakogar učiti vsak čas in njegova veljavnost se ne omejuje na subjekt ali na njegovo trenutno stanje. Zato izrekamo vse izkustvene sodbe kot splošno veljavne. Zaznavnim sodbam pa niso potrebni čisti razumski pojmi, temveč samo logično povezovanje zaznav v mislečem subjektu in so le subjektivno veljavne. Sodba: "Če sonce obseva kamen, se ta segreje", je le zaznavna, ker je brez nujnosti. Sodba: "Sonce ogreva kamen", pa sestoji iz zaznave in čistega razumskega pojma vzroka, ki nujno poveže pojem sončnega sevanja s pojmom toplote, in je tako nujno splošno veljavna sintetična sodba, je torej izkustvena sodba. Vse sintetične sodbe sestojijo iz pojmov abstrahiranih iz zornih vtisov in čistega razumskega pojma, kateremu se ti pojmi podrejajo. To velja celo za sodbe čiste matematike. Čisti razumski pojmi nimajo nobenega pomena, če se oddaljijo od predmetov izkustva in se hočejo raztegniti na stvari same na sebi (noumena), kajti kategorije brez čutnosti so prazne, čutni doživljaji

pa so brez kategorij slepi, ali rečeno drugače: stvar čutov je, da zrejo, stvar razuma pa, da misli. Kategorije, ki so oblike sinteze razuma (kot sta prostor in čas obliki sinteze zrenja), se kot možnosti in pogoji spoznanja izražajo šele v izkustvu. Kategorije niso psihološko - empirične, ampak transcendentalne, dane pred izkustvom, z izkustvom odkrite in napolnjene z vsebino. Za prikaz možnosti izkustva je treba najprej predočiti v popolni tabeli oblike sodb in različne vidike razuma v tej njegovi dejavnosti. Čisti razumski pojmi se razvijajo popolnoma vzporedno z oblikami sodb.

LOGIČNA TABELA SODB

	1. <u>Po kvantiteti</u> splošne posebne posamezne	
2. <u>Po kvaliteti</u> trdilne nikalne neskončne		3. <u>Po relaciji</u> kategorične hipotetične disjunktivne
	4. <u>Po modalnosti</u> problematične asercitične apodiktivne	

TRANSCENDENTALNA TABELA RAZUMSKIH POJMOV

	1. <u>Po kvantiteti</u> enota (mera) mnoštvo (velikost) celotnost (celota)	
2. <u>Po kvaliteti</u> realnost negacija limitacija		3. <u>Po relaciji</u> sustanca in akidenca vzrok in učinek vzajemnost
	4. <u>Po modalnosti</u> možnost - nemožnost bivanje - nebivanje nujnost - slučajnost	

1.
Aksiomi
zrenja

2.
Anticipacije
zaznavanja

3.
Analogije
izkustva

4.
Postulati
empiričnega mišljenja sploh

Sodbe so apriorna načela vsega možnega izkustva, ki podrejajo vse zaznave pod čiste razumske pojme. *Načela možnega izkustva pa so hkrati splošni zakoni narave, ki jih je mogoče spoznati a priori.* - Razum predpisuje zakone naravi. Tako je zagotovljena znanstvena sistematičnost, ker preko formalnih pogojev vseh splošnih sodb, torej preko vseh splošnih pravil, ki jih daje logika, ni nobenih pogojev več. In Kant v Prolegomeni zaključuje: Ta pravila sestavljajo logičen sistem; na njih osnovani pojmi, vsebujoči apriorne pogoje sintetičnih in nujnih sodb, sestavljajo prav zaradi tega transcendentalen sistem, a načela, ki podrejajo vse pojave pod te pojme, končno sestavljajo fiziološki, to je naravni sistem. Ta sistem predhodi vsakemu spoznanju narave, samo spoznanje šele omogoča in se zato po pravici lahko imenuje splošno in čisto naravoslovje.

Ko človeška zavest hoče preiti meje narave, ki je skupek vseh predmetov izkustva, reflektira o problemih, katerih predmetnost ne more postati njen fenomen. Tako smo v *Transcendentalni dialektiki*, kjer se Kant ukvarja z vprašanjem, kako je možna metafizika sploh in ali je možna metafizika kot znanost. Transcendentalna dialektika je disciplina, ki se ukvarja s čistimi idejami uma in raziskuje, če so možne sintetične apriorne sodbe čistega uma. Kant predpostavi, da so prave metafizične sodbe vse sintetične in apriorne in upošteva naravno človeško nagnjenost do metafizike. Tradicionalno metafiziko označi kot znanost o principih obstoječega, sam pa zahteva najprej znanost o principih spoznavanja (Kritika čistega uma) in šele potem znanost o obstoječem. Staro metafiziko je označil kot disciplino, ki ima opravka, razen z empiričnimi pojmi, ki se v izkustvu stalno uporabljajo, še s čistimi umskimi pojmi, ki nikoli ne morejo biti dani v kakršnem koli možnem izkustvu. Metafizika ima za prvi smoter svojega raziskovanja samo ideje: Bog, svoboda, nesmrtnost. Kant te tri ideje po obrnjenem vrstnem redu obravnava v *Transcendentalni dialektiki*, in sicer idejo duše v Paralogizmih čistega uma, idejo sveta v Antinomiji čistega uma in idejo boga v Idealu čistega uma. Medtem ko čisti razumski pojmi (kategorije) ostanejo v mejah možnega izkustva, pa čisti umski pojmi (ideje) segajo preko teh meja. Razum Kant opredeli kot moč pravil, uma pa kot moč načel.

Dialektiko je Kant imenoval logiko videza, privida. In dočim logični privid izgine, ko odpravimo logično napako, transcendentalni privid (transcendentalna ideja) ne izgine,

ker je v sami naravi človeškega uma. Pojav in privid nista isto. Resnica ali privid nista v predmetu, kolikor se le-ta opazuje, temveč v sodbi o predmetu, kolikor se le-ta zamišlja. Čisti um se ne nanaša na predmete, temveč na njihove razumske pojme. Um sam ne proizvaja pojmov, ampak razumske pojme le osvobaja od neminljivih omejitev možnega izkustva in si jih prizadeva razširiti preko mej empiričnega. *Načelo uma je, če je dano tisto pogojeno, potem je dana tudi cela vrsta pogojev, torej tudi tisto popolnoma nepogojeno.* Um zahteva absolutno popolnost pogojev možnosti pojavov, kolikor ti pogoji sestavljajo niz, torej absolutno popolno sintezo, zaradi katere se pojavi lahko pojasnijo po razumskih zakonih. Namen čistega uma je samo absolutna totaliteta sinteze na strani pogojev - regresivna sinteza, ki gre in antecedentia, ne pa tudi totaliteta posledic - progresivna sinteza, ki gre in consequentia.

Izvor kategorij je Kant našel v štirih logičnih funkcijah, na katere se skrečijo vse sodbe razuma, izvor idej pa je iskal v treh funkcijah umskih sklepov, iz katerih izvede tri vrste dialektičnih sklepov čistega uma, za katere pravi, da so sofistifikacije uma samega. V vsch treh sklepih pa je naloga uma, da se od pogojene sinteze (na katero je vezan razum) dvigne do nepogojene (ki je razum ne more nikdar doseči).

DIALEKTIČNI SKLEPI ČISTEGA UMA GLEDE NA FUNKCIJE

1. kategorični sklepi - absolutna enotnost miselnega subjekta (nepogojena substanca) -
psychologia rationalis - (ideja duše) -
- PARALOGIZMI ČISTEGA UMA
2. hipotetični sklepi - absolutna enotnost niza pogojev pojava (nepogojena vzročnost) -
cosmologia rationalis - (ideja sveta) -
- ANTINOMIJA ČISTEGA UMA
3. disjunktivni sklepi - absolutna enotnost pogojev vseh predmetov mišljenja sploh
(nepogojeno vzajemno učinkovanje) -
theologija transcendentalis (ideja boga) -
- IDEAL ČISTEGA UMA

Te ideje so naravne tvorbe uma, so umu zadane (aufgegeben), kajti v naravi uma je, da teži k nenehnemu združevanju sklepov razuma, da teži k najvišji sintezi. Transcendentalne ideje (ideja duše, sveta, boga) nimajo odnosa do objekta, ampak so subjektivno izvedene iz narave našega uma. Transcendentalne ideje služijo samo za dviganje v vrsti pogojev do nepogojenega, to je do načela (regresivna sinteza).

ANTINOMIJA ČISTEGA UMA

je najbolj nenavaden proizvod uma. Antinomija pomeni protislovje, v katero zapade čisti um s samim sabo, ko poskuša rešiti vprašanje o celotnosti sveta. Ideja, ki povzroča antinomijo čistega uma - ideja sveta - je kozmološka ideja, ker so ji potrebni le takšni pojmi, ki imajo svoj predmet v čutnem svetu, vendar pa razširi sintezo pogojenega z njegovim pogojem tako močno, da ji izkustvo ne more nikoli slediti.

Glede na štiri vrste kategorij imamo štiri kozmološke transcendentalne ideje, ne več ne manj, če izberemo le tiste kategorije, v katerih sinteza sestavlja niz medsebojno podrejenih pogojev do pogojenega. Te transcendentalne ideje so le do nepogojenega razširjene kategorije. Oglejmo si tabelo kozmoloških transcendentalnih idej:

KOZMONOLOŠKE IDEJE

1. Absolutna popolnost sestavljenosti

dane celote vseh pojavov

kvantitativna vrsta - celotnost (čas prostor)

2. Absolutna popolnost delitve

dane celote v pojavu

kvalitativna vrsta- realnost (materija)

3. Absolutna popolnost nastajanja

nekega pojava nasploh

relacijska vzorčnost - svoboda

4. Absolutna popolnost odvisnosti eksistence

tistega, kar se menja v pojavu

modalnostna vrsta - nujnost - siučajnost

Končni cilj uma je tisto nepogojeno, pa naj bo celega niza ali le nekega dela niza. V prvem primeru - matematično nepogojeno - je niz a parte priori brez mej (brez začetka) in je regressus potencialno neskončen. V drugem primeru - dinamično nepogojeno - pa je nekaj prvo v nizu, kar se glede na pretekli čas imenuje - začetek sveta, glede na prostor - meja sveta, glede na dele celote - enostavno, glede na vzrok - svoboda, glede na eksistenco spremenljivih stvari - naravna nujnost.

Kant razlikuje izraza svet in narava:

Svet je matematična celota (v pogledu časa) vseh pojavov in totaliteta njihove sinteze v njenem toku sestavljanja in deljenja. Ta isti svet se naziva narava, kolikor se misli dinamična celota (glede na vzrok) in kolikor se gleda na enotnost v eksistenci pojavov. Narava je razumski pojem, svet pa je pojem čistega uma.

Skladno s štirimi kozmološkimi idejami so tudi samo štiri dialektične trditve čistega uma, ki odkrivajo svojo dialektično naravo s tem, da stoji vsaki trditvi po ravno tako sprejemljivih načelih čistega uma nasproti druga, ki je protislovna. Ta antinomija, ki je utemeljena v naravi človeškega uma in je torej neogibna in brez konca, vsebuje štiri teze in njim nasprotne antiteze.

V prikazu Kantovih antinomij bomo v dokazovalnih postopkih podali Heglove povzetke dokazov (razen pri tretji antinomiji, kjer bomo pokazali Kantov dokazovalni postopek), ki so kot Dodatek o antinomijah uvrščeni v Logiko Filozofske propedeutike, in sicer na prehodu iz Nauka o bistvu v Nauk o pojmu. Hkrati bomo podali tudi Heglovo kritiko antinomij z zgoraj navedenega dela.

1. antinomija (nasprotovanje (Widerstreit) transcendentalnih idej)

TEZA: Svet ima svoj začetek v času, glede prostora pa je prav tako omejen.

DOKAZ: A) V pogledu časa: Če svet ne bi imel začetka v času, potem bi do vsakega danega trenutka pretekla neka večnost in glede na to nek neskončen niz stanj stvari v svetu, ki so si sledila eno drugemu. Neskončnost nekega niza je v tem, da se leta s sukcesivno sintezo ne more nikoli končati; ker je nek neskončno svetovni niz stanja nemogoč, je torej nujen nek začetek sveta v času.

B) V pogledu prostora: Če bi bil svet prostorsko neomejen, potem bi bil neka neskončna dana celota stvari, ki eksistirajo hkratno. Neka taka celota je lahko popolna le

kot sinteza delov, iz katerih sestoji. Za to spopolnjevanje pa bi bil potreben nek neskončen čas, ki bi se moral vzeti kot pretekli, kar pa je nemogoče. Torej nek neskončen agregat stvari, ki eksistirajo, ne more veljati za neko hkratno dano celoto. Tako sledi, da je svet zaprt v meje.

ANTITEZA: Svet nima nikakršnega začetka v času niti nobenih meja v prostoru, ampak je tako glede časa kot glede prostora neskončen.

DOKAZ: A) V pogledu časa: Če bi svet imel nek začetek v času, potem bi pred letem morali predpostavljati nek čas, v katerem ni eksistiral, torej nek prazen čas. V praznem času pa ne more nič nastajati, ker v njem ni nikakršnih pogojev obstajanja, a tudi tisto, kar obstaja, ima za pogoj zopet nekaj obstoječega - ali - omejeno je le z obstoječim. Torej svet ne more imeti nikakršnega začetka, temveč vsako obstajanje predpostavlja neko drugo in tako naprej v neskončnost.

B) V pogledu prostora: Če bi bil svet prostorsko omejen, potem bi se nahajal v nekem praznem neomejenem prostoru. Bil bi v odnosu do tega prostora, to je v odnosu do ničesar. Takšen odnos pa ni nič, torej je svet prostorsko neskončen.

Hegel pravi, da se dokaza antinomije glede časa lahko zvedeta na direktno protipostavko: 1) Svet je v času končen, ali, ima neko mejo. V dokazu se sprejema neka takšna meja, namreč Zdaj ali katerikoli dani trenutek časa.

2) Obstajanje ima mejo samo v nekem drugem obstajanju, ne v neobstajanju. Kar si meji, je v pozitivnem odnosu in oboje ima isto določitev. Ker je vsako obstajanje omejeno (končno), sledi progresija v neskončnost.

Resnična rešitev antinomije glede časa pa je v tem, da niti meja za sebe niti neskončno za sebe ni nekaj resničnega, ker meja je takšna, da se mora iti preko nje, neskončno pa je takšno, da zanj vedno nanovo nastane meja. Prava neskončnost je refleksija v sebi in um ne opazuje časovnega sveta, temveč svet v njegovem bistvu in pojmu.

Dokaza te antinomije v pogledu prostora prav tako slonita na direktnih trditvah in Kant naredi podobno napako kot v pogledu časa.

II. antinomija

TEZA: Vsaka sestavljena substanca na svetu sestoji iz enostavnih delov in povsod obstaja samo tisto, kar je enostavno ali tisto, kar je iz tega sestavljeno.

DOKAZ: Vzemimo, da sestavljene substance ne sestojijo iz enostavnih delov. Če pa bi odmislili vsako sestavljenost, ne bi preostal niti en sestavljen del in ker ne bi bilo niti enostavnih delov, ne bi preostalo ničesar in sploh ne bi bilo nikakršnih substanc. Glede na to ne moremo odmisлити vse sestavljenosti. Vendar sestavljeno zopet ne bi sestajalo iz substanc, ker je sestavljenost le neka njihova slučajna relacija, brez katere one lahko obstajajo kot za sebe eksistirajoča bistva. Torej tisto-kar-je-substancialno-sestavljeno nujno sestoji iz enostavnih delov. Sledi, da so stvari v svetu vse skupaj enostavna bistva in da je sestavljenost le neko njihovo zunanje stanje.

ANTITEZA: Nobena sestavljena stvar na svetu ne sestoji iz enostavnih delov in na svetu sploh ne obstaja ničesar enostavnega.

DOKAZ: Vzemimo, da neka sestavljena stvar sestoji iz enostavnih delov. Ker je vsak zunanji odnos in tako tudi vsaka sestavljenost mogoča le v prostoru, mora tudi

prostor sestojati iz toliko delov, iz kolikorih sestoji tisto sestavljeno, ki ga zavzema. Polej se prostor ne sestoji iz enostavnih delov, temveč iz prostorov. Torej vsak del sestavljenega zavzema nek prostor. Ker pa so prvi deli vsega sestavljenega enostavni, to enostavno zavzema nek prostor. Vendar ker vse realno, kar zavzema nek prostor, v sebi zajema nekaj raznovrstnega, kar se nahaja eno izven drugega, in je tako sestavljeno, bi tako bilo enostavno nekaj substancialno sestavljenega, kar pa je v protislovju s samim seboj.

Hegel pripominja, da dokaz teze vsebuje direktno trditev, da je sestavljenost neka zunanja relacija oziroma nekaj slučajnega, da je torej enostavno tisto bistveno. Dokaz antiteze pa prav tako sloni na direktni trditvi, da so substance bistveno prostorske, da so torej sestavljene. Na sebi je ta antinomija ista kot predhodna, namreč protipostavka znotraj obstajanja med neko mejo in prehajanjem le-te.

III. antinomija

TEZA: Kavzaliteta po zakonih narave ni edina kavzaliteta, na osnovi katere se lahko pojasnjujejo vsi pojavi sveta. Zaradi njihove pojasnitve se mora predpostaviti še kavzaliteta na osnovi svobode.

DOKAZ: Predpostavimo, da obstaja samo kavzaliteta na osnovi naravnih zakonov: v tem primeru, vse, kar se dogaja, predpostavlja neko prejšnje stanje. Le-to mora biti tudi samo nekaj, kar se je zgodilo (nastalo v času), kajti če bi obstajalo od nekdaj, bi bila tudi njegova posledica od nekdaj. Tako je kavzaliteta vzroka tudi sama nekaj, kar se je zgodilo, kar po zakonu narave zopet predpostavlja neko prejšnje stanje in njegovo kavzaliteto itd. Če se torej vse dogaja samo po zakonih narave, potem je vedno le subaltemi začetek, a nikoli neki praznačetek in tako ni popolnosti niza vzrokov, ki izhajajo eden iz drugega. Zakon narave pa je ravno v tem, da se nič ne dogaja brez vzroka, ki ni zadostno določen a priori. (Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur: das ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe.) Torej je pravilo, da je mogoča le kavzaliteta po naravnih zakonih, v protislovju s samim seboj v svoji neomejeni splošnosti in tako se ta kavzaliteta ne more sprejeti kot edina. Zaradi tega moramo predpostaviti neko kavzaliteto, po kateri se nekaj dogaja, vendar da vzrok tega ni zopet določen z nekim predhodnim vzrokom po nujnih zakonih. Predpostaviti moramo absolutno spontaniteto vzroka, ki sam od sebe začne nek niz pojavov, ki tečejo po naravnih zakonih. Torej predpostaviti se mora transcendentalna svoboda, brez katere niti v naravnem toku ni nikoli popolnega sukcesivnega niza pojavov na strani vzrokov.

ANTITEZA: Ne obstaja nikakršna svoboda, temveč se vse na svetu dogaja samo po zakonih narave.

DOKAZ: Predpostavite, da obstaja svoboda v transcendentalnem smislu, kot posebna vrsta kavzalitete, po kateri bi lahko sledili dogodki na svetu, da obstaja neka moč, ki v absolutnem smislu začenja neko stanje in niz njegovih posledic. Potem se ne bo začel le niz s pomočjo te spontanitete, temveč tudi sama določitev te spontanitete, tako da ne predhodi nič, po čemer bi bilo to dejanje določeno po stalnih zakonih. Vsak začetek delovanja predpostavlja neko stanje vzroka, v katerem ta vzrok še ne deluje in dinamični prvi začetek dejanja predpostavlja neko stanje, ki ni s predhodnim stanjem istega vzroka v nikakršnem kavzalnem odnosu, to pomeni, da stanje začetka ne izhaja iz

prejšnjega stanja. Potemtakem je transcendentalna svoboda v nasprotju z zakonom vzročnosti. In takšna zveza sukcesivnih stanj aktivnih vzrokov, po kateri ni možna enotnost izkustva, ki se torej ne more najti v izkustvu, je prazna zamisel.

Torej imamo samo in edino naravo, v kateri lahko iščemo zvezo in red med dogodki v svetu. Svoboda, neodvisnost od zakonov narave, pomeni osvoboditev od prisile, a hkrati tudi osvoboditev od ravnanja po pravilih. Ne more se reči, da namesto zakonov narave v kavzaliteto svetovnega toka vstopajo zakoni svobode, ker svoboda, če bi bila določena z zakoni, bi bila narava. Narava in transcendentalna svoboda se razlikujeta kot zakonitost in nezakonitost. Zakonitost res vznemirja razum s težko nalogo, da v nizu vzrokov gredeč navzgor išče poreklo dogodkov, ker je njihova kavzaliteta vedno pogojena, a mu v zameno obljublja popolno in zakonito enotnost izkustva. Iluzija o svobodi pa obljublja raziskujočemu razumu odmor v verigi vzrokov, ker ga pelje do nepogojene kavzalitete, ki sama od sebe začne delovati. Vendar ta kavzaliteta, ki je slepa, prekine vodstvo pravil, po katerem je edino mogoče popolno nepretrgano izkustvo (eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung).

PRIPOMBA K TEZI: Transcendentalna ideja svobode je manj od psihološkega pojma svobode, ki je povečini empiričen. Ona predstavlja samo pojem absolutne spontanitete dejanja, kot pravo osnovo njegove imputabilite, pa je vendar pravi kamen spotike za filozofijo, ki naleti na nerešljive težave v tem, da prizna tako nepogojeno kavzaliteto. Torej je vprašanje o svobodi volje transcendentalno in se nanaša le na to, ali se mora predpostaviti neka moč, ki lahko sama od sebe začne neki niz sukcesivnih stvari ali stanj. Ni nujno, da lahko odgovorimo, kako je taka moč mogoča. Nujnost predpostavke, po kateri se začetek nekega niza pojavov nahaja v svobodi, smo dokazali le za razumevanje nastanka sveta, dočim se vsa sledeča stanja lahko vzamejo za sukcesijo, ki se vrši po naravnih zakonih. Ker pa je na ta način vseeno dokazana (čeprav ne spoznana) moč, ki sama od sebe začne nek niz pojavov v času, lahko dopustimo, da se sredi svetovnega toka začnejo sami od sebe nizi različnih kavzalltet in da se njihovim substancam pripiše moč svobodnega delovanja. Tu ne gre za absolutni začetek v pogledu časa, temveč v pogledu kavzalitete. Če naprimer sedaj vstanem s svojega stola popolnoma svobodno in brez vpliva naravnih zakonov, ki nujno determinirajo, potem se s tem dogodkom in njegovimi posledicami, ki gredo v neskončnost, začenja popolnoma nov niz, čeprav je ta dogodek glede časa le nadaljevanje predhodnega niza. Ta odločitev in dejanje se ne nahajata v nizu samih naravnih posledic, ampak determinirajoči naravni vzroki glede na ta dogodek popolnoma prenehajo, preden ta niz nastane. Ta dogodek sledi za naravnimi vzroki, a ne izhaja iz njih in tako se mora imenovati absolutno prvi začetek nekega niza pojavov, čeprav ne po času, pa vendar po kavzaliteti. Potrditev o potrebi uma, da se v nizu naravnih zakonov sklicuje na prvi začetek ki izhaja iz svobode, je v tem, da so vsi filozofi starega veka (izvzemši Epikurovo šolo) bili prisiljeni, da za pojasnjevanje gibanja v svetu predpostavijo prvega gibalca. To je vzrok, ki svobodno deluje in ki je prvi in sam od sebe začel ta niz stanj.

PRIPOMBA K ANTITEZI: Tisti, ki bi branili vsemoč narave (transcendentalno fiziokratijo), bi proti sofističnim zaključkom nauka o svobodi izrazili svoj stav: Če vi glede časa ne predpostavite na svetu ničesar prvega v matematičnem smislu, potem nimate potrebe, da glede kavzalitete zahtevate nekaj prvega v dinamičnem smislu. Kdo vas je silil, da neomejeni naravi postavljate meje, da bi svoji domišljiji priskrbeli mesto na počitek. Ker so v svetu vedno obstajale substance, kar se mora predpostaviti zaradi

enotnosti izkustva, potem lahko predpostavimo, da je od nekaj obstajala tudi menjava njihovih stanj - nek niz njihovih sprememb in se zaradi tega ne sme iskati prvega začetka, niti matematičnega niti dinamičnega. Možnost takšnega neskončnega obstajanja, brez prvega člena v odnosu, po katerem vsi ostali členi samo sledijo, se ne more doumeti. No, če hočete odvreči te naravne uganke, potem boste prisiljeni, da odvržete mnogo sintetičnih osnovnih lastnosti (osnovne sile), ki jih prav tako ne morete doumeti in celo možnost spremembe sploh vam bo napoti. Ker če ne bi na osnovi izkustva našli, da je možnost spremembe realna, potem nikoli ne bi mogli a priori uvideti, kako je mogoč neprikinjen niz bivanja (Sein) in nebivanja (Nichtsein).

Če bi se dopustila neka transcendentalna moč svobode, da bi se lahko začele spremembe v svetu, bi ta moč morala obstajati zunaj sveta. Nikoli se ne more dovoliti, da se v samem svetu pripiše substancam takšna moč, ker bi potem povečini izginila naravna zveza med pojavi. S tem bi izginil tudi tisti karakter empirične resnice, po katerem se izkustvo razlikuje od sanj. Ker poleg takšne moči svobode, ki je neodvisna od vseh zakonov, se komaj lahko še zamisli narava, ker bi se njeni zakoni pod vplivom svobode neprestano menjali, tok pojavov, ki bi bil po sami naravi pravilen in enoličen, pa bi postal nejasen in nepovezan.

Hegel o tej antinomiji pravi, da, gledana abstraktno, temelji na protipostavki, ki jo ima odnos kavzalnosti v sebi. Namreč, vzrok je: 1) neka izvorna stvar, nekaj prvega, kar samo sebe giblje,

2) vendar je nekaj pogojenega z nečim, na kar deluje in s čimer njegova dejavnost prehaja v delovanje (posledico). Toliko ni nekaj resnično izvirnega, temveč je tudi sam nekaj postavljenega. Če pristajamo na prvo točko, potem sprejmemo absolutno kavzalnost, kavzalnost na osnovi svobode, glede na drugo točko pa je sam vzrok nekaj, kar se je zgodilo, s čimer nastane progresija v neskončnost.

Resnična rešitev te antinomije pa je vzajemno delovanje, ker vzrok, ki prehaja v delovanje, ima na le-to ponovno neko vzročno povratno delovanje, s katerim se prvi vzrok, obratno, pretvarja v delovanje (posledico) oziroma v tisto, kar se postavlja. V tej vzajemnosti niti eden od teh dveh momentov kavzalnosti ni za sebe nekaj absolutnega, temveč je samo ta v sebi zaprt krog totalnosti na sebi in za sebe. - To absolutno relacijo Hegel uvede v Znanosti logike na prehodu Nauka o bistvu v Nauk o pojmu, na prehodu kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode.

IV. antinomija

TEZA: Svetu pripada nekaj, kar je, ali kot njegov del ali kot njegov vzrok, naravnost nujno bitje.

DOKAZ: Čutni svet kot celota vseh pojavov vsebuje obenem nek niz sprememb. Vendar je vsaka sprememba odvisna od svojega pogoja, pod katerim je nujna. Vse pogojeno predpostavlja v pogledu svoje eksistence nek popoln niz pogojev do nečesa nepogojenega, kar je edino absolutno nujno. Torej mora eksistirati nekaj absolutno nujnega, če eksistira neka sprememba kot neka posledica. Vendar to-nujno tudi samo spada v čutni svet, ker če ne bi, potem bi niz sprememb sveta izvajal svoje poreklo iz tega nujnega vzroka, a on sam ne bi pripadal čutnemu svetu. To je nemogoče, ker, kolikor se začetek nekega časovnega niza lahko določi samo s tistim, kar časovno

predhodi, toliko je vrhovni pogoj začetka nekega niza sprememb moral eksistirati v času, ko tega niza še ni bilo. Torej ta vrhovni pogoj spada v čas in tako tudi v pojav oziroma v sam čutni svet. Tako je v samem svetu vsebovano nekaj nujnega.

ANTITEZA: Niti v svetu niti izven njega ne obstaja bitje, ki bi bilo naravnost nujno kot njegov vzrok.

DOKAZ: Če predpostavimo, da je sam svet (ali, da je v njemu) neko nujno bistvo, potem bi bil v nizu njegovih sprememb - ali neki začetek, ki bi bil brezpogojno nujen in bi bil tako brez vzroka, kar nasprotuje dinamičnemu zakonu določeno-bistva vseh pojavov, - ali bi sam niz bil brez začetka in četudi v vseh svojih delih slučajen in pogojen, v celoti vseeno nujen in nepogojen, kar pa je prostislovno, ker obstajanje nekega množstva ne more biti nujno, če niti en del nima nekega na sebi nujnega obstajanja. Če pa predpostavimo, da obstaja nek nujen svetovni vzrok izven sveta, bi ta vzrok najprej sprožil obstoj svetovnih sprememb in njihov niz. S tem, ko bi začel delovati, bi bila njegova kavzaliteta v času in bi tako spadala v vseobsežnost pojavov, torej ne bi bila izven sveta. Tako niti v svetu niti izven njega ne obstaja nikakršno nujno bistvo.

Hegel dodaja k tej antinomiji, ki jo imenuje antinomija o nujnosti in slučajnosti, da vsebuje v celoti isto protipostavko kot tretja. S tem, kar je pogojeno, se postavlja tudi nek pogoj in to pogoj kot tak oziroma nek absoluten pogoj. Vendar, ker je ono v zvezi s pogojenim oziroma ker pogojeno leži v njegovem pojmu, tudi sam spada v sfero pogojenega oziroma je nekaj pogojenega. Z ene strani se postavlja neko absolutno nujno bistvo, z druge pa le neka relativna nujnost in s tem slučajnost.

Oglejmo si skupaj teze in antiteze antinomije čistega uma:

ANTINOMIJA ČISTEGA UMA

	TEZA	ANTITEZA
I.	Svet se je začel in je prostorno omejen	Svet je časovno in prostorsko brezkončen.
II.	Vse na svetu sestoji iz enovitega	Nič na svetu ni enovito, vse je sestavljeno.
III.	Na svetu so vzroki, ki delujejo svobodno.	Ni svobode, vse je samo narava.
IV.	V vrsti vzrokov na svetu je neko nujno bitje.	V vrsti vzrokov ni nič nujnega, naključje
	Stališče racionalizma (dogmatizem)	Stališče enopirizma (skenticizem)

Trditve teze so dogmatizem čistega uma (racionalizem), trditve antiteze pa so čisti empirizem.

Po logičnem merilu resnice je nemogoče, da bi kdajkoli spoznali, na kateri strani (teza - antiteza) je resnica. Z ozirom na naš interes pa je na strani dogmatizma bistven praktični interes, kajti teze so temeljni kamen morale in religije. Na strani dogmatizma je tudi spekulativni interes uma in prednost popularitete. Empirizem vzpodbuja in vnapredi znanje, čeprav na škodo praktičnega, dočim dogmatizem daje odlična načela za praktično, vendar dopušča, da um teži za idealno pojasnitvijo naravnih pojavov in da zanemari fizično raziskovanje. Če bi se človek lahko odrekel vsakemu interesu, bi bil v neprestanem omahljivem stanju, predpostavljajoč, da ne pozna drugega izhoda iz stiske, kot da pristane na eno ali na drugo sporno znanost (dogmatizem - empirizem).

Vzrok za nerešljivost umskih vprašanj moramo iskati v sami naši ideji, ker je ona problem, ki ne dopušča rešitve, ne pa neki dejanski predmet. Ključ za rešitev kozmološke dialektike je transcendentni idealizem (ki ga Kant včasih naziva tudi formalni idealizem). Transcendentni idealizem pomeni, da so vsi predmeti našega možnega izkustva samo pojavi. To pomeni, da so vsi predmeti le čiste predstave, ki kot razsežna bitja ali nizi sprememb izven naših misli nimajo eksistence na sebi. Antinomija čistega uma se torej ukinja tako, da se pokaže, da temelji na prividu, saj se je namreč ideja absolutne totalitete, ki velja le kot pogoj stvari na sebi, uporabila za pojave, ki obstoje edino v predstavi.

Transcendentne ideje niso konstitutivna načela uma, temveč samo regulativna načela spoznavanja. Ko um hoče prekoračiti to svoje obelježje, njegova moč splahni. Čisti um vsebuje samo regulativna načela, če pa čisti um štejemo za konstitutivna načela transcendentnega spoznanja, ustvarja večna protislovja in spornosti. Zabloda stare metafizike je ravno v tem, da je pojmovala regulativna transcendentna načela kot konstitutivna - da je hotela subjektivna spoznavna načela pojmovati kot stvari na sebi.

Kant v svoji kritični razrešitvi antinomij čistega uma (o empirični uporabi regulativnega načela uma) ugotavlja, da sta v prvih dveh antinomijah napačni obe trditvi (teza in antiteza), kajti temeljita na napačni predpostavki, da je združljivo v enem pojmu tisto, kar si nasprotuje - namreč pojav kot stvar na sebi (naprimer: svet ni niti končen niti neskončen), v drugih dveh antinomijah pa da sta lahko obe trditvi pravilni, kajti napačnost je v tem, da se predpostavlja za protislovno tisto, kar je združljivo - nasprotni sta si le po nesporazumu (naprimer: naravna nujnost in svoboda se moreta vzdeti brez protislovja isti stvari, toda pod različnim vidikom: nujnost stvari kot pojavu, svoboda pa stvari kot stvari na sebi).

Ko nepogojeno postavimo izven vsakega možnega izkustva, potem ideje postanejo transcendentne - same sebi ustvarjajo predmete, katerih objektivna realiteta ni osnovana na dokončanju empiričnega niza, ampak na čistih pojmih a priori. Vse ideje čistega uma so torej transcendentne.

Kant ugotovi, da sintetične apriorne sodbe čistega uma niso možne, s tem pa tudi ne metafizika kot znanost o tistem, kar je onkraj meja možnega izkustva. Ideje stare metafizike (o nesmrtnosti duše, svobodi volje, bivanju boga), ki vodijo čisti (teoretski) um v neminljiva protislovja, je odstranil iz področja čistega uma (iz področja znanstvenega spoznavanja) in jim našel mesto v drugem področju uma, v praktičnem umu. Antinomije, v katere zapade teoretični um, dobe rešitev v postulatih praktičnega uma. Odgovori na teoretsko nerešljiva vprašanja so determinirajoči za moralno delovanje. Ideje postanejo postulati etike, ki se ne spoznavajo razumsko, temveč se ustvarjajo kot brezpogojni postulati uma. Ideje so izven izkustva in ostanejo zadane (niso dane). So regulativni princip delovanja. Kant pravi, delujmo, kot da bog je, kot da je duša nesmrtna, postulat človekove moralne zavesti pa je tudi svoboda volje. - Človek je svoboden, ker je vezan na moralni zakon (kategorični imperativ), ki ni nujnost, temveč dolžnost. - Po Kantu je človek v bistvu praktično bitje, ne teoretično. Smisel človeka ni v teoretiziranju, temveč v odločitvi in delovanju. Človek je avtonomno ustvarjalni in odgovorni subjekt v svetu. Tako Kant, v nasprotju z Aristotelom, ki mu je teorija najljubše in najboljše, daje kot kasneje tudi Fichte, prednost praktični filozofiji. Cilj Kantove kritične filozofije je preprečiti spekulacijo, ki mu pomeni nekritičen vstop v nerešljiva metafizična vprašanja.

Oglejmo si na kratko shemo Heglovega filozofskega sistema, vendar moramo hkrati imeti v mislih, kar pravi Hegel v Uvodu Znanosti logike, da so razdelitve in naslovi knjig, razdelkov in poglavij in s tem povezane razlage narejene z namenom začasnega pregleda in imajo le historično vrednost. Ne spadajo k vsebini in telesu znanosti, temveč so sestavine vnaneje refleksije, ki je celoto izpeljave že pretekla, zato vé zaporedje svojih momentov vnaprej in ga navaja, preden se privedejo še skozi stvar samo.

Rezultat Fenomenologije duha (o kateri smo že govorili v razdelku o metodi Heglove filozofije) je izhodišče Heglovega filozofskega sistema. Fenomenologija duha je znanstveno sistematična pot očiščevanja zavesti vseh dogem in pot k absolutnemu védenju, ki je najvišja enotnost zavesti in samozavedanja. V absolutnem védenju pride do sprave substance in subjekta. - Lahko tudi rečemo, da je bila sprava, absolutna védnost, vsebovana že v poti in da tako končni moment vrne subjekt nazaj na prehojeno pot. Da je pot do resnice del resnice same. -Rezultat Fenomenologije duha (s prvotnim naslovom Znanost izkustva zavesti) je znanost, prignana do svojega čistega pojma. Za Fenomenologijo duha se začena Heglov sistem, ki ga delimo na tri znanosti:

1. ZNANOST LOGIKE je znanost o ideji, ki je pri sebi, ki še ni stopila v prostor in čas - ideja v brezčasnem razgrinjanju svojih elementov. V logiki je ideja na sebi, v neposrednosti, kot subjekt, ki še ni objekt. Tudi v njej obstaja notranja napetost, ki žene njeno gibanje preko nauka o biti in nauka o bistvu, ki prestavljata kraljestvo subjektivnosti ali svobode. Pojem osvobaja, prinašajoč s tem srečo, blaženost, ljubezen. - Absolutni duh spočne proces samospoznavanja tako, da najprej razvije iz sebe samospoznavajoče se pojme, ki se v razvoju vse bolj pomensko oddaljujejo drug od drugega ter se specializirajo. Protislovje pa je kot negacija samega sebe izvor vsega gibanja.

2. V FILOZOFIJI NARAVE je ideja za sebe. Ideja je s samoodtutitvijo in samoupredmetenjem (Ent-Äußerung) ustvarila predmetni svet, to je njen prehod v predmetnost, v svoje-drugo. Ta samoodtutitev in samoupredmetenje ideje je hkrati njena potrditev in samospoznanje v naravnem svetu. Ideja je v naravi (svojem produktu) postala sama svoj predmet. Narava je antiteza čisti biti, ki je izražena le v ideji, je drugobit (Anderssein) ali bit-izven-sebe (Ausersichsein) ideje ali tubit (Dasein) absolutna. Hegel, v nasprotju s Kantom, zavrača izhajanje višjih vrst iz nižjih v pomenu časovne razvojnosti. Narava je le razprostrtje svoje mnogoterosti v prostoru. Zato je tudi nujnost, ki jo odkrivajo naravoslovne znanosti, večna in brezčasna. Narava nima zgodovine, razvija se le ideja narave. Postopoma ideja nahaja samo sebe in v živalskem organizmu zapusti stopnjo predmeta (sebi-tujosti) in preide k vračanju vase (Er-Innerung - po-notranjenje in spominjanje - ukinitve in ohranitev (Aufheben) sveta predmetnosti kot idejnega). Človek ni končna razvojna točka, ampak oblika samoosvobajanja individua od narave (slepe nujnosti). Človek je kot naravno bitje hkrati tudi duh, ki se iz svoje drugobiti vrača sam vase. Človek v sebi združuje dva pola resničnosti: 1) duha, ki se skozi telo odraža v stvarnosti in 2) del stvarnosti, ki se izraža kot zavestna umnost.

3. To prisvajanje se dogaja v FILOZOFIJI DUHA, in sicer v

A) filozofiji subjektivnega duha skozi posameznika, v

B) filozofiji objektivnega duha skozi družbo, ekonomijo, zgodovino, politiko in v

C) filozofiji absolutnega duha skozi umetnost, religijo in filozofijo.

Filozofija (znanost) izreka zadnjo resnico o svetu, je zadnje merilo vsega. Filozofija je ideja, ki misli samo sebe, resnica, ki samo sebe spozna, um, ki sam sebe dojema. Filozofija je najvišja stopnja razvoja in stika z idejo, ki se je prej doživljal v čutnosti (umetnost) in predstavi (religija). Filozofija je najvišja stopnja enotnosti končnega in absolutnega samozavedanja, je pojem, ki ima za vsebino samega sebe, s tem pa idejo in svet nasploh. To je konec samorazvoja ideje (- problem - paradoks konca v Heglovi filozofiji). Filozofija je le reprodukcija dialektičnega svetovnega procesa. Ideja je na sebi in za sebe. Heglov sistem je zgrajen na skladnosti filozofskega spoznanja z obstoječim svetom. Konstrukcija sistema pa tako kot pri Fichteju temelji na koncepciji dela. Sistem predstavlja življenjsko pot ideje.

FILOZOFIJA LOGIKE

	kvaliteta	bit obstajanje bit za sebe	bit nič postajanje
NAUK O BITI	kvantiteta	kvantiteta kvantum kvantitativno razmerje	
	mera	specifična kvantiteta realna mera obstajanje bistva	
	bistvo na sebi	privid bitnosti zadostni razlog	istovetnost razlika protislovje
NAUK O BISTVU	pojav	eksistenca pojav bistvena relacija	
	dejanskost	tisto absolutno dejanskost absolutna relacija	relacija substancialnosti relacija kavzalnosti vzajemno delovanje

	subjektivnost	pojem sodba sklep
NAUK O POJMU	objektivnost	mehanizem kemizem teleologija
	ideja	življenje ideja spoznavanja absolutna ideja

FILOZOFIJA NARAVE

MEHANIKA		prostor in čas materija in gibanje absolutna mehanika
FIZIKA		fizika obče individualitete fizika posebne individualitete fizika totalne individualitete
ORGANIKA		geološka narava vegetativna narava živalski organizem

FILOZOFIJA DUHA

	antropologija	naravna duša čutna duša dejanska duša	
SUBJEKTIVNI DUH		zavest fenomenologija um	samozavedanje
	psihologija	teoretski praktični svobodni	duh duh duh

	abstraktno pravo	lastnina pogodba ne-pravo
OBJEKTIVNIDUH	morala	premislek in krivda namen in dobrobit dobro in zlo
	nravnost	družina občanska družba država
	umetnost	simbolična klasična romantična
ABSOLUTNIDUH	religija	naravna religija svobodne subjektivitete absolutna
	filozofija	

Heglova filozofija je filozofija identitete. Bogastvo življenja in raznolikost dejanskosti se lahko spoznata le, če sta mišljenje (Denken) in bit (Sein) identična, in sicer v pomenu polne identičnosti mišljenja in dejanskosti, v nasprotju s Schellingovo absolutno identiteto, ki da je v osnovi iracionalna. Kajti Schellingov absolut je za Hegla brezvsebinski in v abstraktni občosti spregleda raznolikost in raznovrstnost obstoječega.

Hegel v Predgovoru k Filozofiji prava pravi:

Kar je umno, to je dejansko;

a kar je dejansko, to je umno.

Ta teza predstavlja racionalno formulacijo ideje identitete in iz te ontološke supozicije Hegel zavrača vse oblike empirizma, dogmatizma ali kriticisma, ki so zanj enostranski ali agnostični. Kant razbije identiteto med mišljenjem in bitjo ter loči vědnost od resnice in formo od vsebine. Z ontološkim monizmom je Hegel prevladal aporijo dualitete in s tem Kantov kritični agnosticizem, ki je nastal kot antiteza vsem dotedanjim spoznavno-teoretičnim dogmatizmom. S koncepcijo panlogizma (v osnovi kozmosa je ideja in vse stvari in procesi v svetu so stopnje samorazvitja te ideje) je Hegel izvedel do konca domišljeno racionalno tezo, s katero reši problem možnosti spoznanja sveta (absolutne resnice).

HEGLOVA KRITIKA KANTA S POUČENJEM NA KRITIKI ANTINOMIJ

Hegel, med drugim, podaja svojo kritiko Kanta v Znanosti logike Enciklopedije filozofskih znanosti.

Kritična filozofija raziskuje vrednost razumskih pojmov (kategorij), ki se uporabljajo v metafiziki. Kant navaja kot osnovo razumskih pojmov identiteto jazstva v

mišljenju, torej transcendentalno enotnost samozavedanja. Vendar pa je ta Jaz (enotnost samozavedanja) povsem abstrakten in nedoločen in Hegel se sprašuje, odkod potem vse Kantove kategorije, določitve tega Jaza. Kant je kategorije vzel le iz opazovanja, jih je takorekoč empirično zbral, namesto da bi jih izvedel iz samega mišljenja. To je storil Fichte, ki je poudaril, da morajo biti miselne določbe prikazane v svoji nujnosti, da morajo biti izvedene. Hegel pravi, da če naj bo mišljenje sposobno karkoli dokazati, potem mora biti sposobno najprej dokazati najposebnejšo vsebino, da uvidi njeno nujnost.

Kantova glavna misel je, vindicirati kategorije samozavedanju, kot subjektivnemu Jazu. Torej spoznavanje s pomočjo kategorij v resnici ne vsebuje ničesar objektivnega, kajti pripisati samo objektiviteto kategorijam, je le nekaj subjektivnega. Če bi imeli v uvidu le to, potem bi bila Kantova kritika le subjektiven (plitev) idealizem, ki se ne spušča v vsebino in ki ima pred sabo le abstraktne forme subjektivitete in objektivitete, in na nek način ostane pri subjektiviteti kot pri zadnjem afirmativnem določilu. Kantova uporaba kategorij na tistem nepogojenem (v metafiziki) pa daje nekakšen nastavek, da bi lahko prišla do izraza vsebina kategorij. Tako naprimer v Kantovem problematiziranju ideje sveta, v antinomiji čistega uma. Um pri poskusu, da spozna nepogojeno sveta, zapade v antinomijo, v trditvah dveh nasprotnih predpostavk o istem predmetu. Po Kantu iz tega sledi, da svetovna vsebina, katere določila so prišla v tako protislovje, ne more biti na sebi, ampak je lahko samo pojav. In Kantova rešitev je, da protislovje ne pade v sam predmet na sebi in za sebe, temveč da pripada samo spoznavajočemu umu. Hegel pa trdi, da je sama vsebina (kategorije za sebe) tisto, kar pripelja protislovje in da ni protislovje v naravi človeškega uma. Vendar pa je Kantova misel, da je protislovje, ki se postavlja razumskim določbam v tistem, kar je umsko, bistveno in nujno, prelomna misel v filozofiji. Kolikor je to gledišče globoko, pravi Hegel, pa je Kantova rešitev trivialna, kajti ni um tisti, ki je v sebi protisloven. Tudi nič ne pomaga, če bi trdili, da um samo z uporabo kategorij zapade v protislovje, ker bi pri tem trdili, da je ta uporaba nujna in da um, razen kategorij, nima drugih določitev za spoznavanje. Spoznavanje, pravi Hegel, je pravzaprav mišljenje, ki določa in ki je določeno. - Spoznanje je v predmetu, predmet je notranjost spoznanja. - Če je um samo prazno, nedoločeno mišljenje, potem on nič ne misli. Če se na koncu um reducira na prazno identiteto, potem se na koncu tudi um srečno osvobodi protislovja z lahkim žrtvovanjem vsake vsebine in notranje vrednosti. Pomanjkanje globjega raziskovanja antinomije je povzročilo, da Kant navaja samo štiri antinomije. Kant je pojme postavil samo pod neko sicer dovršeno shemo, namesto da bi iz njih izvedel določitve predmetov. Bistvena Heglova pripomba pa je, da antinomija ni vsebovana samo v štirih posebnih predmetih, ki so vzeti iz kozmologije, temveč v vseh predmetih vseh vrst, v vseh predstavah, pojmi in idejah. To vedeti in predmete spoznati v tej lastnosti, je bistveno v filozofskem raziskovanju. Ta lastnost pomeni dialektični moment tistega logičnega (pojma, resničnega).

Um je pri Kantu rezultat, ki daje le formalno enotnost za poenostavljanje in sistematiziranje izkustva, je kanon, ne pa organon resnice, kajti ne more dati doktrine neskončnega, temveč le kritiko spoznanja. Ta kritika se zaključuje s prepričanjem, da je mišljenje v sebi samo nedoločena enotnost in dejavnost le-te.

V vsakem dualističnem sistemu, a še posebej v Kantovem, je osnovna pomanjkljivost v inkonkvenci, da združi tisto, kar je malo pred tem razglasil za samostojno in nezdružljivo. (Tako naprimer Kant v Kritiki presodnosti združi nujnost in

svobodo, teoretično in praktično itd.) Največja inkonsekvenca pa je v tem, da enkrat trdi, da razum spozna le pojave, drugič pa, da je to spoznanje nekaj absolutno govorečega, češ da spoznavanje ne more naprej, da je to absolutna meja človeškega védenja. Hegel pravi, da lahko nekaj občutimo kot mejo le, kolikor smo nekoč to že prešli. Meja (pomanjkljivost spoznavanja) je določena le s primerjavo z obstoječo idejo občega, neke celote in popolnosti. Torej prav oznaka nečesa kot končnega ali omejenega vsebuje dokaz o dejanski navzočnosti neskončnega, neomejenega. Védenje o meji imamo lahko le, kolikor je neomejeno s te strani zavesti. Hegel meni, da se Kantova filozofija približa metafizirajočemu empirizmu. Izkustvo sprejema kot edino osnovo spoznaj, ki pa niso resnice, temveč le spoznanja pojavov. Spoznanje pa se ne more izražati v obliki percepcije, temveč samo v obliki pojma, ker le v pojmu lahko najdemo možnost dialektične sinteze (posameznost v povezavi z razvojno celoto). Ena stran dualizma Kantove filozofije (Kritika čistega uma) ostane svet zaznave in razuma, ki reflektira o njem. Ta svet se prikazuje kot svet pojavov. To je le formalna določitev, ker izvor, vsebina in način opazovanja ostanejo povsem isti. Druga stran (Kritika praktičnega uma) pa je, nasprotno, samostojnost mišljenja, ki sebe dojema, princip svobode, ki je skupen prejšnji metafiziki, a je izprazen vsake metafizike. Mišljenje, imenovano um, ki je oropano vsake določitve, je tudi brez vsake avtoritete. Glavni učinek Kantove filozofije je bil, da je prebudila zavest o tej absolutni notranjosti, ki se (čeprav s² zaradi svoje abstrakcije iz sebe ne more v niti kaj razviti in ne more izvesti nikakršnih določitev niti spoznanja niti moralnih zakonov) absolutno opira na nekaj, kar ima karakter zunanosti. Drugače pa Kantova filozofija ni mogla vplivati na delovanje drugih znanosti, ker pušča kategorije in metodo običajnega spoznavanja povsem nedotaknjene.

V kritični filozofiji se mišljenje torej dojema kot subjektivno in njegova zadnja določitev je abstraktna občost, formalna identiteta. Na ta način se mišljenje zoperstavlja resnici kot v sebi konkretni občosti.

Oglejmo si še Heglovo kritiko Kanta v Znanosti logike. V Predgovoru k prvi izdaji Hegel pravi, da eksoterizem Kantove filozofije (da razum ne sme preko mej izkustva) z znanstvenega stališča opravičuje, da se je potrebno odreči spekulativnega mišljenja. Temu popularnemu stališču se pridružuje kričanje moderne pedagogike, nadloge vseh časov, ki usmerja pogled na neposredno potrebo in tako meni, da je teoretično spoznanje celo škodljivo za spretnost v javnem in privatnem življenju, bistveni pa sta vaja in praktična izobrazba.

Hegel zelo poudarja Kantovo napako, da loči formo od vsebine. (Predgovor k drugi izdaji) V miselno raziskovanje moramo vključiti, poleg tega kar se običajno uvršča v zunanjo formo, tudi vsebino. Tisto, kar se običajno oddvaja od forme kot vsebina, ne more biti v sebi brezformno, niti nedoločeno - takšna vsebina bi bila le nekaj praznega, abstrakcija stvari na sebi. V sami tej vsebini se nahaja forma, kajti vsebina je le zahvaljujoč tej formi v sebi oduhovljena in vsebinska, in sama ta forma se pretvarja v privid vsebine in s tem v privid nečesa, kar je na tem prividu zunanje. S tem uvajanjem vsebine v logično proučevanje ne postanejo predmeti (Dinge), temveč bitnosti (Sache), pojem predmeta, objekt tega proučevanja. Kantove predpostavke, da je neskončnost različna od končnosti, da je vsebina drugo kot forma, da se notranje razlikuje od zunanjega, da posredovanje ni neposrednost, so podane v obliki nauka in niti niso dokazane, temveč se samo navajajo kot nekaj gotovega.

V Uvodu v Znanost logike Hegel pravi, da logika, ki lahko navaja le formalne pogoje resničnega spoznanja, ne more biti niti pot k realni resnici, ker leži to bistveno resnice, vsebina, zunaj nje. Pri Kantu se je reflektirajoči razum polastil filozofije. To je abstrahirajoči in s tem ločujoči razum, ki vztraja v svojih ločitvah. Obrnjen proti umu, se vede kot zdrava pamet in uveljavlja svoj nazor, da resnica počiva na čutni realnosti, da um, kolikor ostaja na in za sebe, proizvaja le izmišljotine. V tem odpovedovanju uma sebi samemu gre pojem resnice v izgubo, spoznava le nekaj, čemur narava stvari same ne ustreza; védenje je padlo nazaj v mnenje. Obrat pa pomeni uvid o nujnem spopadu določitev razuma s samim seboj. - Refleksija razuma je to, da je treba iti ven čez konkretno neposredno in to isto določiti in ločiti. Toda prav tako mora iziti čez te njene ločujoče določitve in jih najprej spraviti v odnos. Na stališču tega povezovanja izstopa njih spopad (antinomija). To povezovanje refleksije pripada na sebi umu; povzdignjenje čez določitve spopada je veliki negativni korak k resničnemu pojmu uma. Toda neizpeljani uvid pade v nerazumetje, kot da bi bil um tisti, ki bi zašel v protislovje s seboj; ne spozna, da je protislovje prav povzdignjenje uma čez omejitve razuma in njihova razrešitev. Namesto da bi od tod spoznanje naredilo zadnji korak v višino, je pri Kantu zbežalo nazaj k čutni eksistenci. Ker je to spoznanje le o prikazujočem se, se priznava njegova nezadovoljivost, toda hkrati se predpostavlja, kot da bi ne bile spoznane stvari na sebi, vendarle pa bi se pravilno spoznavalo znotraj sfere pojavnosti. Kot da bi bila različna le vrsta predmetov in bi ena vrsta, stvari na sebi, ne padla v spoznanje, pač pa bi padla v spoznanje druga vrsta, pojavi. Neko resnično spoznanje, ki predmeta ne bi spoznalo, kot je na sebi, je nesmiselno. In kolikor forme razuma niso uporabljive na stvareh na sebi, so te forme same na sebi nekaj neresničnega. Če ne morejo biti določitve stvari na sebi, potem so lahko še manj določitve razuma, ki bi mu moralo biti priznано vsaj dostojanstvo neke stvari na sebi.

Ena največjih Kantovih zaslug je, da je postavil dialektiko višje kot Stari Grki, ko jo je predstavil kot neko nujno početje uma. Kantove dialektične predstavitve v antinomijah čistega uma, pravi Hegel, ne zaslužijo veliko hvale, toda njihova splošna ideja je objektivnost videza in nujnost protislovja, ki spada k naravi miselnih določitev. Ta rezultat je, dojet po svoji pozitivni plati, notranja negativnost uma, kot njegova samo sebe gibajoča duša, princip vse naravne in duhovne živosti sploh. - Tisto neskočno je tisto umno.

Hegel, kot vse filozofije do sebe, tudi Kanta uvrsti na nujno mesto v razvoju filozofije. In sicer pravi, da je bilo za dejanski napredek filozofije nujno, da je bil interes mišljenja potegnjjen k opazovanju formalne strani, Jaza, zavesti kot take, to je abstraktnega odnosa subjektivnega védenja do objekta, da bi bilo tako uvedeno spoznanje neskončne forme, to je pojma. Da pa bi bilo to spoznanje doseženo, je morala biti še dovršena ona končna določenost, v kateri je forma kot Jaz, zavest. Forma tako domišljena v svojo čistost, vsebuje potem v sebi to, da se določa, to je, da si daje vsebino, in sicer le-to v njeni nujnosti - kot sistem miselnih določitev.

LITERATURA

PRIMARNA:

- Kant, Kritika čistoga uma, NZMH, Zagreb, 1984.
Kant, Kritika čistoga uma, Kultura Beograd, 1958.
Kant, Kritik der reinen Vernunft, Reclams Universal Bibliothek, Leipzig.
Kant, Prolegomena, CZ, Ljubljana, 1963.
Kant, Kritika praktičnoga uma, Kultura, Zagreb, 1956.
Kant, Kritika razsudne snage, Kultura, Zagreb, 1957.
Hegel, Fenomenologija duha, Kultura, Zagreb, 1955.
Hegel, Fenomenologija duha (odlomki), Problemi razprave 1 - 3, Ljubljana, 1984.
Hegel, Nauka logike, BIGZ, Beograd, 1976 - 1977 - 1979.
Hegel, Znanost logike, Uvod, Problemi razprave 184 - 186 (1 - 3), Ljubljana, 1979.
Hegel, Enciklopedija filozofijskih znanosti, Veselin Masleša, Sarajevo, 1965.
Hegel, Filozofska propedeutika, Grafos, Beograd, 1980.

SEKUNDARNA:

- Kant, Logika, Grafos, Beograd, 1976.
Hegel, Osnovne crte filozofije prava, V. Masleša, Sarajevo, 1964.
Filipović, V., Klasični njemački idealizam, NZMH, Zagreb, 1982.
Filipović, Kantova "Kritika čistoga uma" - danas, v: Kant: Kritika čistoga uma, NZMH, Zagreb, 1984.
Korać, V., Kantov transcendentni idealizam, v: Kant: Prolegomena, CZ, Ljubljana, 1963.
Debenjak, Vstop v marksistično filozofijo, Komunist, Ljubljana, 1979.
Debenjak, V alternativni, CZ, Ljubljana, 1974.
Dolar, Za hrbtno zavesti, Problemi razprave 9 - 11 (Razpol 1), Ljubljana, 1985.
Jerman, Sprehodi po estetiki, MK, Ljubljana, 1983.
Vorländer, Zgodovina filozofije II., SM, Ljubljana, 1970.
Zapiski s predavanj.

Husserlov pojem racionalnosti

ANDRINA TONKLI

(Racionalnost kot telos evropske kulture, ki ima svoje izvore v grški filozofiji.)

ZGODOVINA

Zgodovina dobi svoje mesto šele pri poznem Husserlu. (Seveda nimamo v mislih raznih študij in reminiscenc na pretekle filozofe in filozofeme, ki se pojavljajo tudi v Husserlovih zgodnjih delih, ampak koncepcijo zgodovine, kot jo je razvil znotraj lastnih filozofskih principov.)

Husserl sicer že v "Logičnih raziskavah" (II/2) razlikuje statično orientirane analize aktov (orientirane zgolj na enotnost predmetnosti) in genetske intencionalne analize, ki vključujejo dinamiko časa (zgodovinske analize bi bilo mogoče razumeti kot konsekventno nadaljevanje intencionalnih analiz v genetski postavki), vendar pa je šele v "Krizi..." razvita konstitucija časa kot samočasenje transcendentalnega jaza. Skozi akte spominjanja pripada tudi pretekli jaz sedanjosti - kot pretekla sedanjost, medtem ko je dejanski originalni jaz aktualna prezenca. Aktualni jaz vrši neko delovanje, v katerem se konstituira modalna sprememba njega samega kot bivajočega (v modusu preteklega) - aktualni jaz (ta stalno tekoča sedanjost) se konstituira skozi časenje samega sebe.

Drugi pogoj za pritegnitev zgodovine v Husserlovo filozofijo je tematizacija intersubjektivitete. Postavljena je v neposredno zvezo s konstitucijo časa: prav tako, kot konstituira aktualni jaz (tj. jaz primordialne sfere) v sebi pretekli jaz, konstituira tudi (in celo v analogiji s tem) svoj drugi jaz in transcendentalno intersubjektiviteto sploh. Zgodovina namreč ni stvar monadološkega ega, ampak transcendentalne intersubjektivne skupnosti - transcendentalnega "mi". Zgodovina je živo gibanje skupnega in medsebojnega smiselnega izgrajevanja in smiselnega sedimentiranja. Sedimentiranje predpostavlja horizontonost zavesti, ki zadržuje preteklo tudi takrat, ko ni več direktno, aktualno doživljano, intendirano, menjeno, skratka: tematizirano, ampak ostaja kot ozadje sotematizirano.

Smiselno izgradnjo in sedimentiranje pa je možno tematizirati le v okviru fenomenološke redukcije, kajti svetna zgodovina je, prav tako kot vsa svetna bit, smiselna le kot konstitucija delujoče transcendentalne (inter)subjektivitete, in ne sama posebi.

Husserlova zgodovina je torej - "transcendentalna zgodovina". (Ne zgodovina realnega in objektivnega, ampak transcendentalna idejna zgodovina.)

Kakšno vlogo igra zgodovina v Husserlovi filozofiji? Ali pomeni zgodovinsko raziskovanje eno izmed poti k transcendentalni fenomenologiji (tako kot psihologija,...)?

Ukvarjanje filozofije z zgodovino filozofije, tj. s svojo lastno zgodovino, nam odkrije skupno dediščino in izvorni smisel nastanka filozofije, njen izvorni telos, s katerim je bila evropska filozofija poslana na svojo pot. S tem postane jasna tudi nujnost zgodovine za transcendentalno fenomenološko filozofijo. Zgodovina ni zgolj intencionalni raziskovalni objekt med ostalimi, ampak spada k sami raziskovalni metodi fenomenologije. Nujna je namreč za samorazumevne filozofije v celoti, za razumevanje lastnih filozofskih predpostavk: "Biti lastni mislec, avtonomni filozof z voljo po osvoboditvi od vseh predsodkov, ki izvira iz uvida, da so vse samoumevnosti predsodki, da izvirajo vse nejasnosti predsodkov iz tradicionalnega sedimentiranja ..." (Križa, str. 15).

S tem se že nakazuje tudi notranji telos zgodovine. Zgodovina, kot jo razume Husserl, ni neka mundana teleologija, ni stremljenje filozofije skozi tisočletja k transcendentalni fenomenologiji kot svoji zadnji obliki, kjer se njena pot konča. "Volja", ki deluje skozi vso filozofijo, je človeški um, ki hoče določiti samega sebe, ki hoče samega sebe "uloviti" na svojih lastnih predpostavkah - um, kot prvič nastopi v grški Antiki.

Husserlova filozofija ne pomeni konec filozofije, ampak "zadnji obrat" v tem, da se metodično prebije do konstituirajoče transcendentalne subjektivitete - do tistega zadnjega, kar fungira, s tem pa se šele odpira neskončno delo vedno novega pojasnjevanja samoumevnosti, nenehnih korektur že dosežene stopnje spoznanja, modifikacij, ponovnih razdelav,...

PRVA FILOZOFIJA

Husserlove zgodovinske raziskave grške filozofije (ki nas tu zanimajo) so nam dostopne v prvem delu "Prve filozofije" (predavanja iz leta 1923/24) pod naslovom "Kritična idejna zgodovina".

Naziv "prva filozofija" je, kot ime za posebno filozofsko disciplino, uvedel Aristotel. V poaristotelovski filozofiji ga je izpodrinil izraz "metafizika". Husserl ponovno prevzema Aristotelov izraz prav zato, ker ni bil v rabi in ni obremenjen s sedimenti filozofske zgodovinske tradicije, kajti to, kar označuje Husserl s tem izrazom, ravno ni "metafizika" in tudi nima veliko skupnega z Aristotelovo "prvo filozofijo."

To, da je npr. Descartes svoje "Méditatione de prima philosophia" dopustil prevesti kot "Médétations métaphysiques", je za Husserla znamenje, da se je Descartes usmeril na pot dogmatične metafizike.

Kakšen smisel ima torej formalna oznaka "prva filozofija" pri Husserlu?

a) Očitno je, pravi Husserl, da mora biti to filozofija, ki je med vsemi filozofijami (filozofskimi disciplinami) prva, in sicer ne po kakšni svobodni kombinatoriki in poljubni razporeditvi, ampak zato, ker je "na sebi" prva, tj. iz svojih notranjih bistvenih temeljev. Torej je "prva po vrednosti in dostojanstvu: kot ta, ki nosi v sebi najsvetejše vse filozofije" (PF str. 4).

b) Lahko pa ima to nek drug pomen, ki se izkaže skozi analogijo z znanostjo. Znanstveno delovanje je vselej neko smotno delovanje, delovanje z nekim ciljem.

Enotnost smotra se ustvarja v enotnosti, ki pripada vsemu znanstvenemu delovanju. Znanstvene resnice niso nepovezane, kot ni delovanje znanstvenikov neko nenačrtno delovanje in iskanje, ampak je vsako posamično delovanje podrejeno delovanju višje smotne ideje, v zadnji konsekvenci - najvišji smotni ideji zanosti same. Kot so znanstvenemu delu predpisana (poklicna) pravila, tako privzemajo tudi posamične resnice neko sistematsko, oz. teleološko obliko. Posamične resnice vstopajo v strogem redu v zveze resnic nižjih in višjih smotnih form; povezujejo se v sklepe, dokaze, teorije in nazadnje v celotno znanost, ki je idealna enotnost teorij in po vedno višjem in širšem oblikovanju stremeča znanost.

Vse to mora veljati tudi za filozofijo, če hoče misliti kot znanost. Imeti mora torej nek teoretski začetek za vsa svoja iskanja in za vse dobljene resnice. "Ime 'prva filozofija' bo torej označevalo znanstveno disciplino začetka; ... najvišja smotna ideja filozofije terja za problematiko začetka ... neko posebno, v sebi sklenjeno disciplino... Iz notranje nujnosti mora ta disciplina predhoditi vsem drugim filozofskim disciplinam, jih metodološko in teoretsko fundirati" (PF, str. 5).

Začetek prve filozofije je torej začetek filozofije sploh. Ta mora biti strogo znanstven, saj brez strogega znanstvenega začetka ni tudi strogega znanstvenega nadaljevanja. Šele s strogo prvo filozofijo se lahko pojavi tudi stroga filozofija sploh - *philosophia perennis*.

Husserlova prva filozofija je "transcendentalna spoznavna teorija", le-ta predhodi vsaki metafiziki kot pogoj njene možnosti. Metafizika brez tako koncipirane prve filozofije je dogmatična - neznanstvena, ker pušča v nemar pogoje svojih izjav, oz. jih predpostavlja kot samoumevne.

Prva filozofija pomeni tako Husserlu bistvo filozofije sploh, saj je bil smoter filozofije, od njenih prvih začetkov, doseči absolutno utemeljeno vedenje, tj. raziskati in razjasniti zadnje temelje vedenja.

Ker pomeni raziskovanje zadnjih temeljev filozofskega vedenja (v okvirih husserljanskega filozofiranja) slej ko prej vrnitev na subjektivne vire, predstavlja preboj nove transcendentalne fenomenološke filozofije hkrati izvršitev najradikalnejšega preboja resnične in prave prve filozofije. Prava prva filozofija kot radikalna samozavest, v absolutni metodološki nujnosti oblikujoča se filozofija, se *aproksimativno* uresniči v transcendentalni fenomenologiji, kar pomeni, da se filozofski razvoj ne zaključuje, ampak nasprotno - odpirajo se nove neslutene dimenzije možnega raziskovanja.

Ideja prve filozofije se je postopoma razvijala v smeri uresničevanja ideje univerzalne znanosti, ki povezuje vse umsko življenje; je torej univerzalna teorija spoznavajočega, vrednotečega in praktičnega uma. Poklicana je za to, da bi reformirala vsa znanstvena prizadevanja (skozi premagovanje znanstvene spartikulariziranosti) in rešila filozofijo iz dogmatizma, ki mu je le-ta zapadla. Njena naloga je premagati krizo evropske kulture sploh (ki se je izoblikovala pod avtoriteto evropske znanosti, oz. filozofije in zdaj z njo vred podlega razkroju) z vzpostavitev skupnega duhovnega prostora.

Da bi odkrili možnosti spremembe tega kriznega stanja in našli osvobajajoči cilj in metodo duhovnega življenja, moramo prodreti k razumevanju notranjih virov in vzvodov, ki motivirajo to stanje. Tako razumevanje se razsveti najprej iz zgodovine; interpretiranje zgodovine, ki izhaja iz sedanjosti, namreč tej sedanjosti ponovno vrača luč razumevanja. Zato se je potrebno vrniti v čas primitivnih začetkov filozofije.

V skladu s to zastavitvijo predava Husserl "Kritično idejno zgodovino", ki nam razkrije idejo bistva filozofije, kot je bila prvič zasnuta znotraj Sokratove, oz. Platonove filozofije, nakar zasleduje njeno konkretno zapopadenje v filozofskih sistemih do Leibniza in Kanta, da bi prišel v drugem delu skozi "Teorijo fenomenološke redukcije" k transcendentalni fenomenologiji, ki pomeni tisti obrat v zgodovini filozofije, znotraj katerega ta ideja šele lahko doseže svojo izpolnitev.

POJEM RACIONALNOSTI

Čemu Grčiji filozofija? Kaj je njen temeljni smisel, oz. "telos", ki ga je nasledila vsa evropska filozofija in evropska kultura sploh?

Ne gre zanemariti dejstva, da se za Husserla filozofija v pravem smislu ne začne s Predsokratiki; ti predstavljajo zgolj "naivno - na zunanji svet naravnano mišljenje" (PF, str. 8), ki se razlomi v sofistični skepsi. Skepsa se tu prvič javi kot "negativna" pobuda prave filozofije.

Domet skepse je reduciranje resničnega na sebi na subjektivno-relativno mnenje, oz. bivajočega na sebi na subjektivno-relativno bivajoče, ki ne more biti ne predmet ne temelj nobene na sebi resnične sodbe, teorije, filozofije sploh.

Sofistična skepsa je radikalna, saj zadeva pogoje možnega vedenja. Filozofska reformacija mora biti zato v pozitivnem smislu prav tako radikalna, kot je skepsa v negativnem, tj. upravičiti mora same pogoje vedenja. V tem novem začetku vidi Husserl začetek prave filozofije sploh. Sokratov nastop proti Sofistom označuje Husserl kot reformacijo na področju prakse, etične prakse.

Sokrat je prvi znal izrabit skepsu kot izhodišče "pozitivne" filozofije, pri čemer mu je uspelo dokazati, da je radikalna skepsa nemogoča: če ničesar ne vem, potem je gotovo, da vem vsaj to, da nič ne vem.

Spoznanje je osnova delovanja; Sokrat tolmači vse praktično življenje iz čistega uma. Veljavnost uma pa je v njegovi "metodičnosti"; metoda je objektiviteta uma, zaradi nje imajo objektivno veljavnost tudi resnice, do katerih nas pripelje: "On (Sokrat) je prvi spoznal nujnost univerzalne metode uma, ... spoznal je temeljni smisel kot metodo pojasnjujočega samorazumevanja, ki se izpolnjuje v apodiktični evidenci kot prazvoru vseh absolutnih veljavnosti. Prvi je uzrl na sebi obstoječa čista in generalna bistva kot absolutne samodanosti v čisti intuiciji bistev (Wesensintuition)" (PF, str. 11).

S tem odkritjem je Sokrat uspel postaviti principiелno normo dejavnega življenja, tj. utemeljiti dejavno življenje na generalni ideji uma, postavljeni skozi čisto intuicijo bistev. Pogoj objektivnosti resnic je objektivnost uma in njegove metode, ki je dobljena v samospoznanju. (ali: spoznanje resnic je utemeljeno v spoznanju uma in njegove metode - v samospoznanju.)

Tako lahko rečemo, da je pri Sokratu v kali, tj. kot ideja prisotno temeljno, umsko-kritično mišljenje: um se postavlja v nenehni kritiki samega sebe in svojih ciljev - v neutrudnem samorazumevanju, ki se vrši kot spoznavni proces ("Spoznaj samega sebe" leži v osnovi vsakega spoznanja), kot metodični povratak k izvorom vsega pravičnega.

Sokratov osnutek znanstvenega razmišljanja razvije naprej Platon. Platon je oče znanosti, točneje, znastvenosti znanosti. S Platonom je prvič stopila v zavest ideja pravega spoznanja, prave teorije in znanosti ter vse to povezujoče filozofije. Z njim

nastopi nova ideja filozofije, ki določa ves nadaljni razvoj. Filozofija ni več dojeta kot zgolj znanost, naivna tvorba spoznavnih interesov, tudi ne kot zgolj univerzalna znanost (naravnana na univerzum bivajočega kot predsokratska filozofija), ampak prav kot **ABSOLUTNO UTEMELJENA** znanost, ki na vsakem koraku stremi k absolutni veljavnosti svojih izrek, ki temelji na absolutni, dokončni upravičenosti.

Metoda Platonove dialektike odpira novo epoho. Filozofija v višjem in pravem smislu je možna le na podlagi principielne predhodne raziskave pogojev svojih lastnih možnosti. Tu je torej zasnovana ideja nujne utemeljitve in členjenja filozofije v "prvo" in "drugo" filozofijo. Prva filozofija je absolutno utemeljujoča univerzalna metodologija, oz. znanost o totaliteti čistih (apriornih) principov vsega možnega spoznanja. Druga filozofija ima svoje temelje utemeljene v prvi filozofiji; iz njene racionalne metode, tj. uvidov apodiktčne nujnosti, črpa racionalnost, iz enostnosti najvišjih apriornih principov pa črpa enotnost racionalnega sistema. "Filozofija je torej po svojem izvornem smislu 'racionalizem'" (PF, Beilage VI.).

Teoretično raziskovanje pa zadrži tudi pri Platonu globji praktični pomen: razvoj k pravi znanosti se postavlja kot razvoj k pravemu človeštvu.

Naznačuje se ideja nove kulture - kulture, v kateri znanost ni le eden izmed poklicev, ampak dobi funkcijo "hegemon" vsega življenja in kulture sploh, ki postane prvenstveno racionalna kultura, prav tako kot v duši prevlada *vous* nad ostalimi funkcijami. Tako se vzpostavi za vso evropsko kulturo karakteristična tendenca univerzalnega racionaliziranja skozi znanost, ki najprej samo sebe racionalno oblikuje. Telos evropske kulture, evropskega življenja sploh, je racionalizem.

Ali se je filozofija v teku tisočletij uspela vsaj približati svojemu (na samem začetku postavljenemu) prasmotru - znanstvenosti kot absolutni utemeljenosti, in postati v tem smislu resnični racionalizem? Ali je evropska kultura dejansko postala racionalna kultura?

Že iz tega, kar smo povedali v uvodu, je lahko razbrati, da bo odgovor negativen. Ideja znanstvenosti, racionalnosti filozofije ni bila udejanjena, ostala je ideja, zahteva, stalno izmikajoči se cilj, vendar pa je vseskozi fungirala kot telos filozofije, znanosti in življenja sploh. Torej je upravičeno smatrati, da je to hotenje dejansko imanentno bistvo vse filozofije.

Potem, ko je Husserlu uspelo razkriti idejo filozofije v njenem zgodovinskem izvoru (PF, 1. poglavje), zasleduje poskuse njene uresničitve v treh tematskih sklopih:

- 1) Utemeljitev logike in njene meje (PF, 2. pogl.).
- 2) Zasnitek spoznavne teorije in teorije o spoznavajoči subjektiviteti (predvsem v Platonovi dialektiki) (PF, 3. pogl.).
- 3) Zgodovinski začetek posebne znanosti o subjektiviteti ob koncu grške Antike, ki pa ji proti pričakovanju ne uspe premagati skepticizma (PF, 4. pogl.).

Ad 1) Tradicionalna (aristoteljansko-stoična) logika kot logika konsekvenc in neprotislovnosti

Formalna logika se razvija kot temeljni del racionalnega znanstvenega nauka, ki utemelji formalne splošnosti kot univerzalno veljavne. Te formalne splošnosti postanejo predmetno področje logike.

Husserl vidi manko te logike v tem, da ni bila nikoli logika resnice, ampak vedno zgolj logika (pravzaprav "tehnika") izpeljevanja konsekvenc in izključevanja

protislovnih nekonsekvenc. Eno je namreč (trdi Husserl) nazornost sodbe, kjer se skozi vrnitev na "stvari same" izkaže, ali je ta sodba resnična ali ne; nekaj povsem drugega pa je narediti sodbo zgolj "analitično razločno", kar pomeni zgolj pokazati, kaj je v njej vključeno in torej lahko sledi iz nje kot konsekvence, in kaj je izključeno kot protislovje ali nekonsekvence.

V "analitiki" gre zgolj za pomen sodbe, za to, kar je v sodbi zapopadeno kot vsebina; analiza je v bistvu vselej tавтоloška - obstaja v ponavljanju identifikacij in je ne zanima ali se sodba nanaša na sojeno, tj. na stvarno sfero skozi zor, ali ne. Z drugimi besedami: ne zanima je predmetni smisel sodbe, tj. njena stvarna možnost ali resnica.

Celotna tradicionalna silogistika s svojo apriorno vsebino govori le o pogojih vzdrževanja neprotislovnosti. Pojem resnice, pojem možnosti, nemožnosti, nujnosti je izven njenega dosega. Vprašanje: kako lahko pride sodba k stvarjem, kako lahko odločamo o resničnosti ali napačnosti - torej nujno vprašanje za vsako teorijo, ki ima za cilj spoznanje, ostaja zunaj njene kompetence.

Tradicionalna logika seveda ni hotela biti le logika analitičnih konsekvenc pod maksimo neprotislovnosti, ampak je govorila tudi o resničnosti sodb in po drugi strani o resnici biti (kot formalna ontologija), vendar pa ni bila sposobna teoretsko zadostljivo tematizirati korelacije med predikativno določeno sodbo in predmetnim substratom sodbe. Tako se je tradicionalna filozofija gibala po dveh tirih: po tiru formalne, simbolne logike, ki obdeluje sodbe, in po tiru formalne ontologije, ki obravnava predmetne substrate.

Sam ta korelativni par ni nikoli postal tema - niti ni bil nikoli uzrt kot korelativni par. To bi namreč pomenilo uvideti, da se v doživljanju kot zrenju predmetnost sama daje izkušajočemu subjektu in se potem določa v sodbah, kar pa predpostavlja bistveno novo subjekt-objekt relacijo - korelacijo, v kateri subjekt in objekt spoznanja nista (več ali manj nepremostljivo) ločena, ampak nujno sopripadna kot korelativna pola istega spoznavnega procesa.

Spoznavno-teoretska problematika v tem smislu je pri Aristotelu (očetu silogistike) povsem izpuščena.

Ad 2) Prvo razmišljanje o spoznavanju in spoznavajoči subjektiviteti: vprašanje eidosa.

Od Aristotela, ki je dal grški filozofski problematiki zaključno in (kot se izkaže skozi Husserlovo interpretacijo) tudi dogmatsko podobo, se vračamo zopet nazaj - k izvorom.

Sofistična skepsa sili v spoznavne refleksije, odpira pogled na subjektivne moduse danosti izkustva in sodb. Skratka, filozofiji, ki hoče ponuditi pozitivne rešitve, zastavlja nalogo, da teoretsko obdeli to sfero subjektivnih spoznavnih modusov in spoznavajočo subjektivnino sploh.

Prvo globoko razumevanje subjektivnega je pripeljalo k odkritju *idejnega* spoznanja kot spoznanja apodiktične resnice. Gre za platonsko dialektiko, v kateri deluje subjektivna metoda spoznanja kot metoda zrenja idej ali ideacija. To ne pomeni čutnega zrenja, ampak čisto umsko zrenje bistev, tj. splošnega.

Prva znanost, ki osnuje svoje pojme na čistem idejnem zrenju, je geometrija (in to v popolnosti šele pri Evklidu, kajti za Platona se nahaja matematika vmes med čutnim in čistim zrenjem).

Idejno spoznanje pomeni, da sodba ni zgolj slepo mnenje, ampak temelji na uvidu. V uvidu se daje sam predmet, na katerega je naravnan spoznavni interes, v popolni adekvaciji. To pomeni, da ima logika kot znanost o objektiviteti nujen korelat v logiki spoznanja, oz. v racionalni znanosti o spoznavajoči subjektiviteti.

N. Hartmann ugotavlja (Kl. Schr., Bd. II., str. 65), da se Platonov nauk o idejah interpretira na dva načina: realistično (ideje so kozmični principi, postavljeni kot na sebi bivajoče "praslike"; kot transcendenca) in idealistično (ideje so principi zavesti, iz katere se gradi spoznanje - imanenca idej v duši). Različna mesta v Platonovih dialogih naj bi potrjevala tako prvo kot drugo razlago.

Proučevanje zgodovine za Husserla ni samo sebi namen, ampak "naj bi obudilo prasilno motivacijo, ki bi sprožila naše interese in našo voljo" (PF, str. 7). Eventuelna transcendenca idej pri Platonu je zanj slepa pot, zablodra (enako kot npr. Descartesov "transcendentalni realizem"), zanimajo pa ga ideje kot notranji zor, kot "ideirende Intuition". To je očitno tista prasila, ki je motivirala njegove lastne filozofske interese.

Ideacija ali tudi bistvogledje (Wesensschau) nastopa pri Husserlu prvič že v Logičnih raziskavah.

Eidetska redukcija ali "platonska redukcija" (kot jo imenuje npr. Beaufret) je redukcija stvari na njihova bistva (na to, kar jih predočuje, po čemer se same dajejo).

Eidos ni tisto prvo, kar nam pade v oči - ni predmet čutnega zaznavanja, ampak tisto, kar uzremo tedaj, ko prepoznamo neko stvar kot stvar, kot njeno generalno bistvo.

Platonov nauk o idejah se v tem spoznavnem smislu navezuje na problem "anámnesis" (ki ga torej ne gre zavračati kot mit, ampak ga je potrebno racionalno razgraditi).

Principov stvari ni mogoče najti med stvarmi, ampak v globljem razumevanju le-teh - v redukciji površine ali v "spominjanju". Smisel tega je, da nam odkrije, kar smo že vedeli, vendar smo pozabili, ker je na površini prekrito z množtvom čutnih vtisov. Spominjanje pomeni potopitev v lastno (spoznavajočo) "psyché", v njeno globino so namreč položeni principi vsch stvari.

Tako pri Platonu; pri Aristotelu se nauk o subjektiviteti razvije kot objektivna, izkustvena znanost o psihi, kot ena izmed znanstvenih disciplin ob logiki in etiki.

Tudi N. Hartmann je glede Aristotela istega mnenja kot Husserl: "Pri njem (sc. Aristotelu) umanjka celotna spoznavno teoretska stran problema eidosa, ki je bila za Platona centralno vprašanje apriorizma. ... Umanjka problem gledanja-zrenja (Schau) višjega reda, ki je pri Platonu obvladovalo celotno območje idej" (Kl. Schr. Bd. II. str. 144).

Za Hartmanna je sploh vprašljivo, če lahko kombiniramo razmišljanje v "Nauku o duši" z razmišljanji v "Metafiziki"; v "prvi filozofiji" je namreč mesto le za božanski vou's.

"Kot spoznavno teoretski manjka tudi etični problemski motiv. Nikomahova etika ne izhaja od ideje dobrega, ampak od anthrópinon agathón..." (prav tam str. 145).

Za Husserla subjektiviteta ne prenese take delitve. Obstaja lahko le "ena znanost o subjektiviteti" (PF, str. 48). "Znanost naj bi bila univerzalna znanost o subjektivnem sploh, kjer pride vse objektivno k zavesti" (PF, str. 49). Ta znanost je univerzalna, ker proučuje "vse objektivno kot objektivno zavesti in kot to, ki se daje v subjektivnem modusu; zavestni subjekt in zavest sama se ne proučuje ločeno od zavestne predmetnosti, ampak nasprotno, zavest nosi zavestno v sebi in tako kot ga nosi je ono

tema raziskovanja. To ne velja le za predmete spoznanja v omejenem smislu zavesti, ampak tudi za vrednoteče in praktično življenje zavesti vsake vrste" (prav tam, str. 50).

"Čeprav se je Platon tako zelo trudil utemeljiti logiko v tem radikalnem duhu nujnega začetka in metode, ni prodril in že Aristotel je zapadel v naravno samoumevnost vnaprej danega sveta in prav s tem izpustil vsako radikalno utemeljitev spoznanja. Tako pride do tega, da je antična znanost, pri vsej svoji pretenziji po absolutni utemeljitvi ... to, kar mi imenujemo dogmatska znanost..." (prav tam, str. 56). Dogmatska, ker obstoj sveta vedno že predpostavlja kot samoumeven, kot nekaj, česar ni potrebno izpraševati. Ne zastavi si ključnega vprašanja: od kod se ta teza o obstoju sveta postavlja, ampak je zgubljena v naivni veri v obstoj objektivitete in je tako rekoč - potopljena v njej. Dokler si tega vprašanja ne zastavlja, dokler ne razišče spoznavajoče subjektivitete kot nujnega korelata, ne bo nobena, še tako racionalna znanost, v *pravem* smislu racionalna.

Ideja prave racionalne znanosti je bila postavljena kot odgovor skepticizmu. Dejstvo, da je skepticizem ostal neporažen, pa kaže, da ta ideja ni bila dejansko uresničena.

Ad 3) Temeljni problem "nesmrtnosti" skepticizma v zgodovini filozofije.

Tu si bomo (sledeč Husserlu) ogledali globji smisel sofističnih argumentacij. Sofistična skepsa je, kot smo že omenjali, odprla novo spoznavno področje. Bistvo vsega skepticizma je subjektivizem.

Husserl povzema (9. predavanje) temeljne misli Sofistov kot sta jih razvila Protagora in Gorgia.

1. PROTAGORA. Vse objektivno je za spoznavajočega navzoče le tako, da je izkušeno; to pomeni, da se mu v tem ali onem pojavnem načinu pokaže. Stvar izgleda enkrat tako, drugič drugače; vsak jo vidi tako, kot v danem momentu izkustva izgleda. Ob tem lahko izjavi le to, da dejansko *izgleda* tako, kot pač izgleda.

Bivajoče samo na sebi - bivajoče samo, rešeno vseh "izgledov", kot biva na sebi s samim seboj indentično, ni izkusljivo niti misljivo! Iz te osnovne misli lahko izhajata dve postavki:

a) da se je treba zadovoljiti le s subjektivnim pojavljanjem; označiti tako pojavljanje kot objektivno je nonsens;

b) da je potrebno vztrajati na bivajočem kot takem, toda o tem ne more noben subjekt nikoli ničesar gotovega vedeti.

2. GORGIA. Zastopa prvo postavko: vse, kar spoznam kot bivajoče, je moje spoznanje, je predstava mojega predstavljanja, misel mojega mišljenja. Nič se ne spremeni, če ovrednotim predstavljeno kot dejansko izkušeno ali kot fingirano. To v skrajni konsekvenci pomeni, da jaz nujno obstajam v okvirih svoje subjektivitete.

Vrednost sofistične skepse je v tem, da prvič postavi naivno samoumevnost vnaprej danega sveta pod vprašaj; da problematizira naivni objektivizem. S tem je objektiviteta prvič "transcendentalno" izprašana, tj. kot predmet možnega spoznanja in možne zavesti sploh. Prvič je objektiviteta raziskovana v odnosu s subjektiviteto. Prvič so izpostavljene transcendentalne funkcije subjektivitete in zavesti kot te, skozi katere imajo vsi mišljeni objekti kot taki za zavestni subjekt smisel in vsebino.

Ta "transcendentalni" impulz Sofistike pa v starem svetu ni bil teoretično izdelan. Razvoj "pozitivne" filozofije je vodil (kot smo videli) k specialnim znanostim, ki so

dosegale uspehe v dogmatičnem objektivizmu. Sama skeptična filozofija pa je ostala pri "negativni kritiki" in ni dojela resnosti problematike, ki je tu stopila na dan in terjala radikalno teoretsko razdelavo.

Sofistična skepsa je torej odigrala vlogo negativnega impulza, ki je v Antiki obrodil največje sadove v Platonovi "reakciji". Tu je bila prvič postavljena ideja filozofije kot stroge, racionalne znanosti v smislu absolutne utemeljenosti.

Zaradi zapadlosti racionalizma v dogmatično metafiziko in objektivizem pa skeptični impulz ni izgubil na aktualnosti. Tako poskuša Descartes na začetku novega veka v novem duhu uresničiti idejo prave racionalne filozofije z iskanjem radikalno zadnjih principielnih korenin. Skeptični subjektivizem je tu prvič uresničen kot resni subjektivizem, kot radikalno teoretsko gotov, absolutno upravičen subjektivizem - to pomeni začetek pozitivnega transcendentalnega subjektivizma; njegova uresničitve pa naj bi šele pomenila radikalno premaganje skepticistične negativitete in destruktivnosti.

LITERATURA:

Husserl, Erste Philosophie 1923/24 (prevsem prvi del; Kritische Ideengeschichte, Husserliana Bd. VII.), Martinus Nijhoff, Haag, 1956.

Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie, Husserliana Bd. VI., M. Nijhoff, Haag, 1962.

Hartmann N., Kleinere Schriften, Bd. II.: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte, Walter de Gruyter u. Co., Berlin, 1957.

FILOZOFIJA IN ZNANOST

Razmerje med filozofijo in znanostjo je eno poglavitnih vprašanj v dokaj obsežnem ustvarjalnem opusu sodobnega francoskega filozofa Pierra Raymonda¹, teoretika, ki je problemsko izšel iz Althusserjeve filozofske šole. Ohranil je nekatere učiteljeve razrešitve in terminološke posebnosti - na primer iskanje razmejivne črte in spontano ideologijo znanstvenikov - ter se morebiti izmed vseh althusserjancev sprva najbolj oddaljil od Althusserja in se teoretično osamosvojil, kasneje pa se je povsem podredil njegovemu političnemu pragmatizmu. V pričujočem prispevku bomo skušali spremljati historiat oziroma filozofsko genezo razmerja med filozofijo in znanostjo, se zamisliti nad filozofskim novumom in približevanjem analitični filozofiji ter se končno zaustaviti ob teoretikovem notranjem zlomu.

Že v uvodu dela *Prehod v materializem* (*Le passage au mathéalisme*, 1973) se sprašuje, kako bi bilo sploh mogoče zaznamovati filozofsko dejavnost, kajti pomemben je imperativ - spodbujanje konceptualizacije filozofske aktivnosti. Mogoče jo je imeti za družbeni fenomen, jo artikulirati v različnih družbenih sektorjih, jo postaviti v razmerje in jo razložiti. Navede naslednje teze: filozofija je kontradiktorna dejavnost; znotraj vsake filozofije je spoznatno (*décelable* - spoznantno, dokazljivo) nasprotje med idealizmom in materializmom; funkcija filozofije ni preprosta, temveč je dvojna in daje naslednja vidika: zagotoviti teoretično reakcijo na znanstvene dejavnosti - bodisi spodbujati fikcijo bistev, bodisi odpirati se znanstvom ali pa izkoriščati znanstvene modele v ideološke namene; filozofija je v ambivalentnem položaju - to pomeni razглаšanje resnic ali teoretične posege; filozofija intervenira tudi v znanstvenih produkcijah in ni samo materialistična filozofija - prisotna je latentno ali pa se manifestira kot razmerje teoretične produkcije.² Vidimo, da filozofije ni mogoče obravnavati ločeno od znanosti in drugih dejavnosti. Problemski splet filozofija-znanost-ideologija je teoretična stalnica althusserjanske skupine filozofov. Raymond ji formalno ostaja zavezan in zvest.

¹ Pierre Raymond je bil rojen leta 1942. Najprej je bil študent, nato pa po letu 1971 predavatelj (*conférencier*) na pariški *École normale supérieure* pri Louisu Althusserju. Kasneje je poučeval filozofijo na liceju Henri - IV v Parizu.

² Pierre Raymond: *Le passage au mathéalisme, Idéalisme et mathéalisme dans l'histoire de la philosophie. Mathématiques et mathéalisme*, Paris, Maspéro, 1973, str. 9, 10.

Obravnave filozofije se je torej treba lotiti kot refleksije razmerja med filozofijo in znanostjo, poudari Raymond in sočasno opozori, da je treba v zgodovini filozofije nameniti posebno pozornost zvezi med idealizmom in materializmom. Na prvi pogled je videti, kot da pisec oživlja tisto razlago, ki je bila v zgodovini filozofije pogosto poenostavljena in celo zlorabljena, vendar v resnici ni tako, saj je njegova miselnost pot na začetku dokaj izvirna in zanimiva. Ugotovitev, da se v filozofiji neprestano odvija spor med idealizmom in materializmom, je najti že pri Althusserju, ki še dodaja, da je filozofija razredni boj v teoriji. Raymond se mu približa tudi tedaj, ko pravi, da filozofija intervenira v politiki. Prevzame spoznanje, da je treba rojstvo filozofije iskati v Platonovi filozofiji. Namen tega premišljevanja ni v tem, da bi izvedli komparacijo med Louisom Althusserjem in Pierrom Raymondom, vendar nekaterih ugotovitev v zvezi s tem ni dopustno izpustiti, saj bi tedaj neupravičeno poveličevali Raymondovo filozofsko izvirnost.

Rojstvo filozofije ni imelo preproste oblike, ampak so se hkrati prepletale teorija, znanost in matematika, pravi Raymond.³ Ko trdi, da je Platon uveljavil rojstvo matematike kot znanosti in združitve s politiko ter v zvezi z njo novo orožje - politično teorijo, pravzaprav že na samem začetku domneva gibkost filozofije kot dejavnosti, v kateri je združljivo skoraj vse.

Raymond meni naslednji: "Platon ni niti literat niti umetnik niti mislec"⁴, in s to trditvijo zavrača močno uveljavljeno spoznanje. Ne da bi kakorkoli argumentiral, poudarja, da Platonovi dialogi niso literarna zvrst; priznava mu največ parodijo. Dovolj pa si tautologijo, češ da je Platon platoniziral svojo doktrino. Pri Sokratu je po njegovem mnenju šlo za spontano ideologijo umetnika in znanstvenika ter za določitev razmejitvene črte med teorijo in prakso; Platon pa je to črto razločeval teoretično. Zdaj lahko tudi ugotovimo, zakaj ima za Raymonda Platon tako visok teoretični položaj. Grški idealist namreč ni raziskoval tega, kar je, ampak je delal znanost o znanosti, teorijo o teoriji - bil je gospodar (učitelj). "Filozof, ta teoretik teorije, ne bo nič drugega kot praktik filozofije."⁵ Refleksija nima statusa znanosti, ampak je dejavnost, praksa, todaj ali ne gre v vseh primerih za dejavnost. Problem tiči v tem, da še ne vemo, kaj je to razmejitvena črta. Ali teče premočrtno, morebiti pulzira, morda pomeni občasno zgostitev?

Rojstvo filozofije pisec enači s konfliktom med materializmom in idealizmom ter preide v nasprotje s samim sabo, saj Platonu vendarle pripiše idealistično ubranost, v katero ne vdirajo materialistične prvine. Začetni spor je torej bolj načelne vrste. Teoretična opredelitev obeh onotoloških smeri je po njegovem mnenju mogoča tako, da preciziramo filozofski status in metodično govorimo znotraj razlike. Pri tej tako imenovani klasifikaciji filozofije se spomni na Leninove razlage.

Kar zadeva materializem in idealizem, je treba ugotoviti, kako funkcionirajo teoretične in ideološke produkcije, ne gre pa prezreti, da je tudi Raymondova pozornost naperjena v iskanje ustreznih mehanizmov. Idealizem pojem projicira z bistvom, materializem pa poudarja, da teoretično ni nikoli razlog realnega. Materializem je po piščevem mnenju nov način filozofiranja, saj se manifestira kot globoka modifikacija v ideologijah in v filozofiji sami. Idealizem zlorablja religiozne dogme in moralne

³ Prav tam, str. 18.

⁴ Prav tam, str. 19.

⁵ Prav tam, str. 23.

vrednote, materializem pa znanstvena spoznanja.⁶ Potrditev, da se Raymond ponekod približuje sodobni analitični filozofiji, lahko med drugim razberemo iz stališča, češ da definirati koncept ne pomeni podati splošnega modela, neke vrste splošne sheme, kajti definicijo je treba pojmovati kot celoto teoretičnih pogojev, ki dopuščajo misliti različne figure. Filozofija se je že zgodovinsko prezentirala kot nekakšna utemeljiteljica znanosti, z drugega vidika pa kot disciplina, ki je osvobajala najvišje resnice. Dajala je celoto sredstev za podajanje znanstvenih izjav. Kategorije, ki so jih filozofi uveljavljali glede znanosti, so funkcionalno konstituirale princip njihovega sistema. Raymond kaže zavezanost strukturalistični tradiciji, ko zavrača pojmovanje subjekta kot samostojnega individua, nekakšnega znanstvenika, in se zavzame za to, da mora objekt obstajati samo kot korelacija s subjektom - šele tako je znanost sploh mogoča. Skratka, gre za metodo, ki artikulira rezultate v teoriji, zakone distribucije odgovorov in ne raziskovanj; ta metoda je pravzaprav v množini, metode pa niso nikoli partikularne, ampak so vedno splošne. Avtor pravi, da razmerje do znanosti ni marginalno ali bolj ali manj posledično, ampak je dano kot temelj in zato eksaktno povzroča izvirnost tradicionalne filozofije; filozofija se namreč ne skuša konstituirati v relaciji do znanosti, marveč z vidika znanstvene aktivnosti.⁸

Znanosti so proizvajalke teorij, filozofija pa je dejavnost, ki se uveljavlja v obliki konflikta in spodbuja probleme. Epistemologija, na primer, ničesar ne producira, ampak samo odkriva (*découvre*). Materialistična filozofija odkriva okoliščine raziskovanja, izbira usmeritve in pripravlja vodenje. V zvezi s tem se poraja veliko podob, medtem ko so koncepti v pravem pomenu besede zelo redki. Znanstveno branje je po Raymondovem mnenju sočasno retrospektivno znotraj same pretekle znanosti in sumirano na sedanji sistem, ne pa na en sam znanstveni vidik.⁹ Metodični aspekt znanosti ima dvojni obraz - objektivni in zgodovinski - ter predvideva red, ki se poraja na dveh sektorjih: prezentaciji in sistematičnem doseganju rezultatov. Znanstvena vsebina se pojavlja kot sistem v družbeni celoti; pri tem so upoštevane tudi oblike podajanja in integrirane poti, ki vodijo vanj. Družba daje le splošno koherenco norm, ne pa eksaktnosti obravnavanja problemov. Metodično prostor tako ni znanstveni prostor v svoji čistosti, ampak je celota rezultatov in metod, podanih informacij in norm, ki oblikujejo realni sistem spoznanj.¹⁰

Pri tem spraševanju je piscu v veliko pomoč Louis Althusser. Konstituirana znanost je naravna nosilka spontane ideologije, informirane s sodobno filozofijo. Preseči demarkacijsko črto znotraj znanosti in ločevati to, kar Althusser imenuje ideološko in znanstveno, je prva epistemološka namernost (*finalité* - finalnost, smotrnost, namernost).¹¹ Materialistična intervencija v znanosti skuša zavreči idealistične težnje vsiljenja in eksploatacije ter uveljaviti preciznost glede metod, horizontov, problemov, hipotez in usmeritve. Vse to naj bi bilo uporabljivo za znanost samo. Filozofija se torej pojavlja v novi obliki: ne more več obstajati s produciranjem resnic. Raymond pravi, da idealizem znanstvene resnice postane materializem epistemološke resnice; projekt

⁶ Prav tam, str. 66.

⁷ Prav tam, str. 71, 85.

⁸ Prav tam, str. 87.

⁹ Prav tam, str. 114.

¹⁰ Prav tam, str. 118, 119.

¹¹ Prav tam, str. 121.

filozofske resnice postane filozofsko odkritje nefilozofskih resnic, epistemologija pa je samo ime razmaka (écart - odmik, razmak, umik, skok v stran, razlika, napaka, pomota, zabloda) med eksplicitnim in implicitnim znanosti, filozofije kot produkcije svoje redukcije in kritične protekcije sočasno. Spontana ideologija znanstvenikov povzroči, da vstopajo v problematiko elementi ideološkega izvora; epistemologija najde tam svojo najbolj delikatno intervencijo.¹²

Raymond sicer pravi, da znanstvene raziskave niso praksa brez subjekta, kajti sleherna človeška aktivnost predvideva subjekt, ki ga pisec izenačuje z ideološko navdušenostjo, toda ta subjekt ne pomeni vzročne notranjosti oziroma subjektivnosti, ampak nič drugega kot učinek sistema. Ideološko je kratko malo negativ znanstvenega, filozofija kot gibajoča se aktivnost pa lahko vrednostno povišuje kategorije ideologije ali znanosti. Ideologija ima po Raymondovem mnenju več pomenov: imaginacija, spontana ideologija, fragmentarna, praktična, angažirana in kritična ideologija. Imaginacija pomeni raven predideološke realnosti, v kateri je filozofija bistveno deležna teorije subjektivnosti. Spontana ideologija je razlika med reflektiranim in spontanim; uveljavljata se abstraktni, enostranski nivo in ideološka inverzija, ki konstituira subjekt in dopušča lingvistične, perceptivne in konceptivne produkcije. V fragmentarni ideologiji se porajajo zaznavajoče, zaželene, pojmovne, realne, vendar ne figurativne konstrukcije; te izjave in prakse predvidevajo provizorni subjekt kot iluzorni izvor lingvističnih, moralnih in religioznih praks. Praktična ideologija zaznamuje angažirane celote religioznih, moralnih, političnih in pravnih vrednot, ki interpelirajo individue v permanentne subjekte; filozofija ni praktična ideologija. Angažirane ideologije lahko zakrivajo vse vrste tekstualnih ali diskurzivnih realnosti: teološke ali literarne danosti, predznanstvene ideologije ali pojmovanja sveta; skupno jim je, da organizacija ni vsebina, ampak je forma - enotnost torej ostane formalna. Kritična ideologija pa je karakteriziranje materialistične filozofije.¹³ Razumevanje je povsem oddaljeno od Marxove pejorativne rabe in usklajeno z Althusserjevimi vsebinskimi opredelitvami.

Odgovor na vprašanje, kaj je sploh znanost, se prevesi v spraševanje, kako znanost funkcionira in kateri je njen mehanizem. Avtor matematiko razglasi za eksperimentalno znanost in nanjo aplicira materialistične teme. Osvetlitev matematike zahteva filozofski diskurz o matematiki; ta pa je sočasno znotraj matematike. Idealizem, do katerega je avtor kritičen, skuša o matematiki ustvarjati nov teoretični diskurz, ki naj bi bil zunaj nje, materializem pa si prizadeva omejiti resnico na sam matematični tekst, razlagati (zgodovinska naloga), spoznati funkcioniranje (epistemološka naloga), interveniranje v lastno notranjost (povsem filozofska naloga) - za razliko od idealizma mu ni do tega, da bi glede matematike produciral nove resnice filozofske narave.¹⁴

Ko premišljujemo o znanosti, imamo v mislih teorijo o svetu, kajti svet sam na sebi ni teoretičen. Po Raymondovem mnenju je znanstvenik bralec in zapisovalec brez boga.¹⁵ Sleherna teorija je zgolj neke vrste dodatek. Raymond je zavezan althusserjanstvu in se pridružuje zahtevi, da je treba definirati kriterije eksplikacije in konstituirati nove sisteme. Če bi radi govorili o znanosti o človeku, nismo na pravi poti, saj človek sploh nima koncepta. Zgodovina tedaj ni humanistična znanost, saj rigorozno govori o

¹² Prav tam, str. 123.

¹³ Prav tam, str. 134-136.

¹⁴ Prav tam, str. 166.

¹⁵ Prav tam, str. 189.

človeških skupinah, upošteva sociologijo ter dela politiko in tehniko.¹⁶ Pojma ni mogoče reducirati na predmet, kajti teoretični ali konceptualni objekt ni realni objekt. Materializem uvaja novo razlikovanje med objektom in objektivnostjo: predmet je čuten ali eksperimentalen, objektivnost pa je zunanja glede na subjekt, nikakor pa ni eksistenca kot objekt; način konceptualnega funkcioniranja je objektivni.¹⁷

Teorija korespondence, ki so si jo prilastili idealistični filozofi, je zdaj spremenjena: za idealizem je bila resnica prostor menjave, premestitve in identifikacije med konceptom in objektom, Raymond-materialist pa meni, da je to funkcionalno razmerje, ki predvideva kavzalne zveze oziroma teoretične konstrukcije. Tudi izkustvo je materialna transformacija. Kontinuiteta, ki naj bi obstajala v idealističnih besedilih, je pravzaprav ideološka, prva intervencija materializma pa se dogodi kot prekinitev bližine (proximité) med splošno govorico in idealistično tekstualnostjo.¹⁸ Kar zadeva idealizem, materializem zlasti problematizira substanco oziroma subjekt in pravi, da je subjekt samo funkcionalna iluzija - na človeški individuum in psihološko zavest ga projicirajo lingvistični, moralni in religiozni sistemi. Raymond ponovi Althusserjevo misel, da se proces brez subjekta odigrava v vseh človeških dejavnostih.¹⁹ Althusser je bil namreč prepričan, da so subjektu odvzeli središčno vlogo že Marx, Lenin in Freud; trojico je skušal brati na nov, izviren način. Raymond njegova spoznanja navaja kot že uveljavljena stališča, o katerih ni treba dvomiti.

Tudi tedaj, ko skuša najti za posamezne filozofeme družbeni prostor, se pisec navezuje na Louisa Althusserja. Verjame, da dialektični materializem še ni konstituirana filozofija in da filozofije ni mogoče istovetiti z naravnostjo nekega razreda nasploh. Tudi sam je kritičen do domnevnega hegeljansko poenostavljenega protislovja in trdi, da so protislovja zmeraj realna in imajo več faz. Transformacija dialektične teme niti ni toliko filozofska, kolikor je zgodovinska in politična.²⁰ Dokaj izvirno pa je Raymondovo razumevanje epistemološkega preloma (rupture épistémologique). Pri Bachelardu smo odkrili zastavek tega problema, pri Althusserju zgodovinsko umestitev v Marxov domnevni teoretični kontinuum in torej njegov notranji rez (coupure - zareza) - vse skupaj je imelo vendarle še filozofske razsežnosti, medtem ko Raymond zdaj zahteva, da ga je treba razložiti samo z vzroki znanstvenega reda in se povsem odvrniti od kakršnekoli ideološke zlorabe. Načrtno zapusti filozofska tla in se opravi k eksaktni znanosti - matematiki. To je v bistvu defetistično priznavanje nemoči filozofije same in nadaljevanje neopozitivistične redukcije filozofije na pomožno dejavnost.

Raymond sodi, da je filozofija v svojem temelju konstituirana v razmerju do eksistence znanstvenih resnic v zgodovini.²¹ Nenavadno pa je, da uporablja pri povsem formalnih vprašanih marksistično terminologijo - na primer znanstvene proizvodilne sile in njihovi produkcijski odnosi, imperializem logike ipd. Do filozofije ima potemtakem utilitaristični odnos - tu in tam je vendarle uporabna.

"Moderna logika se je razvila kot zavračanje zgodovine, kot ahistorični imperializem na znanstvenih teorijah,"²² navaja Pierre Raymond. Z znanstvenega vidika

¹⁶ Prav tam, str. 198.

¹⁷ Prav tam, str. 237.

¹⁸ Prav tam, str. 308.

¹⁹ Prav tam, str. 345.

²⁰ Pierre Raymond: *Mathérialisme dialectique et logique*, Paris, Maspero, 1977, str. 13.

²¹ Prav tam, str. 30.

²² Prav tam, str. 43-44.

je pomembno, da je vsak element stvarnosti lahko vzrok/učinek ali načelo/posledica. Uporaba marksističnega izrazja vendarle ni naključna. Ugotovimo lahko, da prevzemanje Marxa ali pa morebiti Althusserjeve interpretacije Marxa funkcionira kot inherentna mera ali notranji kriterij Raymondovega dela. Kot althusserjanec je pač tudi on privrženec paradoksalnosti mišljenja. Čeprav ima filozofijo za dejavnost, je prepričan, da gre pri Marxu za nov tip znanosti - za zvezo teorije in prakse; Teorija naj bi omogočala tudi pravilno praktično pozicijo. Dialektika je lahko specifični vidik historične znanosti ali pa realnost razrednega boja, v katerem pravilnost pozicij ni samo pogoj praktičnega uspeha, marveč vrednost teorije, ki je nujna za praktični uspeh.²³

Raymondovo vrednotenje je treba pravzaprav šele razbrati, zakaj velikokrat zgolj navaja tuje misli in s tem dokazuje svoje poznavanje filozofske tradicije. Engelsu sicer očita, da vnaša zmedo v razmerje med realnimi nasprotji in teoretičnimi nasprotji ter s svojo dialektiko pogosto ignorira znanost, vendar pa ga ima poleg nekaterih drugih za misleca, s katerim se je vsekakor vredno ukvarjati. Izrazito vrednotna pa je naslednja sodba: logika se po svoji antihistorični naravi lahko brez dvoma poteguje za vlogo, ki je zgodovinsko omejena, in lahko nadzoruje metodično podano sklepanje, nima pa nikakršne moči nad produkcijo znanstvenih spoznanj, se pravi, nad njihovo zgodovino. "Kajti prav tam je analitična filozofija ovirala in transformirala to oviro z napadom na določene poskuse zveze med historičnim materializmom, zgodovino znanosti in filozofijo."²⁴ Poudarja, da je logična vrednost res formalna, toda resnica spoznanja, tista, ki je znanstvena, pa postane empirična in zunanja glede na povsem teoretično delo. Raymondovo enačenje filozofije za dejavnostjo se ujema z eno izmed pglavitnih zahtev neopozitivizma, vendar se nam nekako ne ujema relativna kritičnost do te doktrine - falzifikacija nikakor ni sprejemljiv kriterij za filozofijo, zakaj treba je uveljavljati še drugačno filozofijo, ne pa samo kritike. Logični pozitivisti v resnici ne dominirajo - njihova moč kvečjemu izvira iz nemoči filozofije. "Od tod nujnost razvoja zveze med materializmom in dialektiko za dopolnilo tej filozofski šibkosti notranjih reakcij neopozitivizma."²⁵

Če Pierre Raymond ne bi napisal dela *Rezistibilna usodnost zgodovine* (*La résestible fatalité de l'histoire*, 1982; *résistible* - ki se mu je moči upirati ali upreti), bi bilo mogoče skleniti premislek in ugotoviti, da je filozof dokaj izviren, kar zadeva nov predmet filozofske refleksije - matematiko, da sicer sprejema Althusserjeve rešitve nekaterih problemov in njegove termine, vendar pa dodaja tudi lastne ugotovitve. Knjiga *Rezistibilna usodnost zgodovine* pa pomeni svojevrsten piščev notranji zlom, ustvarjalno nemoč in načrtno ponavljanje že znanega. Raymond v njej kratko malo ponovi pglavitna Althusserjeva spoznanja in reproducira tisto dihotomijo oziroma razklanost, ki jo je mogoče ugotoviti že pri Althusserju, namreč razpetost med teoreticizmom in ambicioznim gnoseološko-epistemološkim načrtom in politično prakso, pragmatizmom in utilitaristično zlorabo filozofije, ki naj bi bila pravišnja za neposredne akcije. Nekritično prevzemanje Althusserjevih ugotovitev onemogoča poglobljanje v probleme in približevanje drugačnim rešitvam.

Zdaj mu gre za obnovo tiste filozofije, ki jo je navdihnil Marx, za razmerje med danim znanstvenim razumom in ideološkim angažmajem. Pravi, da je neprimerno

²³ Prav tam, str. 70

²⁴ Prav tam, str. 124

²⁵ Prav tam, str. 177.

reducirati razum na znanosti ali pa znanstveni razum uporabiti za kritiziranje ideologij, kajti scientistična redukcija lahko odpre pot iracionalizmu v umetnosti, morali in politiki.²⁶ S skoraj enakimi besedami ponovi Althusserjevo nezmožnost razrešiti razmerje med teorijo in prakso. Meni, da na papirju lahko funkcionirajo teoretični mehanizmi, medtem ko na drugi strani gre za politično, revolucionarno ali kontrarevolucionarno realnost. Kar zadeva relacijo med teorijo zgodovine in racionalno večnostjo, gre za dve filozofski poziciji, ki sta povsem različni. Zgodovina naj bi bila tisto, kar je časovno v zgodovini in ni nikoli resnično v središču znanstvene refleksije.²⁷ Poudarja, da znanosti zgodovine ni mogoče konstituirati drugače kot s politično prakso, saj teorija zgodovine ni samo teorija o posameznih okoliščinah, ampak je sama funkcija teh okoliščin in zlasti prakse transformacij teh okoliščin, ki se imenujejo politika.²⁸ Raymond je prepričan, da je bil prav Althusser tisti, ki je postavil nov problem, ki govori o tem, kaj naj uporablja zgodovina, da lahko dela politiko, zakaj poglobitnega pomena je politična akcija kot zgodovinska transformacija, teorija dejavnikov zgodovine.

Apologet znanosti, izganjalec subjekta, teoretični antihumanist zdaj zapiše: "Za osvoboditev realnega individua je treba razvijati njegove zmožnosti v pravem pomenu, v zahvalo skupnosti - to je edini program komunizma. Skupnost je sredstvo osebne svobode."²⁹ Zdaj noče več klasične filozofije, ki naj bi bila utrdila razmerje med teorijo in časom kot relacijo izključevanja, ampak je zanj v družbeni zgodovini bistveno vsakodnevno, konkretno, naključno in posamezno. Poudarja, da se je treba angažirati pri transformaciji realnosti in tako dobiti moč za teoretiziranje, ne misliti objekta kot realnosti, marveč ga je treba imeti za možno transformacijo, saj objekt znanosti ni vedno realnost. Teorijo je treba ločevati od realnosti ter jo navczovati na transformacijo in prakso.³⁰

Politični program ne more ostati samo načelne vrste, ampak zahteva natančno, postopno, realno, trezno in tudi humanistično teoretizacijo. Kolikor je samo kratka zahteva in ponovitev že znanega, lahko obvisi v zraku kot prazna lupina ali fraza. Tako kot je bil defetist tedaj, ko je filozofiji odrekal samostojno vlogo, se tudi zdaj zaustavi pri teoretično nereflektirani zahtevi.

LITERATURA

Althusser, Louis, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1982.

Hribar, Tine, *Moč znanosti, Marksistična teorija družboslovja*, Ljubljana, Delavska enotnost, 1985.

Majer, Boris, *Strukturalizem*, Ljubljana, Komunist, 1978.

Raymond, Pierre, *Le passage au mathérialisme*, Paris, Maspero, 1973.

Raymond, Pierre, *De la combinatoire aux probabilités*, Paris, Maspero, 1975.

Raymond, Pierre, *Mathérialisme dialectique et logique*, Paris, Maspero, 1977.

Raymond, Pierre, *La résistible fatalité de l'histoire*, Paris, J. E. Hallier, Albin Michel, 1982.

²⁶ Pierre Raymond: *La résistible fatalité de l'histoire*, Paris, J. E. Hallier, Albin Michel, 1982, str. 8.

²⁷ Prav tam, str. 33, 35.

²⁸ Prav tam, str. 85.

²⁹ Prav tam, str. 142.

³⁰ Prav tam, str. 153-154.

Prispevek je porojen iz pedagoškega aplikativnega razmišljanja okrog teze o paradigmatškem lomu v današnji znanosti. Reči je namreč treba, da ne more danes ničesar razumeti o stanju in o pobudah za nadaljnji razvoj svoje znanosti, tisti, ki v svoje preučevalno znanstveno območje ne vključi teze o nujni današnji menjavi empiristične-mehanicistične znanostne paradigme z dialektično-holistično. V tem je namreč glavni ključ za odklepanje vrat znanosti v jutrišnji, kakovostno novi razvoj.

Po sprejetju tega znanostno paradigmatškega reza med empirizmom, ki ga je treba na celi črti spoznavanja in aplikacije preseči, ter dialektičnim holizmom, ki mora naslediti paradigmo empirizma, se pokaže, da je treba najprej v okviru te nove sintagme razrešiti vprašanje dialektike in v njeni luči zatem vprašanje spoznavanja v tisti isti znanosti, za paradigmatški lom katere danes gre.

Prvo analitsko spoznanje, ki se razgrne o dialektiki kot temeljni apoziciji prihajajočega znanostnega holizma, je, da je ena izmed biti dialektike njena trinivojskost, ki se pojavlja v znanem vzorcu teze, antiteze in sinteze. S to trinivojskostjo je namreč treba računati tudi v zajemu sintagme: dialektični holizem!

Drugo takšno nadvse relevantno spoznanje pa je, da ima dialektika tudi z vidika svoje razvojnosti tristopenjsko črto, ki teče od dialektike kot določenega organona mišljenja, tesno povezujočega se z organonom logike. Naslednja razvojna stopnja dialektike je dialektika kot episteme. To je dialektika raz-umevanja ali spoznavanja pojavov in procesov stvarnosti ter resničnosti. Je stopnja takoiimenovane gnoseološke dialektike.. A tej mora slediti v okviru holizma dialektika kot način, oblika, pot umevanja pojavov in procesov stvarnosti ter resničnosti. To je dialektika kot gnome ali kot način, oblika, pot umevanja njihovega bistva.

Iz te razvojne oziroma kakovostno položajne vrstitve dialektik pritegne posebno pozornost dialektika kot episteme ali dialektika spoznavalnosti, ki razkriva - mora razkrivati - kot kaj se preučevani pojav pojavlja. V našem primeru torej kot kaj vse se znanost pojavlja.

To se kaže tem bolj pomembna stopnja v razvoju in kakovostni položajnosti znanosti, saj nam klasična organska dialektika nima kaj dosti povedati o njeni naravi in vlogi. Stopnja dialektične spoznavalnosti pa je nujna predstopnja dialektike umovanja bistva znanosti. Od tod opravičba in nujnost analize znanosti v luči dialektične

* Teze za simpozij Zvez filozofskih društev Jugoslavije na temo FILOZOFIJA, ZNANOST, DRUŽBA (Zagreb, 23. 5. 1986).

spoznavalnosti. Tudi zaradi tega, ker nam organonska dialektika razkriva le, v kaj se določen pojav, proces - torej v našem primeru znanost - mišljensko producira. Pomeni, v kakšne misli, racionalne, teoreme, hipoteze, sklepe itd. se znanost proizvaja v poteku našega spoznavalnega ukvarjanja z njo. To pa ni dovolj, saj nam je za odgovor, kaj znanost je po svojem bistvu, predhodno potrebno vedeti, kot kaj vse se pojavlja, oziroma na katerih različnih ravneh se pojavlja v luči različnih vidikov. Sploh je treba povedati, da so se v naši analizi prav ti različni vidiki in te različne ravni pojavljanja preučevanega pojava ali procesa izkazale kot temeljno relevantne za zapolnjevanje modela dialektične spoznavalnosti. Pa ne samo, ko gre za znanost, temveč ko gre za spoznavanje kateregakoli drugega pojava ali procesa stvarnosti in resničnosti. V tem je tudi določena vrednost tovrstne dialektične spoznavalnosti za pot do uvidnosti ali do umevanja bistev pojavov in procesov. Za to pa pri menjavi današnje znanostne paradigme prav gre!

Vidiki, v luči katerih je torej nujno treba razkriti glavne ravni pojavljanja pojavov ali procesov, ki jih želimo bolje in globlje spoznati - v našem primeru gre pri tem za pojav in proces znanosti! - so: a) fenomenološki, b) strukturološki, c) refleksijski, č) epistemološki in d) funkciološki.

Če na podstavi teh vidikov pogledamo, na katerih ravneh se pojavlja znanost v njihovi luči, potem se nam razkrijejo nekatere dialektične spoznavalnosti znanosti:

K a)

V luči fenomenološkega vidika se znanost pojavlja najprej kot imanenca, to je kot vsebnost analize in sinteze, dokazovanja in sklepanja, predmeta in metodologije, itd. Zatem kot čisto določena pojavnostna in procesna eksistenčnost, ki ima svoj lasten obstoj in razvoj, s katerima vpliva na družbeno skupnost in le-ta nazaj na znanost, ki se predmeti v določenih tehnoloških in tehničnih aplikacijah, s čimer vpliva na človekovo delo in življenje.

Pojavlja pa se tudi kot čisto določena bitnost (esenčnost), po kateri se razlikuje od vsake druge človekove dejavnosti: dokaznost, verifikabilnost, argumentiranost, konzistentnost, humanizacijskost, ekološkost itd.

K b)

Uporaba strukturološkega vidika ob dialektično spoznavalni analizi znanosti nam razkriva, da se znanost pojavlja na svojih treh glavnih sestavnih ravneh, ki so: raven logosa, to je teorije; raven tehne, to je aplikativne tehnologije in pragmatične tehnike, ter raven praksisa, to je človekovega načrtnega, vodenega in kontroliranega dela, proizvodnje, udejanjanja spoznanj.

K c)

V luči refleksijskega pogleda na znanost se le-ta kaže najprej kot določena idejizacija, to je kot določeno produkcijsko področje idej ali misli, ki se rojevajo, razvijajo, žive in zamirajo, se povezujejo v večje sestave in se izločajo, zanikujejo ter zatrujejo. Ta refleksijska raven znanosti se dotika s strukturološko ravniyo logosa oziroma teorije znanosti. Njena sestavna raven tehne se v okviru refleksijskega vidika udejanja kot idejnizacija, a strukturna raven praksisa kot ideologija.

K č)

Epistemološki vidik znanosti je relevanten zaradi tega, ker je v njegovi luči mogoče ugotoviti, da se znanost vselej pojavlja tako na nivoju občosti, kakor na nivoju posebnosti in na nivoju posameznosti. Nivo občosti predstavlja njen logos, oziroma njena metateorija. Nivo posebnosti predstavljajo področja, ki jih pokrivajo njene

področne vede. In nivo posameznega zapolnjujejo v sistemski sestavi znanosti njene posamezne discipline, aplikativne in operativne.

K d)

Funkciološki vidik v znanosti pa razkriva njeno spoznavalno stopnjevanje ali graduacijo, ki se pne od ejdosa (to je od predstavnihi splošnih misli o pojavih in procesih enako torej tudi o znanostih!), do odmišljanja ali abstrahiranja, ki selekcionira nebiſtevnosti, in od tod do posploševanja ali generalizacije. Vse se usmerjajo le na biſtvenosti pojavov in procesov stvarnosti ter resničnosti.

Če sklenemo, lahko pritrdimo, da ni mogoče zanikati določene relevantnosti navedenih analitičnih postavk razgrnjene dialektične spoznavalnosti kakor za globlje spoznavanje pojavov in procesov globalne stvarnosti in resničnosti, tako tudi za globlje spoznavanje znanosti. Ta dialektična spoznavalnost gotovo predſtavlja nujno predstopnjo oziroma medstopnjo, s tem pa tudi približek k umovanju biſtva znanosti.

To je pa naloga, ki nas ſe čaka, saj jo nova, to je njena danes rojevajoča ſe holistična paradigma neodložljivo napoveduje in zahteva.

Subjektivizem v umetnosti naturalizma in impresionizma

CVETKA TÓTH

V pismu, datiranjem z 22. XI. 1910, poroča György Lukács Mihályju Babitsu, svojemu prijatelju in sodelavcu pri reviji *Nyugat* (Zahod), o svojem takratnem zelo kompleksnem odnosu do historičnega materializma, ki ga bralci po njegovem sploh niso razumeli. György Lukács v tem pismu ugotavlja "mojo zelo komplicirano in težko razumljivo pozicijo nasproti historičnemu materializmu (ki sem jo po svojih najboljših močeh skušal razjasniti v Teoriji literarne zgodovine); ta pozicija je bila v kritiki R. tako poenostavljena, kot da sem pristaš Marxa. Res enkratno!"¹ Mihály Babits, ki Lukácsu odpiše še isti mesec, mu poroča o svojem povsem nespornem vtisu glede prispevka Teorija literarne zgodovine, in sicer pravi, da tu ni nobenih nejasnosti, kajti "delo je vseskozi filozofsko".²

V tem krajšem delu s polnim naslovom *Pripombe k teoriji literarne zgodovine* (1910) kot organskem in tematskem zaključku dela *Zgodovina razvoja moderne drame* Lukács izrazito izpostavi filozofske aspekte, četudi gre za literarne analize. Njegova razmišljanja se profilirajo kot filozofska tudi na mestih, ko polemizira o historičnem materializmu; izraz dialektični materializem ne nastopa. Vpogled v dobo 1902-1911 pokaže, da je tu s filozofskega vidika še posebej zanimiva Lukácsева kritika naturalističnih in impresionističnih tendenc, iz katerih neposredno izhajajo tudi Lukácsева kritična razmišljanja o Marxu, historičnem materializmu, marksizmu in o socializmu.

V njegovih tukajšnjih dramskih in gledaliških kritikah zelo vidno izstopa poskus predstavitve naturalističnih in impresionističnih tendenc kot členov organskega protislovnega razvoja; impresionizem je po Lukácsu odgovor na nemoč in meje naturalizma. Vendar filozofsko gledano obe ti dve smeri označuje skupno izhodišče - skrajni subjektivizem, ki ga Lukács radikalno odklanja. Ne glede na vso subjektivnost, ki jo premore umetnost, Lukács ves čas zahteva od umetnika neki globlji, objektivni kriterij, miselno in umetniško zmožnost zajetja človekovega zelo kompleksnega, tj. dialektičnega dojemanja časa in prostora v umetniško formo. Lukács raziskuje, kako je v nekem umetniškem delu razumljena in posredovana dialektika konkretnega in abstraktnega, notranjega in zunanega z vidika celovitosti in možne medsebojne maksimalne posredovanosti vsega z vsem.

¹ Georg Lukács: *Briefwechsel 1902-1917* (Hrsg. Éva Karádi, Éva Fekete), Metzler, Stuttgart 1982, str. 165.

² *Ibidem*, str. 167.

Kaj je za Lukácsa v tem času pozitivno merilo pri ocenjevanju umetniške perspektive? Navedla bi tri njegove - v tem času zanj tipične - kritike, iz katerih je mogoče razbrati miselno pozicijo njegove filozofske pojmovane estetike; iz vseh je opaziti neposredno organsko podlago za njegove poznejše t.i. popularne estetske nazore, ki se jim pripisuje nekakšno "krivdo" zgolj marksistično-leninističnega porekla. Profil teh kritičnih prikazov je mogoče pojmovati kot prolegomeno v njegovo do danes skoraj povsem neznano kritiko naturalizma in impresionizma. V eni izmed svojih prvih gledaliških kritik iz leta 1902 o drami Turgenjeva Miloščina priznava Turgenjevu, da je moderen, kajti v njegovih delih nastopajo ljudje. Od moderne drame namreč pričakuje dvojce: "misel in ljudi. Ljudi, naj bodo dobri, slabi, močni, modri ali nerazumni, toda naj so ljudje, ne lutke, ki deklamirajo lepe stihe in duhamornosti."³ V recenziji romana Thomasa Manna iz leta 1909 Königlische Hoheit priznava Mannu, da "vidi vzajemno povezanost vsega z vsem, pri njem tudi najmanjše stvari pomenijo življenje".⁴ Prav tako že v tem obdobju kritično zavrne Shakespearov⁵ stil, ki je prešel v mit, in spet s filozofsko analizo zavrne Shakespearov⁵ način posredovanja, za katerega je mogoče reči, da bistveno ustreza anglosaksonskemu nominalističnemu posredovanju za razliko od evropskega - filozofsko gledano - realističnega. In v tej filozofski tradiciji ostaja Lukács vse življenje.

"Vsi časi so pravzaprav prehodni časi: Vsaka doba ima svojo akademijo in secesijo in samo vprašanje moči odloča, kako ju bomo pozneje pojmovali. V večini umetniških revolucij gre za vprašanje moči in ne pomeni nikakršnih načelnih vprašanj; mladi ljudje želijo imeti svoje mesto, načela se izoblikujejo šele pozneje ali so samo zato zapisana na zastave, da v boju združujejo bojevnike. Po zmagi se zavezniki razidejo, vsak gre naprej po svoji lastni poti."⁶

S to sugestivno in pretresljivo mislijo se je mogoče samo strinjati. Kako bi človek temu, kar izreka o dialektiki danega kot bistveno spremenljivega in novo porajajočega se, ne mogel slediti! In to pove Lukács, star komaj 22 let. Mladost, mladostna modrost ima v sebi to čudno lastnost, da ravno z elementarno skušnjo deluje prepričljiveje kot razmišljanja modrih starcev. Ko prebiram te vrstice, se mi zdi, da imamo odgovor na nikdar odgovorjeno vprašanje, zakaj so mladostna dela mnogih mislecev prepričljivejša od njihovih poznejših; kot da bi bil glede dialektike prepričljivosti med mladostjo in starostjo neki neustrezen odnos, morda samo tista, nam vsem neljuba resnica, da ljudje s tem, ko z leti končno stopimo na jasne tire, samo mnogo izgubimo. Mladostna pota, tisočera in še tako križajoča se, so privlačnejša v tisti človeški prepričljivosti, ki ti daje vedeti, da nečesa pač ne boš mogel nikdar zapustiti, to je žive sledi do svojih prvencev. In taka so Lukácsseva dela, ki ravno s to svojo mladostno sugestivno prepričljivostjo človeka docela prevzamejo. Vendar je to samo en aspekt, o drugem je nujno spregovoriti v zvezi z Blochom. Lukácsseva mladostna misel vedno znova privlači kot tiste znane poti v višine do večne meje s snegom, večnim ledom pozne in visoke modrosti. Govor je torej še vedno o Lukácsu v njegovem mladostnem obdobju, torej o času njegovega mladostnega formiranja.

³ Georg Lukács: Rani radovi (1902-1910), V. Masleša, Sarajevo 1982, str. 5.

⁴ Ibidem, str. 166.

⁵ Ibidem, str. 254-266.

⁶ Georg Lukács: Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1981, str. 324.

S prej citirano mislijo začenja Lukács svoje misli o naturalizmu v razdelku z naslovom "Théâtre libre und Freie Bühne", poglavju iz dela Zgodovina razvoja moderne drame, ki govori o naturalizmu. Tu ugotavlja, da je naturalizem konec osemdesetih let zaznamoval celoten repertoar v posameznih gledališčih v Parizu in Berlinu, vendar že v uvodu pove, da naturalistom ni bilo jasno, v kako tesnih mejah "se gibljejo izrazne možnosti naturalizma", toda "prevarali so se". Naturalizem "sam po sebi ni nič ali je kvečjemu zelo malo, vendar brez njega ni mogoče dalje. Naturalizem je samo prehod, toda kot prehod je brezpogojno nujen". Ukini da je mnoge iluzije, izpričal "brezupnost mnogih poskusov in pokazal, da mnoga pota ne vodijo nikamor".⁷ In na tem mestu se Lukács strezni, domala boleče, ko preroško izreče, da je naturalizem "pokazal, da mnoge poti ne vodijo nikamor. Torej je govor o eni poti, katere prehodnost je treba preskusiti, če že ne zaradi česa drugega, potem zato, da se dokočno krene v neko drugo smer".⁸ Torej vendarle ena pot in ne mnoge; in če ena in ena sama, le katera?

To je doba, ugotavlja Lukács, ko je socializem že pričel "močan prodor", ko del umetnosti, še posebej literatura, prisluhne bedi velikih mest in socialnim vprašanjem. Starejša nemška literatura je v grozeči bedi in socialnem vprašanju videla zgolj nevarnost za propad romantičnega v formi, mlajša generacija nemških literatov pa je po provenienci blizu proletarizaciji in proletarcem. Vendar ti literati niso bili socialisti, domala obtožujoče ugotavlja Lukács. Očita jim, da se "nikdar niso temeljito in resno ukvarjali z delavskim vprašanjem in tudi nikdar niso dojeli njegovega pravega bistva".⁹ Lukács razloži, da "so prišli v Berlin z zastarelimi religioznimi in socialnimi pogledi in tam iz marksističnega razrednega boja, Darwinove evolucije in nekaterih rasističnih teorij - pri čemer so mnogi uporabljali še ideal nadčloveka (Übermensch) in Wagnerjevega koncepta Gesamtkunstwerka - skovali nekakšno zmedeno, kaotično, mistično teorijo katastrofe, ki je bila polna nezrelih načrtov o blagostanju naroda in odrešenju sveta".¹⁰ Očita jim tudi, da so po svojem občutenju v marsičem ostali blizu malomeščanski doktrini 18. stoletja, v socialnem gibanju pa niso videli nič drugega kot nekritično ponavljanje revolucije iz leta 1848, samo da v večjem obsegu. K temu, da so bili v književnosti radikalni revolucionarji, jim je po Lukácsu pomagala samo taka ničvredna spoznavno-teoretska koncepcija, ki je morala najprej vse razglasiti za tabulo raso in šele od tu graditi naprej.

V razdelku, kjer razmišlja o nemški naturalistični dramatiki, opiše spoznavno-teoretično pozicijo naturalizma kot "tehniko neposredno delujočega vzroka",¹¹ ki ji bistveno primanjkuje zmožnost dialektičnega posredovanja in formiranja dialoga. Lukács celo obtožuje naturalistično tehniko, da eliminira vsako dialektiko. Naturalizem vidi v življenju na tisoče stvari, dejstev in se jim skuša prepustiti, vendar naturalistična stilizacija ni zmožna podati celovitosti življenja, ostaja le "atomistično opazovanje" življenja. Princip, po katerem naturalizem vzpostavlja odnose med stvarmi, ni organski in je stvarjem povsem vnani in tuj, po Lukácsu dobesedno nedialektičen.

⁷ Ibidem, str. 326.

⁸ Ibidem.

⁹ V nemški izdaji Zgodovine razvoja moderne drame je najti v pripombah na strani 579 pojasnilo, da se pri tej oceni Lukács sklicuje tudi na kritiko, ki jo daje Samuel Lublinski: Die Bilanz der Moderne, Berlin 1904, S. 4-16. Pri tem navaja Lukács kot omembe vredni vsaj dve literarni imeni: Hermannu Conradu in Carla Bleibtreuu.

¹⁰ Ibidem, str. 332.

¹¹ Ibidem, str. 353.

Naturalizem po Lukácsu tudi ne posreduje nobene sintetične moči. V dramski tehniki je naturalizem lahko razvil edino "analitično tehniko", ki jo Lukács mestoma imenuje celo "Katastrophentechnik", ljudje v naturalističnih dramah ustvarjajo neverjetno pasiven vtis. Naturalizmu priznava le, da je bil pozitiven glede na stilno izdelan in perfekcionistično izpopolnjen neoklasicizem.

Na tem mestu je spet potrebno upoštevati Ludzovo¹² analizo Lukácssevega postopka, ko je naravo družbenosti v umetniškem delu moč pojmovno opredeliti s funkcionirajočim dialektičnim procesom med bistvom in pojavnostjo življenja, tj. tiste Lukácsseve miselne strukture, ki tvori najbolj konsistentno organsko enotnost njegovega mišljenja. Lukács vedno znova črpa iz dialektične konstelacije pojmov bistvo-pojav, življenje-forme, subjekt-objekt itd. Njegov dialektični proces med bistvom in pojavnostjo življenja ustreza tudi poznejši Adornovi viziji deležnosti (Teilhabe) in ne-deležnosti (Nicht-Teilhabe) vsega kulturotvornega v življenju v njegovem delu *Prismen* s podnaslovom *Kulturkritik und Gesellschaft*. Deležnost in ne-deležnost je po Lukácsu merjena s svetovno-nazorsko perspektivo, ki vztraja pri filozofskem realizmu in Lukácsa odteguje od eksistencialistično zastavljenega nominalističnega razumevanja družbene biti, kar je zelo lahko dokazati na podlagi analize dveh njegovih tekstov, *Metafizike tragedije* in *Estetske kulture*. Nominalistična pozicija, tako tipično eksistencialistična, ne more posredovati kategorije totalitete, ki jo Lukács ves čas zahteva.

V članku z naslovom *Misli o Henrikju Ibsenu* iz leta 1906 Lukács zapiše, da "analitična dramska forma ustreza determinističnemu pogledu na svet",¹³ da analitični pristop zapada v težke determinizme, analitična drama vzpostavlja dejstva, "kjer se ne more čisto nič več spremeniti", vsi "družbeni odnosi, svetovna ureditev sil" so povsem nad posameznikom, ki je v soočenju z njimi docela nemočen. Analitično in sintetično je po Lukácsu v najtesnejši zvezi "z vprašanjem svobodnega in nesvobodnega hotenja" in analitična naturalistična tehnika samo izgovarja "moč zunanjega sveta", človeška hotenja in občutki se sploh ne morejo razvijati in le nemočno obvisijo na a priori predpisanih formah izražanja ter docela podlegajo pošastnemu fatalizmu. Iz te kritike je spet vidno Lukácssevo trajno nestrinjanje s pozitivističnimi pozicijami.

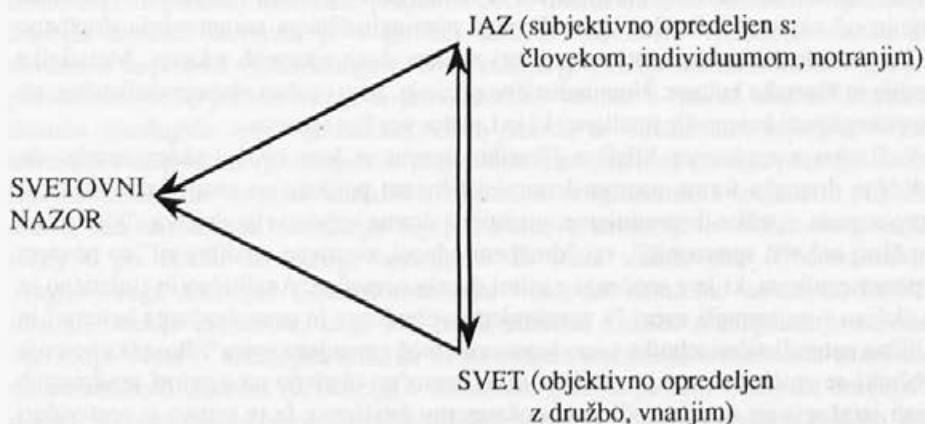
Naturalizem je problematičen tudi tisti trenutek, ko se odmakne od "majhnih usod malomeščanskega trpljenja". Književna generacija, ki je ustvarila naturalizem, je po Lukácsu svetovnonazarsko nihala med socializmom in bolešno prenapetim individualizmom. Vendar je ta socializem prej imenovati malomeščanski socializem, socialno-etično je v njem samo dodano kot tisto nekaj, na kar se umetnik - po Lukácsu - nemočno obeša. Če ta Lukácsseva opozorila prevedem v jezik zdajšnjosti, je nenadoma jasnejša manipulativna logika permanentno kritizirajočih in z vsem nestrinjajočih se - tako po disidentsko... Česa vsega ni moč porabiti za sredstvo, ki vedno znova in znova lansira skorajda patološko zainteresirani jaz, ki mu je samo do sebe in nikdar do stvari! In kaj se dogaja, če tak jaz za svojo afirmacijo jemlje socialo, bedo, trpljenje, celo revolucijo in nenadoma ugotovi, da to pač ni tisto, kar bi lahko vzdrževalo njegovo narcisoidno držo? Rezultat so konvertiti in Lukács s svojo pronicljivo analizo že leta 1906 ugotovi, da tu sploh ne gre za rezultat, temveč za izhodišče, da je v predpostavki samega začetka že podan zametek konca kot logičen zaključek in nadaljevanje pričetega. Nehote je na tem

¹² Glej uvodno študijo Petra Ludza v delu Georg Lukács: *Schriften zur Literatursoziologie* (Hrsg. von H. Maus, F. Fürstenberg, F. Benseler), Luchterhand, Neuwied und Darmstadt 1968, str. 11-68.

¹³ Georg Lukács: *Rani radovi*, str. 82.

mestu pri Lukácsu spet prisotna kritika subjektivističnih tendenc, ko govori o naturalistih, razočaranih nad socializmom. Kakšna je po Lukácsu predpostavka tega razočaranja? Ta je pogojena z odsotnostjo objektivnega kriterija. Socializem naturalistov in njihova želja po radikalni revoluciji ni izhajala iz resničnega, objektivnega razumevanja enega in drugega, temveč iz nekakšnega izrazito subjektivističnega sočustvovanja z bedo in iz sovraštva do kulturne otopelosti malomeščanstva. "Bili so pravi meščanski ideologi, ki so morali biti nad socializmom razočarani tisti trenutek, ko so prišli v stik z njim in spoznali njegovo bistvo."¹⁴ Kakšen - nedvomno objektivni - kriterij premore Lukács za oceno, kaj je bistvo socializma v tem času, tj. leta 1906? Konkretnega odgovora na to vprašanje ni, slutiti pa je mogoče genialen nastavek, ki ga poskušam takole opredeliti.

Ker Lukács na tem mestu govori o svetovnonazorski problematiki, je ta očitno opredeljena z neko konkretno dvojnostjo; s svojim nosilcem in hkrati s svojim kriterijem. Še nazornejša je skica:



Pozneje Lukács precizira, da sta samospoznanje človeka in spoznanje sveta enoten in neločljiv proces, v tej svoji najtesnejši soodvisnosti in s svojo dvojnostjo pa najkonstitutivnejši del vsakega svetovnega nazora. Svetovnonazorska perspektiva je za Lukácsa konkretum, ki poseduje svoj kriterij glede na predpostavke, s katerimi se praviloma vzdržuje. In tudi svetovni nazor socializma zahteva tako jaz, skozi katerega govori svet sam, saj je kot teren, s katerim se vzdržuje njegova bitnost, kot tudi bistvo jaza. Če tega terena - jaza, ki bi bil opredeljen tudi z ne-jazom - ni, potem tudi ni nosilca, ki bi jaz vzdrževal. Tak (brezpredmetni) jaz začne prej ali slej delovati samodestruktivno, vse sile samoosvobajanja se spreminjajo v lastne samodestruktivne sile. Poosebljenje tega procesa je generacija razočaranih levičarjev leta 1968. Tak jaz izgublja samega sebe in zavedanju te samoizgube logično sledi še preobrat, konverzija, dobesedno k drugemu, nasprotnemu svetovnemu nazoru. Ta novi svetovni nazor zato do poprejšnjega ne more nikoli biti nevtralen, temveč vedno skrajno nasprotujoč, in po Lukácsu je konverzija privilegij samo poslednjerezrednih intelektualcev; nekdanji religiozno zavzeti komunisti postanejo religiozno nastrojeni antikomunisti.

¹⁴ Georg Lukács: Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas, str. 354.

Vsaj delno paralelo k tem mojim razmišljanjem o objektivnem kriteriju za svetovnonazorskost najdem že spet v Lukásevem članku o Ibsenu (1906), kjer analizira bistvo romantičnega pogleda na svet. Romantiko razume Lukács tu kot revolucijo človeških občutenj proti vsem vnanim oviram, vendar je to razpoloženje brez vsakršne praktične usmeritve. Romantika se po Lukácsu tudi upira vsakršni racionalistični omejitvi. Z močno sintezo občutenj skuša doba romantike opredeliti svoj svetovni nazor, združujoč v sebi vsa področja, od znanosti do umetnosti. Temelj temu monističnemu pogledu na svet so umetniška občutenja, ki se univerzalno raztezajo skozi znanost in umetnost. Filozofsko gledano vidi Lukács v tem času največjo možno stopnjo individualizma, kjer objekt, realnost sploh ne prihaja več v poštev, ravno v Fichtejevi filozofiji; tu se rušijo vse pregrade in suverena osebnost po svojem obličju znova kreira svet. Toda, povzema Lukács, romantika je letenje, a leteti se ne da vedno, cilja ni, ker se teži k brezkončnemu. Romantika ustreza mladostnemu hrepenenju, ne pa tudi zrelemu duhu moštosti; "romantiki so padali", že njihovo umiranje v rani mladosti ali epigonstvo lastne mladosti v poznejših letih to potrjuje. To so precizni mladostni Lukácsi pojmovni nastavki, ki ga pozneje ne prepustijo učinkom "revolucionarnega voluntarizma". Lukács zahteva pozneje tudi kot marksist trdo in resno znanstveno-teoretično delo in svetovni nazor strogo izpeljuje iz dialektične heglovske dvojice: neposrednost-posredovanje.

V naravi vsega samo subjektivistično razumljenega in subjektivistično vzpostavljenega je po Lukácsu, da se ta občutenja vedno gibljejo med skrajnostima. Kolikor intenzivnejša in ekskluzivnejša so, toliko lažje preidejo druga v drugo. Po razočaranju preide vsako romantično občutenje v nasprotno smer, namesto naivne sinteze izraža radikalni sum v vse, en ekstrem se prelevi v drugega, spet se porajajo konvertiti. Naj zaključim predstavitev teh Lukáscvih kritičnih razmišljanj z ugotovitvijo, da Lukács najprej kot Lukács in ne kot nekakšen malikovalec Heglove dialektične sinteze - kar mu povsem neobjektivno očitajo mnoge interpretacije - zahteva dialektično sintezo kot enotnost nečesa s svojim nasprotkom, npr. svet-jaz, v kateri je, ko je govor o svetovnem nazoru, oboje enakovredno združeno, posredovano kot dialektično. "Že v tem rosno mladostnem obdobju je razviden ta Lukáscv imenujem ga dialektični - nastavek. Zanimiva je pot do njega, ki je razvidna iz njegove filozofske kritike romantike, Fichtejeve in celo Kierkegaardove filozofije. Kritika tu še ne predpostavlja zgrajene Lukáscve izhodiščne pozicije, prek katere bi lahko ocenjeval in vrednotil različne filozofske pristope, prej obratno. Na tej stopnji se zastavlja vprašanje, če mu ravno kritika ne pomore bistveno sooblikovati njegovih temeljnih filozofskih pozicij.

Subjektivizem naturalistov, ki se veže z romantičnim hrepenenjem po socializmu in revoluciji kot "filozofija malomeščanskih trpečih usod", nima nikakršnega "resničnega umevanja in objektivnega kriterija za socializem in revolucijo. Lukács prihaja do zanimivega zaključka, da "individualistično-anarhistični" principi s socializmom niso združljivi. Nasprotno, ti nazori so književnikom - naturalistom pomagali, da so se polagoma od socializma odvrnili (Wille, Bölsche) ali, da so zaradi razočaranja nad socializmom pozneje postali celo njegovi nasprotniki (Ernst, Bahr). Sledi Lukáscva misel, ki bi jo bilo na tem mestu in v tem kontekstu lahko razumeti kot nekakšen posreden očitek takim subjektivističnim pozicijam; kot da bi Lukács želel povedati, da je zgodovinsko dejstvo Marxove misli že tu in da tega niso upoštevali: "Nietzsche, Stirner in ostali veliki filozofi individualizma tako ali tako delujejo hkrati z Marxom."¹⁵ Za

¹⁵ Ibidem.

naturaliste je bilo tako njihovo približevanje kot tudi njihovo zapuščanje socializma po Lukácsu tudi umetniško neplodno. To je bil poslednji poskus književnosti, ki je, izhajajoč iz "meščanskega individualizma" poskušala spremeniti svoje estetsko bistvo, s tem da je zapustila umetniški atelje in želela najti korenine nekje drugje, med ljudmi. Kaj je nasprotje meščanskemu individualizmu, tega Lukács ne pove. Ali je na primer možen tudi socialistični individualizem?

Po Lukácsu je naturalistični poskus upodobitve socialne drame docela spodletel. Naturalistična tehnika je po njegovem celo najneprimernejša tehnika za prikaz socialne problematike in socialističnih tendenc. Ta tehnika je primerna kvečjemu za prikaz junakovih tragično nemočnih želja in kot taka ne prebije okvirov malomeščanske vsebine. V to Lukácsovo ugotovitev so spet posredno vključene tendence kritike voluntarizma, ki je brezpredmeten, ker volja nima drugega kriterija kot kriterij volje same. Od tu do dvoma, do vsesplošne skepse je samo korak.

Socialna drama Hauptmannove generacije naj bi bila vrhunec naturalizma in dostojna protiutež prejšnji kulturi, poskus, ki je po Lukácsu docela propadel - tako kot aktualnost naturalizma samega. Nasledek te propadle naturalistične pretenzije strne Lukács v dokaj kritično vprašanje: "Toda mar je socialna drama sploh možna?"¹⁶ Mar so možnosti upodobitve globljega konflikta socialne narave v drami sploh ustrezna snov za dramo, se sprašuje Lukács in ali je "marksistična dialektika primerno sredstvo za stilizacijo"? Ko Lukács, kot že rečeno, opredeli naturalistično tehniko umetniškega upodabljanja kot tehniko "neposredno delujočega vzroka", ki jo tudi glede na bistvo socializma odkloni kot docela neustrezno in označi kot nekakšen malomeščanski korektiv užaljenih, sam razume "bistvo socialističnega, marksističnega načina opazovanja ravno kot nasprotje temu".¹⁷ Kakšno? Spet samo povsem jasna in že določena slutnja, ki še nima izdelanega kriterija.

Lukács na tem mestu očitno socializem že razume kot objektivno družbeno dogajanje in prek tega opredeljuje celovit smisel socializma in revolucije, ko izrecno pove: "Socializem ni samo vprašanje razmerja med bedo in bogastvom." To bi bilo lahko razbrati še iz naslednjih besed: "Verjetno je najmočnejša tendenca marksističnega pojmovanja zgodovine in življenja v tem, da kolikor je le mogoče zmanjša pomen čisto individualnih hotenj, zamisli in občutenj in jih spelje na globlje, objektivne vzroke, ki presegajo dogajanja v posameznikih in ki so opredeljena samo s posamezniki. Ni pretirano reči, da popolnoma zgrajen marksistični pogled ni nič drugega kot opazovanje horizonta, tako neskočno oddaljenega, da pogled, ki se izgublja v daljavi, komaj zazna razlike med posameznimi deli."¹⁸ Naturalizem ni uspel razviti smisla za totaliteto, celovitost dogajanja in se v primerjavi z marksizmom izgublja v malenkostih, sploh ne premore horizonta, ker po Lukácsu ni zmožen videti občega interesa. Lukács dobesedno pravi: "Naj se izrazim v marksistično terminologijo: naturalizem je popolno izrazno sredstvo malomeščanske ideologije," kot tak "je brezciljno, nejasno, temno in neplodno zasledovanje ciljev, da bi potešil svoje lastne subjektivne apetite."¹⁹

Potem ko je Lukács že kritično odklonilno in skrajno negativno prekomentiral sociologizem, ekonomizem in zdaj še naturalizem, izrazi prepričanje o socializmu kot še

¹⁶ Ibidem, str. 356-357.

¹⁷ Ibidem, str. 357.

¹⁸ Ibidem, str. 357-358.

¹⁹ Ibidem, str. 358.

neeksistirajoči formi, ki po njegovem ni možna drugače kot samo v podobi sinteze. Eno je zanj v tem času gotovo: da je svetovni nazor socializma marksizem. Dobesedno pove: "Sistem in svetovni nazor socializma - marksizem - je sinteza. Morda je to najkrutejša in najstrožja sinteza od časov srednjeveškega katolicizma."²⁰ Tudi Lukács si pozneje kot marksist zastavi širok program sinteze, ki ga je domala do kraja izpeljal, in marksizma nikdar ne razume skozi redukcioniistični pristop (npr. marksizem samo kot ekonomija ali antropologija itd.).

Nujno je nadaljevati s pričeto Lukácssevo mislijo o formi marksizma kot sintetizirajoči moči, saj je to mesto, ki v delu Zgodovina razvoja moderne drame predstavlja kvintesenco njegovega mladostnega razumevanja Marxove misli oziroma marksizma. Zapis, kakršnega najdemo tu, morda deloma lahko pojasnjuje poznejša teoretska prizadevanja Lukácsa kot marksista. Zgoraj omenjena misel se nadaljuje s temle: "Ko bo prišel čas za umetniški izraz marksizma, bi bila za to primerna forma, ki bo podobno stroga kot resnična umetnost srednjeveškega katolicizma (mislim najprej na Giotto in Danteja), ne pa umetnost, nastajajoča v današnjem času, individualistična umetnost, ki do poslednjih nians izraža samo individualnost. Toda da iz nekega občutenja nastane forma, mora to v ljudeh zelo dolgo živeti; kako dolgo je trajalo - tukaj lahko navedem samo primere - da je pri Sternu in Diderotu prisotno sentimentalno občutenje in impresionistično opazovanje dobilo svoj izraz. Danes je tudi večina resničnih socialistov to samo po lastnem mnenju, socialisti so samo po svojem političnem in družbenem prepričanju itd.; njihov način življenja, ki s tem neposredno nikakor ne sovпада, še sploh ni prežet s tem svetovnim nazorom. Danes npr. samo redki med njimi čutijo, da je lahko njihovo pojmovanje umetnosti dogmatično in da predstavlja edinole neizprosno odstranjevanje vsake 'stvari okusa' iz umetnosti, četudi ta dogmatika danes še ni napisana in četudi morda - razen podobnosti tvarine - nima nič opraviti s staro dogmatiko. Vendar oni še ne čutijo, da njihova umetnost ne more biti nič drugega kot umetnost velikega reda, monumentalnost."²¹

Ali je to mesto, ki daje možen nastavek za Lukácssev poznejši, t.i. dogmatski poskus postuliranja nekaterih vidikov marksistične misli, kot mu to očitajo mnogi avtorji, interpreti njegove misli? Gledano samo z metodološkega vidika mu tega ne moremo očitati, vendar to mesto lahko pojasni njegove ekstremne poskuse preraščanja tradicionalne meščanske kulture in filozofije v neko novo, kvalitetno sintezo, ki bi bila lahko samozadostna in popolna, kot je bila po Lukácsu poprejšnja umetnost, npr. tista srednjeveškega katolicizma. Novo torej, ki bi bilo tako monumentalno kot staro in s tem dostojen izziv vsemu tradicionalnemu. Zakaj Lukács v svoji predmarksistični fazi že vzpostavlja konfrontacijo vsega tradicionalnega z novim kot socialističnim in marksističnim na tako radikalen način? Tu sploh ni pomembno, kaj je in česa Lukács v tem času še ni prebral "izpod Marxovega peresa".

Odgovor je, tako mislim, dokaj preprost: že "predmarksistični Lukács" ve, da je v naravi socialističnega nekaj bistveno nespravljlivega s tradicionalnim, kajti socializem je radikalna negacija vsega poprejšnjega. Vendar Lukács vidi ta negativni aspekt kot smiseln samo v afirmativni izgradnji novega; konkretno v kulturi. Iz prej povedane Lukácsseve misli domala dobesedno izhaja, da Lukács po eni strani zahteva neko

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, str. 359.

dogmatiko, ki si prizadeva za mistično razumljeno novo biblijo, katere forme so monumentalno zaprte in ki hkrati poraja zaprte forme, po drugi pa je ravno za Lukácssevo misel značilno, "da se nikdar ne sprijazni s tako dogmatiko".²²

Lukácssev kompleksni odnos do monumentalnosti je morda še najlažje razumeti skozi protislovno razmerje med sistemom in metodo. Mislim tudi, da v Lukácssevi mladostni tezi o monumentalnosti oziroma že v njegovem mladostnem nagnjenju k monumentalnosti vsaj deloma lahko vidimo tiste njegove tendence, ki jih nekateri - še posebej in izrazito pri poznem Lukácsu - opredeljujejo kot "nasprotje med (konservativnim) sistemom in (progresivno) metodo". Izraz "monumentalnost" zelo dobro opiše nasprotje med konservativnim sistemom in napredno metodo, zato ta izraz tudi uporabljam v tem pomenu. Vsaka monumentalnost le do kraja in do samoizčrpavajočega konca razvije vso svojo izrazno moč, kot taka seveda postane absolutna oz. samozadostna - tu preboja naprej ne more biti. "... Vorhandene Gegensatz zwischen (konservativem) System und (progressiver) Methode in Lukács' Altersproduktion verstärkt wurde."²³ Na tem mestu je vsekakor pomembnejše vprašanje, ali Lukács s svojo tezo o monumentalnosti nezavedno ne izreče neke svoje bistvene usmeritve, ki ji pozneje kot marksist tudi ves čas spontano sledi. Njegov izredni smisel za teorijo mu narekuje tudi glede pojmovanja socializma bistveno več, kot samo "ravnodušnost in prezir", ki seveda v revolucionarnem soočenju z obstoječim vsekakor ne zadoščata. Po drugi strani pa socializem za predmarksističnega Lukácsa - kot je to tu jasno razvidno - ni zgolj samo komponenta destruktivnosti vsega tradicionalnega.

V kakšnem kontekstu gre - poleg vehementne kritike naturalistične in tudi impresionistične pozicije - razumeti Lukácssevo pozicijo kot topos lastne nadgradnje? Vedno znova je treba opozarjati, da Lukácsseva kritika že v njegovih prvcnih vsebuje svoj lastni topos. Tukajšnji Lukácssev topos je namreč bistveno pogojen s tipično lukačevsko attitudo, ki ga tvori vprašanje o možnosti kulture: kako je torej kultura možna? To je vprašanje, ki za Lukácsa pomeni isto kot "življenjska imanenca smisla". V Estetski kulturi ugotavlja: "če obstoji današnja kultura, potem je to lahko samo estetska kultura",²⁴ saj je "kultura sila, ki intenzivira življenje, življenje bogati". To je tisto metafizično hipostaziranje estetskega, ki ga bo v poznejši kritiki moral zavreči; v tej smeri lahko ocenimo že celo nekatera stališča iz Estetske kulture.

Eno izmed največkrat citiranih del iz njegovega najzgodnejšega obdobja, Metafizika tragedije, na katerem gradi vsaka interpretacija o Lukácsu-eksistencialistu, doživi svojo samokritiko v Estetski kulturi, ko se Lukács sprašuje, kako je lahko življenje samo in neposredno oblikotvorno in kultura tista, kjer se reakcije ljudi nasproti življenju intenzivirajo: "kultura je prisvajanje življenja... izkazovanje življenja s tako silo, da moramo v kateremkoli delu celote življenja videti isto. V resnični kulturi postaja vse simbolično, kajti vse je izraz samo nečesa pomembnega: tj. načina reagiranja nasproti življenju, načina gibanja človekove celotne biti nasproti celostnosti življenja".²⁵ Torej življenje samo in ne zgolj čista umetnost, potopljena v tragično estetsko vizijo posameznika, življenje torej kot kulturotvorno.

²² István Hermann: Die Gedankenwelt von Georg Lukács, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, str. 44.

²³ István Eörsi: Das Recht des letzten Wortes. Cit. iz Georg Lukács: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog. Suhrkamp, Frankfurt 1981, str. 16.

²⁴ Georg Lukács: Radni radovi, str. 228.

²⁵ Ibidem, str. 230.

V različnih obdobjih si mora Lukács izbrati različna sredstva za doseg istega cilja, tj. kulture; tako bi zdaj lahko porekel: estetsko je samo sredstvo, kultura je cilj, kar je paralela k poznejšemu, večkrat citiranemu Lukácsevemu stavku, ki ga izreče kot ljudski komisar: "Politika je samo sredstvo, kultura je cilj." Zasluga njegovih učencev - tako imenovana budimpeštanska šola z imeni kot Ágnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, István Mészáros in drugi - je, da so, sledeč duha svojega velikega učitelja, prebili marsikatero zideologizirano interpretacijo Lukácsa v drugačni problemski zastavitvi interpretacije Lukácsevih mladostnih tekstov, kot samo v tisti razglašeni verziji, ki govori o njegovi "mladostni estetizaciji sveta". Večina tovrstnih pristopov ne pojasnjuje, zakaj in kje so razlogi za estetizacijo. Estetsko je v tem obdobju res sredstvo, ni pa ne izhodišče in tudi ne cilj, saj - kot je to uspelo še najbolje dokazati Ágnes Heller - z estetskim Lukács meri in preverja etičnost celostnosti življenjskih sil in odnosov.

Celovita "življenjska imanenca smisla" je ogrožena v konkretni danosti življenja tiste zgodovinske fakticitete, kjer lahko edinole umetniška tragična vizija po Lukácsu sintetizira celostnost človeške eksistence kot edina avtentična "življenjska imanenca smisla". Toda vedno znova je treba poudariti, da Lukács ni zatajeval ne bitnosti in ne logike umetnosti. Če se v Duši in formah in Teoriji romana njegov interes pomakne izrazito v estetsko, je njegovo zgodnejše obdobje do t.i. esejistične faze bistveno opredeljeno z njegovim ekspresionističnim razpoloženjem, ki zelo kritično preverja sleherni, še posebej estetski pristop, ki si prizadeva doseči družbeno realnost in življenje. Iz že obstoječih dejanskih sil, iz katerih se sprošča enkratna udarna moč, zdaj (1902-1911) Lukács preverja naravo vsega, kar kot družbeno aktualno skuša doseči življenje kot dejanski cilj na individualni in kolektivni ravni.

V članku z naslovom Estetska kultura leta 1910 Lukács zapiše: "V proletarcih, v socializmu bi bilo lahko edino upanje. Upanje, da bodo prišli barbari in da bodo s svojimi grobimi rokami uničili vse, kar je preveč prefinjeno; da bo zatiranje morda le porodilo dejstvo in - kot je verjel Ibsen - da bo ruska tiranija še najintenzivneje odnegovala ljubezen do svobode - v času nekakšne anti-umetniške kulture, ki sovraži umetnost, se bo umetnost vendarle poglobila." Mestoma se zdi, kot da Lukács s svojo mladostno slutnjo povezuje prihod socializma z nastopom nekakšnega anti-umetniškega obdobja, kajti "lahko je verjeti, da bo sila revolucionarnega duha, ki je odkrila vsako 'ideologijo' in povsod videla resnične gibalne sile, tudi jasno videla in jasno začutila, ko bo počistila vse obrobno, da se bo spet vrnila k bistvu, četudi po zelo dolgem prehodnem obdobju anti-umetniškega življenjskega razpoloženja".²⁶

Če je po Lukácsu pozitivna perspektiva socializma v graditvi novega, predvsem v izgradnji nove kulture, nove umetnosti, potem Lukács opazuje morebitne umetniške dosežke v tej smeri že v letih 1906-1907, torej v času pisanja dela Zgodovina razvoja moderne drame. Takoj za tem, ko v tem delu opozori na monumentalnost stare in nove umetnosti, omenja Gorkega kot vsaj delni uspeh, ki se dvigne nad nivojem neuspešnega naturalističnega prikazovanja socialistične perspektive. Zanimivo je, da Lukács mnogo pozneje, v svoji kritiki stalinizma, ponovno odklanja t.i. revolucionarno romantiko socialističnega realizma ravno zaradi njenih naturalističnih tendenc.

Leta 1906 vidi edino pri Gorkem sledove nove, socialistične monumentalnosti in ugotavlja, da Gorki kljub temu, da "je na mnogih mestih suh, reven in prazen", zna

²⁶ Ibidem, str. 234.

prisluhniti obči tendenci socializma. Pri Gorkem po Lukácsu ni opisov, potopljenih v objokovano usodo individuumov, ker Gorki vse prepušča gibanju ogromne energije, ki se sprošča iz delavskega gibanja. Dokaj očitno pod Bernsteinovim vplivom razumevanja Marxa in marksizma, interpretira Lukács poskus Gorkega kot edini, ki je v njem prisotno gibanje samo, tj. kot gibanje, ki poskuša najti svojo formo v umetnosti. V tem času Lukács vsaj deloma še lahko artikulira občo perspektivo socializma z Bernsteinovimi tezami, čeprav je do njegovega teoretskega profila v celoti negativno opredeljen.

Lukács ugotavlja, da "danes še ni umetnosti, ki bi zrasla iz socialističnih občutkov. Menim, da je po vsem povedanem samoumevno, da tu ne prihaja v poštev nobena taka umetnost ki bi bila v svoji temi ali v svojih motivih inspirirana po tem, temveč le taka umetnost, v kateri taka občutenja iščejo in poprejmejo svojo formo".²⁷ Torej ne umetnost kot predpisana in predpisujoča forma a priori, temveč umetnost, organsko zrasla na določenem dejstvu. Toda kakšnem? Zanimivo, da na tem mestu Lukács tudi kritično preverja, kot sam pravi, izrazno in upodablajočo, tj. posredujočo funkcijo "čudovite dialektike marksizma"²⁸ glede dramske umetniške stilizacije.

Umetniško formo drame in bistvo dramske stilizacije razume Lukács samo skozi dialektično zmožnost zajetja in posredovanja celostnosti (totalitete) življenja nekega človeka in njegovega bivanja v posamičnem postopku. Če so ljudje videni in razumljeni - torej determinirani - samo in izključno s socialnimi odnosi in prek njih, Lukács dvomi o uspešnosti celovitega umetniškega posredovanja, v tem času celo dvomi, da je možna drama, izhajajoča iz socialističnega pogleda na svet. Prav tako izhaja iz tega kritičnega pretresa nezaupnica "socialistični družbeni kritiki", ker vidi samo "dialektiko danes obstoječega",²⁹ v katero ne vključuje nobene perspektive in "vse poskuša nivelirati". V zvezi z možnostjo izgradnje socialistične drame je Lukácsseva pozicija glede razumevanja socializma dokaj kompleksna.

Po eni strani zahteva od socializma, da mora zgraditi novo kulturo in novo umetnost in šele s tem se bo do kraja afirmiral, po drugi strani ugotavlja; "da to, kar smo do sedaj videli, ne obljublja dosti dobrega. Kot kaže, socializem nima religiozne moči, obstajajoče v prvotnem krščanstvu, ki bi izpolnila vso dušo. Pregarjanje umetnosti zgodnjega krščanstva je bilo nujno, da bi se rodila umetnost Giotta in Dantega, mojstra Eckharta in Wolframa von Eschenbacha: zgodnje krščanstvo je ustvarilo Biblijo in na njenih plodovih se je hranila umetnost mnogih vekov. Zato, ker je bila resnična religija, sila, ki je ustvarila Biblijo, ji umetnost ni bila potrebna; ni je želela, ni je prenesla poleg sebe, hotela je, da sama vlada duši človeka, ker je bila zmožna vladati ji. Te moči primanjkuje socializmu, zato socializem ni resnični sovražnik esteticizma, ki je vzniknil v meščanskem razredu, kar bi socializem hotel, mogel in moral biti."³⁰

Tu je odsoten moment utopije in utopičnosti, tako tipičen za Blocha; toda utopično za Lukácsa nikdar ni to, kar predstavlja v Blochovi filozofiji. Očitno vidi Lukács v kulturi, še posebej v umetnosti, enkratno moč, domala vnaprej predpisano formo, v katero se morajo stekati vse niti družbenega življenja in ki hkrati predstavlja tudi družbeno kohezivno silo, a spet na ravni antiindividualizma.

²⁷ Georg Lukács: *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, str. 360.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Georg Lukács: *Rani radovi*, str. 234-235.

"Kaj lahko pride? Kaj mora priti? Eno je sigurno: ne odrešitev sveta pohlevnih sanjačev utopistov."³¹ Iz kritike ekonomizma, sociologizma in naturalizma se Lukács v svojem pojmovanju socializma ekstremno zateče v nekakšno eshatološko in mestoma domala mistično pojmovanje kulturotvornih komponent kot tistega odločujočega momenta, s katerim in prek katerega bo lahko docela oživela pozitivna vsebina socializma. Tako torej vidi Lukács v že obstoječih poskusih izgradnje nove proletarske kulture, še posebej proletarske umetnosti, le neuspešne in negativne socialistične poskuse in jih tudi označi kot "slabo in grobo karikaturu meščanske umetnosti". Iz te Lukácsseve kritike implicitno izhaja, da bi proletarska kultura in umetnost morala razviti svoje vrednote, svoj sistem vrednot.

Socialistična izgradnja po Lukácsu ne more biti uspešna, če črpa umetniške vzorce iz meščanske kulture. Lukácsseva misel in opozorilo sta vsekakor zelo zanimiva in privlačna, toda Lukács niti malo ne poskuša pojasniti, kaj naj bi bilo to novo. Ali morda samo kultura? Ostaja le zavest o nujnosti radikalne spremembe, potreba po novem, ki "bo pometlo z vsem starim"; toda ne individualizem in ne historizem ne ponujata konkretnega in oprijemljivega izhoda. "Situacija je dana, tako notranja kot zunanja; ne moremo se torej vprašati, ali bo prišlo nekaj drugega - niti, ali bo prišlo, niti, kaj. Lahko je samo opazovati. Ali obstaja za to disonantnost sploh kakšna rešitev? In če - kaj jima je skupno?"³² Tudi za to, kar je "resnično globoko, individualno do največje globine duše", opozarja Lukács, tudi to ima neki objektivni kriterij, tudi še tako individualno "daleč prehaja čisto individualnost".

Dva ekstrema, individualnost in historizem, ki sicer oba "potekata iz podobne biti, iz katere izhajajo tudi podobna doživljanja, a vendar izven vsakega programa in zavestnosti".³³ Tako je tudi impresionizem samo logično nadaljevanje in razvoj naturalizma. Lukács tudi pojasni, zakaj. Osnova tega novega pogleda na svet je po njegovem skepticizem, nihilizem, egocentrični individualizem, skepsa nad vsako možnostjo vrednotenja ter upor in "razočaranje nad pretiranim in do kraja samozavestnim pogledom naturalizma in naravoslovja". Temu po Lukácsu sledi še "revolt proti socializmu, ki je bil takrat ekstremno dogmatičen in je hotel vse znivelirati". Te tendence zaključujejo v prav tako ekstremnem individualizmu in "zato ni nikakršno naključje, da je Nietzschejev individualizem, poln skeptičnih vrtoglavic, v tem času prišel tako močno in vesplošno delovati".³⁴

Že med pisanjem Zgodovine razvoja moderne drame Lukács ve, da takratni vplivni nemški pisatelji, kot Paul Ernst,³⁵ čigar vpliv je zaznati tudi pri Lukácsu, Bahr, Hartleben, Bölsche, kot jih Lukács poimensko sam našteva, niso bili nikdar pravi socialisti in so v socializmu videli nekaj povsem drugega kot to, kar socializem po svojem bistu je. Temu dodaja Lukács še dejstvo, da je za obrat k individualizmu pomemben tudi razvoj v naravoslovnih znanostih - še posebej vpliven je darvinizem - in "ta čas se pričinja še revizija historičnega materializma".³⁶ Lukács tu ne navaja poimensko esponentov tega revizionizma niti podobe te revizije. Če književnost po

³¹ Ibidem, str. 237.

³² Ibidem, str. 239.

³³ Ibidem.

³⁴ Georg Lukács: *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, str. 375.

³⁵ Paul Ernst (1866-1933), nemški neoklasicistični pesnik in dramatik.

³⁶ Georg Lukács: *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, str. 376.

Lukácsu temelji na načelih naravoslovja in sociologizma, so to le verjetnostne hipoteze, že pri najmanjšem sumu se lahko podre celotna zgradba. Res je, pravi Lukács, da razočaranje nad socializmom deloma pogojuje neuspeh izgradnje socialne drame, vendar je to po njegovem samo vnanji vzrok; stvar je pogojena globlje, načelno-teoretsko. Ne gre pozabiti, opozarja, da je naturalizem kot literarna tendenca v Nemčiji nastopil z ambicioznim programom, izraziti moderno življenje, vendar se je ta po prvih studioznih poskusih, doumeti življenje, izgubil v subjektivizmu, ker se je docela odpovedal spekulativni in esejistični komponenti oziroma je to dvojce zatajil. Šele to bi mu po Lukácsu odprlo pot do "občih, teoretskih vprašanj oziroma pogleda na svet". Tako so naturalisti tudi zaobšli "težak problem stila" in nasledek njihovega subjektivizma je, "da naturalizem nenadoma postaja impresionizem".³⁷

Lukácsovo kritiko impresionističnih tendenc najdemo izrazito v članku iz leta 1910 z naslovom Pota so se razšla, prvotno predavanju, ki ga namenja profilu madžarskega slikarja Károlyja Kernstoka. Lukács pričenja svojo kritiko impresionizma z vprašanjem "bistva stvari". Ugotavlja, da je ta umetnost s svojim celotnim pojmovanjem sveta, v katerem je odraščala Lukácsova generacija, prepričevala, da "ni stvari, in zanikala, da bi te imele svoje bistvo". Po tem nazoru tudi ni ničesar, "kar bi bilo lahko konstantno v neki stvari" in ker ne obstajajo stvari, je prisotna samo nekakšna atmosfera. Tako ostaja le atmosfera, individualna, subjektivna, vse se zliva v individualni jaz in jaz s svetom, nikjer ni vrednot, ničesar otipljivega.

Tudi v umetnosti vse postaja površina, izza katere ni ničesar in ki tudi po Lukácsu ničesar ne izraža. Toda to stanje je porodilo dejstvo, ki ga je, méni Lukács, le malokdo opazil, da so namreč "humanistične znanosti (marksizem na primer)" časovno najprej, "prinesle zanikanje subjektivističnega, impresionističnega pojmovanja življenja; enoznačne in preverljive postavke in red med stvari".³⁸ To so postavke, opozarja Lukács, "ki govorijo o nečem - o stvareh". Lukács spet nadaljuje svoja razmišljanja na tipično lukačevski način, dialektično prodirajoč k bistvu neke stvari. Tako zdaj marksistična perspektiva nasproti impresionistični odkrije, da je "lahko govoriti o stvareh, kajti v njih obstoji nekaj stalnega, kar je neodvisno od moje atmosfere in senzacije; o stvareh, za katere je popolnoma vseeno, če jih jaz vidim v takšnem ali drugačnem trenutku, pod vplivom takšnih ali drugačnih doživljajev, tako ali drugače. Obstoje stvari in v njih obstoji pomembno in nepomembno, stalno in spremenljivo, površinsko in bistveno".³⁹

Lukács obtožuje impresionizem, da je vse transformiral v "dekorativno površino" in v svoji mladostni zagnanosti celo poziva na boj proti vsaki umetniški tendenci, ki si "kot svojo prvo in poslednjo reč izpisuje 'jaz'". Nova umetnost je "umetnost ustvarjanja celote, hoje do kraja, poglobljanja" in prepričanje, ki ga je po Lukácsu s svojim pojmovanjem sveta vnesel marksizem, "da je v vrtincu trenutka nekaj otipljivo stalnega, prepričanje, da obstoje stvari in da imajo bistvo, izključuje impresionizem in vsa njegova razodetja".⁴⁰ Ta marksistični vir spet ni konkretno omenjan, zato je toliko bolj presenetljivo, kakšno filozofsko spoznavno-teoretično moč vidi Lukács v marksizmu - kljub vsemu že leta 1910. Še bolj presenečajo konteksti, v katerih doume filozofsko aktualnost marksistične misli v svoji predmarksistični fazi.

³⁷ Ibidem, str. 377.

³⁸ Georg Lukács: Rani radovi, str. 186.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, str. 187.

Za svoje delo Zgodovina razvoja moderne drame prejme Lukács leta 1908 nagrado "Kristína Lukács" - pri Društvu Kisfaludy.⁴¹ To društvo je leta 1904 razpisalo nagrado na temo: Glavne smeri dramske literature v zadnjem četrtletju prejšnjega stoletja. Na ponovni razpis leta 1906 se je prijavil Lukács in oddal delo 30. oktobra 1907. Nagrado je prejel 5. februarja 1908. Člani žirije so bili njegovi profesorji filozofije na Madžarskem, pri katerih je Lukács po svoji vrnitvi iz Berlina drugič doktoriral.

Prvemu doktoratu iz pravnih znanosti (oktober 1906 pri profesorju prava Felixu Somlóju) tako doda še enega iz filozofije. Drugič je promoviral leta 1909 s prvim delom te knjige z naslovom: A dráma formája (Forma drame) pri profesorju Zsoltu Beöthyju.

Delo Zgodovina razvoja moderne drame je bilo v predelani obliki v celoti objavljeno leta 1911 samo v madžarščini, z naslovom A modern dráma fejlődésének története (Kisfaludy Társaság, Budapest 1911), v nemščini je izšlo le uvodno poglavje tega dela z naslovom Zur Soziologie des modernen Dramas leta 1914 v Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, takratni prominentni nemški družboslovni reviji. Šele leta 1981 je delo izšlo v celotnem nemškem prevodu pri založbi Luchterhand in to kot 15. zvezek G. Lukács Werke. Izdajatelj je Frank Benseler.⁴²

Še dolgo bo ostalo nepojasnjeno in nerazumljivo, zakaj to pomembno Lukácsovo delo tako dolgo ni bilo v celoti objavljeno v nemščini, saj je brez njega celovito razumevanje in vrednotenje različnih idejnih faz v Lukácsovem razvoju nedosegljivo. Mislim, da je eden izmed pomembnih razlogov te namenske pozabe dejstvo, da je prisotnost Marxove misli v Lukácsovem najzgodnejšem miselnem razvoju mnogo intenzivnejša, kot to prikazuje večina interpretacij njegove misli. To dokazujejo tudi njegove mladostne kritike, članki in recenzije že v letih 1902 do 1911. Vsekakor bi bilo zelo napak, če bi po odkritju teh tendenc prikazovali Lukácsov najzgodnejši razvoj kot marksističen. Ne, to nikakor ne, nujno pa je pokazati in opozoriti na tisto dejansko vlogo Marxove misli, kot jo ta zavzema v Lukácsovem mladostnem in teoretsko dokaj heterogenem "protislovnem amalgamu". Šele tak pristop omogoča osnovo za razumevanje organskega Lukácsovega razvoja v smeri proti marksizmu. Kar bo pa seveda ostalo še dolgo predmet razprav o Zgodovini razvoja moderne drame, je nedvomno vprašanje Lukácsove diskontinuitete z marksistično mislijo po objavi tega dela tja do leta 1918.

V Živeti misli preberemo naslednjo avtobiografsko Lukácsovo izjavo o protislovnih tendencah njegovega takratnega razvoja: "Pomembno: skupno z nagrado: obdobje esejev se začenja. Potreba: Mnogostranost fenomenov (z abstraktnimi teorijami nepojmljivo). Občutek za simultanost in vsestranskost posamičnih fenomenov pri nemehanskem povezovanju z obćimi velikimi substancami (totalitetami). To dojemljivo: romantika, Kierkegaard, mojster Eckhart, orientalska filozofija. Izbrano večinoma samovoljno in samo, kar ustreza (Kierkegaard izjema). Pri vsem tem: splošna linija (vključno z Marxom) ni pretrgana. Iluzija, tukaj najti novo sintezo (znova Kierkegaard). Tako 'Duša in forme' nastane v tem obdobju. Prvi esej (Novalis) skoraj istočasno z nagrado (Knjiga o drami). Čas eseja, torej ne približevanje k (razumljivo k vsestransko pozitivistično orientiranemu) impresionizmu, ... direktno proti impresionizmu (tj. modernemu subjektivizmu). Torej: tendenca k absolutnosti velike umetnosti (odklanjanje vsakega

⁴¹ Društvo Kisfaludy je bilo literarno društvo, posvećeno pesniku Sandoru Kisfaludyju. Nagrada Kristína Lukács. ime zgodaj umrle žene predsednika tega društva, Mórica Lukácsa.

⁴² Delo je tudi prevedeno v srbohrvaščino kot Istorija razvoja moderne drame, Nolit, Beograd 1978.

zgodovinsko orientiranega konservativizma).⁴³ To je zapis v podobi shematske skice, ki opiše osnovno konturo Lukácssevega naslednjega, t.i. esejističnega razdobja. Spet moram opozoriti, da ne gre za ostre ločnice v tem zgodnjem razvoju, ki bi jih bilo mogoče postaviti "od tu do tu". Različni miselni, teoretski in filozofski motivi v najširšem smislu delujejo pri Lukácsu v tem obdobju domala istočasno, tj. paralelno, saj npr. v razpravi iz leta 1910, Pripombe k teoriji literarne zgodovine, pove, da je "svojstvo 'umetniškega' pisanja o književnosti seveda povsem posebno vprašanje in ne sodi sem. Podrobneje sem se s tem ukvarjal v predgovoru k svoji knjigi Duša in forme".⁴⁴ To pomeni, da je bilo danes tako znano, popularno in v mnogočem precenjeno Lukácssevo mladostno delo Duša in forme leta 1910 že napisano. Vsi spisi, zbrani v tem delu, so nastajali v letih 1908-1910. Delo je izšlo leta 1910 najprej v madžarskem jeziku z naslovom A lélek és a formák. V nemščino je delo prevedel Lukács sam.

Opis teh tendenc je toliko bolj zanimiv, ker Lukács na določen način opisuje tudi svoj lasten miselni razvoj v tem času, obrat od kritično naravnane historizma v Marxovem duhu prek Simmlovega vpliva iz Zgodovine razvoja moderne drame in od svoje takratne družbeno, predvsem kulturno-aktualne kritike (mladostni članki, kritike, recenzije) k individualizmu, ki ga filozofsko osmišlja na način, ki bi ga Simmel imenoval "Wendung zur Idee". Lukács se v svoji esejistični fazi docela prepusti filozofskemu intelektualizmu, "pojmovnosti kot sentimentalnemu doživljanju", razumljenemu "kot neposredna dejanskost kot spontani način bivanja; svetovni nazor v svoji neprikriti čistosti, kot duševno dogajanje, kot gibalna sila življenja".⁴⁵

Razlogi za Lukácssev premik v njegovem miselnem razvoju so mnogo kompleksnejši, kot zatrjujejo Lukácssevi razlagalci s svojim znanim podukanjem, ki se končuje v nekakšni pavšalni ugotovitvi o "vplivu nemških Univerz" na Lukácsa. Organski razvoj - motto dela Živeta misel - in čisto nič drugega, pripelje Lukácsa do take rasti.

⁴³ Georg Lukács: *Gelebtes Denken*, str. 249-250.

⁴⁴ Georg Lukács: *Rani radovi*, str. 225.

⁴⁵ Georg Lukács: *Die Seele und die Formen*, Luchterhand, Berlin 1971, str. 15.

O odnosu med vnetim rodov po rodu in

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

... in ...

O odnosu med vrstnim redom pri izbiri barv in delovno uspešnostjo

ALEŠ FRIEDL

UVOD

Govoriti o barvah, pomeni govoriti o odnosu posameznik - okolje - posameznikova dejavnost. Zveza med posameznikom in okoljem se zdi razvidna sama na sebi, saj ne moremo zaznavati, če ni ničesar, kar naj bi bilo zaznano, oz. če ni nikogar, ki naj bi zaznaval. Pri dejavnosti pa se je treba spomniti, da pravzaprav vsaka aktivnost različno odzvanja v posamezniku, da spreminja njegovo razpoloženje in da hkrati spreminja zaznavanje in dožemanje sveta okrog njega. (Ob tem bi morda veljalo omeniti poizkus Melik-Pašajev¹, v katerem se je izkazalo, da umetniško nadarjeni ljudje z barvami bolje reflektirajo emocionalni ton zgodbe, ki so jim jo bili povedali, kot nenadarjeni, podoben rezultat pa je bil viden tudi pri otrocih, ki so jih naučili take aktivnosti.)

Preizkusi z barvami so precej stari. Eden najstarejših je verjetno Jastrowov iz leta 1897, v katerem je uporabil barvne liste papirja, da bi ugotovil, katere barve ljudem najbolj ugajajo. Podoben preizkus sta opravila Bruner in Woodworth leta 1904, le da sta namesto lističev uporabila snopiče barvaste volne.²

Do danes je na tem področju opravljenih veliko raziskav, ki povezujejo izbiro barv z najrazličnejšimi osebnostnimi lastnostmi. V tem pregledu bi omenili le nekatere:

1. POVEZAVA Z ASOCIJAMI.

Jellinek jih je npr. povezal z vonjem. Razdelil jih je v antierogene (zelena), stimulirajoče (rumena), erogene (rdeča) in narkotične (vijolično-modra)¹, Pečjak² jih je npr. povezal z okusi: sladek - rdeč, kisel - zelen, slan - moder, grenak - rumen, Lengfeld³ s toni: c-rdeč, cis-škrlaten, modrosiv, d-vijoličast, dis-mehek moder, zgoščen moder, e-zlatorumen, sončen, f-rožnat, fis-zeleno moder, modrozelen, g-zelenkasto moder, gis-čist, nebesno moder, a-hladen rumen, ais-oranžen, h-zelo briljanten, bakren.

¹ Melik-Pashaev, A.A., Expressive function of color in gifted children's art work, *Voprosy Psychologii*, 1975, št. 4, str. 108-117.

² Woodworth, R.S., *Experimental Psychology*, H. Holt, N.Y., 1938.

³ Jellinek, P., *Die psychologischen Grundlagen der Parfümerie*, Heidelberg, 1951.

⁴ Pečjak, V., *Korespondence med občutki ter občutki in čustvi*, disertacija, 1965.

⁵ Lengfeld, H.S., Note on a case of chromaesthesia, *Psychological Bulletin*, 1914, št. 2, str. 113-114.

2. POVEZAVA S FIZIOLOŠKIMI PROCESI

Rdeča barva npr. povečuje mišično napetost, pospešuje utrip srca, dviga krvni pritisk, pospešuje ritem dihanja; zelena - znižuje krvni pritisk, razširja kapilare, pomirja živčni sistem, deluje sedativno in hipnotično, zmanjšuje frekvenco dihanja; rumena - v določenih odtenkih pomirja živce, lahko pa je tudi stimulans za živčevje, pobudnik k duševnemu delu; vijolična - dviga odpornost organizma, vpliva na srce in dihanje, pomirja, blaži bolečine.

Fischer⁴ je ugotovil, da lahko različne bolezni (jeter, žolča, izpadanje las) vplivajo na izbiro barv. Tudi normalno oz. abnormalno delovanje srca ima tak učinek.

Oades in Messent⁵ sta naredila poizkus s piščanci (moškega spola). Dvajsetim sta vbrizgala testosteron, devetnajstim sezamovo olje, triindvajset pa sta jih pustila pri miru. Pred tem sta izvedla preizkus, v katerem sta spreminjala osvetlitev in so piščanci pod različnimi pogoji drugače reagirali. Po vbrizganju pa se je pokazalo, da tisti, ki so prejeli testosteron, ohranjajo zaznavno konstantnost oz. razlikujejo med relevantnimi in irrelevantnimi informacijami. (Ob tem ostaja odprto vprašanje, kako podobni hormonski procesi vplivajo na ljudi in kako so povezani z izbiro barv.)

Nikolaenko⁶ pa je ugotovil, da imata pri izbiri barv določeno vlogo tudi obe možganski hemisferi. Če npr. z elektrošokom zavremo delovanje desne hemisfere, se poslabša identifikacija barv glede na njihovo nasičenost, ton in svetlost, oz. se zviša diferencialni prag za primarne barve. Učinkovanje na levo hemisfero nima takih posledic. Zdi se, da se izboljša razpoznavanje barv na dolgovalovnem delu spektra.

3. POVEZAVA S ČUSTVI

Vorsobin in Zhidkin⁷ sta preskusila 123 otrok, starih od 5 do 7 let. V pogojih strahu (otroci so bodisi stali na gredi, ali pa so prejeli elektrošok) so izbirali zeleno in svetlorumeno barvo, če so bili veseli pa rdečo, oranžno in rumeno. Avtorja pri tem menita, da se čustvena stanja bolje odrazijo v barvnih kombinacijah kot na posameznih barvah.

Schlesinger in Fox⁸ sta ugotovila, da dajejo depresivne osebe pomembno več akromatskih odgovorov na Rorschachu kot normalne.

V neki drugi raziskavi (Levy)⁹ so osebam prikazali barve, svoje občutje pa so morale pri tem označiti na profilu razpoloženja (Profile of Mood States). Potrdilo se je, da tople barve povzročijo živahna, aktivna občutja, hladne pa resnobna (izjema je morda jeza, ki so jo osebe povezovale z zeleno).

⁴ Fischer, S., Heart symptoms & color sensitivity, *Journal of Human Stress*, 1980, zv. 6(3), str. 2-5.

⁵ Oades, R.D., Messent, P.R., Testosterone administration of chicks affects responding in the presence of task irrelevant stimulus changes, *Behavioral & Neural Biology*, 1981, zv. 33(1), str. 93-100.

⁶ Nikolaenko, N.N., Role of the dominant and nondominant hemispheres in the perception and naming of color, *Human Physiology*, 1981, zv. 7(3), str. 178-184.

⁷ Vorsobin, V.N., Zhidkin, V.N., A study of color preference in preschool children who are experiencing positive and negative emotions, *Voprosy Psikhologii*, 1980, št. 3, str. 121-124.

⁸ Schlesinger, L.B., Fox, C.F., Achromatic Rorschach perceptions: Some implications for the diagnosis of depression, *Perceptual & Motor Skills*, 1980, zv. 50(1), str. 199-202.

⁹ Levy, B.I., Research into the psychological meaning of color, *American Journal of Art Therapy*, 1980, zv. 19(4), str. 87-91.

4. POVEZAVE Z NEKATERIMI DRUGIMI OSEBNOSTNIMI LASTNOSTMI

STAROST

Nekatere študije kažejo, da imajo otroci v primerjavi z odraslimi raje bogate, kromatske barve, odrasli pa hladnejše, pastelne (Bušniakova¹⁰, Birren¹¹).

SPOL

Zdi se, da imajo ženske na Lüscherjevem barvnem testu raje rumeno kot moški (Seefeldt¹²), oz. obratno (Stimpson in Stimpson¹³), nekateri podatki pa kažejo, da imajo ženske raje rdečo (isti test) (Hafner in Corotto¹⁴). Spolne razlike so ugotovili tudi pri izbiri barvnih odgovorov na Rorschachu v depresiji (Schlesinger in Fox¹⁰). Nemcsics¹⁵ pa meni, da imajo moški raje nasičene barve kot ženske, oboji pa imajo tople barve raje kot hladne in svetle raje kot temne.

BARVA OČI

Kaže, da temnooke barve bolj vznemirjajo kot svetlooke. Pri reagiranju na barvne dražljaje dosegajo temnooki krajše reakcijske čase od svetlookih (Tedford, Hill in Hensley)¹⁶. Markle¹⁷ pa je pokazal, da temnooke na Rorschachu relativno bolj privlači barva (dajejo več barvnih odgovorov), svetlooke pa oblika.

BARVA LAS

Priljubljenost posamezne barve je lahko povezana tudi z barvo las. Trstenjakova študija¹⁸ je pokazala, da svetlolasi pretežno izbirajo modro barvo (50%), delež rjavolasih je že manjši (38%), črnolasi pa so izbirali modro v enakem razmerju kot sivo (28%).

Druge študije iščejo zveze med barvami in ekstraverzijo-introverzijo, anksioznostjo, barvo kože, dojemanjem časa, kulturo itd.

¹⁰ Bušniakova, M., Preference za barve in barvne dražljajske strukture, glede na starost, *Psychologia Dietata*, 1977, zv. 12(5), str. 401-410.

¹¹ Birren, F., Color preference as a clue to personality, *Art Psychotherapy*, 1973, zv. 1(1).

¹² Seefeldt, F.M., The Lüscher Color Test: Sex differences in color preferences, *Perceptual & Motor Skills*, 1979, zv. 48(3), str. 896-898.

¹³ Stimpson, D.V., Stimpson, M.F., Relations of personality characteristics and color preferences, *Perceptual & Motor Skills*, 1979, zv. 49(1), str. 60-62.

¹⁴ Hafner, J.L., Corotto, L.V., Age, sex, race, and the Lüscher Color Test: Relationship between color preference and behavior, *Perceptual & Motor Skills*, 1980, zv. 50(3, Pt 2), str. 1144-1146.

¹⁵ Nemcsics, A., *Das Farbenpräferenz - Indexzahlssystem im Dienste der farblichen Raumgestaltung*, Budapest, BME, 1967.

¹⁶ Tedford, W.H., Hill, W.R., Hensley, L., Human eye color and reaction time, *Perceptual & Motor Skills*, 1978, zv. 47(2), str. 503-506.

¹⁷ Markle, A., Color and form perception on the Rorschach as a function of eye color, *Perceptual & Motor Skills*, 1975, zv. 40(3), str. 831-834.

¹⁸ Trstenjak, A., *Človek in barve*, Ljubljana, DDU, 1978, str. 269-295, 400-415.

Iz uvoda je razvidno, da na samo kvaliteto izbire barve (tj. komu je katera barva bolj všeč) vpliva množica dejavnikov, ki bi jih bilo treba, če bi bilo težišče raziskave na tej strani, bolj ali manj kontrolirati, če jih že ne bi spreminjali v okviru eksperimenta. Večina navedenih študij se ukvarja prav z vprašanjem kvalitete izbire, pri čemer pa kontrolirajo le manjše število spremenljivk.

Naša raziskava teče v povsem drugi smeri. Ne zanima nas namreč, katere barve so komu všeč in zakaj, temveč:

1. kakšna zveza obstaja med prvo in drugo izbiro istih barv (pri čemer traja zamik med obema nekaj - največ 5 - minut),

2. ali se osebe, pri katerih se prva in druga izbira razlikujeta od povprečja, razlikujejo tudi po svojem vedenjskem vzorcu v delovni organizaciji. po svoji delovni uspešnosti),

3. kakšna je povezava z drugimi spremenljivkami (starost, delovna doba, leta šolanja, rezultati drugih psiholoških preskušanj).

METODA

Pri periodičnem pregledu 228 delavcev, ki v glavnem opravljajo delo na višini (zidarska, tesarska dela, pomožna gradbena dela, železokrivska dela) - zaposlenih pri DO GP Stavbar Maribor - smo uporabili naslednje psihološke instrumente:

1. BTI - prostorninski test 2. BTI - primerjanje orodij (opomba: kadar smo uporabili BTI - prostorninski test, nismo hkrati uporabili BTI - primerjanje orodij),

3. test nizov TN-10 (oblika A oz. B),

4. likovni test Benderjeve,

5. po Lüscherju prirejene barvne predloge,

6. risanje drevesa,

ki so si sledili v enakem vrstnem redu, kot je prikazan tudi tukaj, s tem da je bilo 8 barvnih lističev (prirejenih po Lüscherju) uporabljenih dvakrat: prvič pred risanjem drevesa in drugič po njem. Testna situacija glede teh predlog je bila za vse preizkušance enaka: od leve proti desni so imeli razporejene naslednje barve - sivo, modro, zeleno, rdečo, rumeno, vijolično, rjavo in črno. Vsi so tudi dobili enako navodilo: "Pred vami je 8 različnih barv. Povejte mi, katera vam je najbolj všeč!" Ko so izbrali prvo barvo, smo jo izločili in rekli: "Kaj pa od ostalih;" in tako naprej do zadnje. Potem, ko so narisali sadno drevo, smo pred njih znova razporedili barve - v istem vrstnem redu kot v prvem preizkusu. Rekli smo jim: "Pred vami je znova 8 različnih barv - enake so, kot so bile prej. Znova me zanima, katera vam je najbolj všeč; ni pa nujno, da jih izbirate v istem vrstnem redu kot prvič. Torej, če jih zdaj še enkrat pogledate, katera vam je najbolj všeč?" Sledilo je izbiranje kakor pri prvem preizkusu.

Ko so bili podatki zbrani, smo na vzorcu 45 oseb (izbranih je bilo prvih 45 po abecedi) določili povprečni vrstni red izbire barv.

Glede na to povprečje smo med preizkušanci poiskali tiste, ki so od tega odstopali. Izbrali smo tiste, ki so imeli 2. izbiro povsem enako prvi (takih je bilo 19 delavcev) ter

take, ki jim je vsaj ena barva preskočila za 3 ali več mest (takih je bilo 53 delavcev). Za njih smo nato pregledali še naslednje spremenljivke:

1. leto rojstva,
 2. leto vstopa v delovno organizacijo,
 3. leta šolanja,
 4. osebno ocenitev (z dne 27. 2. 1986, tj. iz obdobja, ko je bilo opravljenih največ pregledov),
 5. rezultat na TN-10,
 6. rezultat na BTI-prostorninskem testu (ker je bilo več delavcev preskušanih z BTI-Pr kot z BTI-Or, smo izračunali povprečje in druge pokazatelje le za BTI-Pr).
- Glede na te spremenljivke smo izračunali določene statistične parametre.

REZULTATI IN RAZPRAVA

Vzorec 45 oseb nam je dal naslednjo razporeditev izbire barv: najbolj verjetno je, da bodo pri 2. izbiri ostale 4 barve na istih mestih kot so bile pri prvi izbiri, 2 barvi bosta preskočili za 1 mesto, 1 barva za 2 mesti, verjetnost, da bo neka barva preskočila za 3 ali več mest, pa je sorazmerno majhna. S tem smo si odgovorili na naše prvo vprašanje, ki nas je zanimalo (kakšna zveza obstoji med prvo in drugo izbiro barv).

Tabela 1 prikazuje povprečno razporeditev izbire barv:

isto	preskok za 1 mesto	2 mesti	3	4	5	6	7
4.20	2.07	1.00	0.38	0.18	0.09	0.04	0.04

Glede na ta vzorec smo osebe razporedili v 2 skupini: v tiste, ki imajo 2. izbiro enako prvi (vzorec 1), in v take, ki jim v 2. izbiri vsaj ena barva preskoči za 3 ali več mest (kar se glede na povprečje zgodi precej redko)(vzorec 2). Ko smo izbrali osebe v 1. in 2. vzorec, se je zastavilo vprašanje, ali ti dve skupini sploh lahko primerjamo med seboj.

Tabela 2 prikazuje značilnosti obeh vzorcev (vzorec 1 - identična izbira, vzorec 2 - izbor z večjo variabilnostjo) glede na leto rojstva in leto vstopa v DO. (Podana so povprečja.)

	leto rojstva	leto vstopa v DO
vzorec 1	1954.36	1977.21
vzorec 2	1949.37	1975.73

Za spremenljivki - leto rojstva in leto vstopa v DO smo dobili pomembno F razmerje (za leto rojstva znaša 4.74, za leto vstopa 2.90, teoretični F pa je v obeh

primerih 2.07) - torej je razlika v variabilnosti vzorcev večja, kot je dopustno za uporabo t-testa, s katerim bi preverili, ali se vzorca v svojih aritmetičnih sredinah pomembno razlikujeta.

Da bi to oviro premagali, smo iz večjega vzorca (tj. skupine, kjer se druga izbira razlikuje od prve) izbrali 20 oseb, ki so po letu rojstva oz. letu vstopa v DO enakovredne 19 osebam iz manjšega vzorca. (Oviro bi bilo mogoče premagati tudi z analizo kovariance - postopkom, kjer lahko vzorce primerjamo med seboj, tudi če v osnovi niso izenačeni, za kar pa nismo imeli pri roki primernega učbenika statistike.) Za tako izenačena vzorca smo določili povprečje, F-razmerje ter uporabili t-test za preverjanje razlik v aritmetičnih sredinah. (Postopek izenačevanja je prikazan v prilogi 2c.)

Tabela 3 prikazuje povprečja, F-razmerja in rezultate t-testov za leto rojstva leto vstopa v DO, leto šolanja, TN-10 ter BTI-Pr. (Pri TN-10 so od leve proti desni navedene naslednje vrednosti: dosežek na TN-10, število pravih odgovorov, število napačnih odgovorov, število vseh odgovorov; pri BTI-Pr pa je od leve proti desni navedeno število pravih odgovorov, število napačnih odgovorov in število vseh odgovorov.) Z^o so označene vrednosti, kjer je razlika v aritmetičnih sredinah med vzorcema statistično pomembna.

Tabela 3

	leto rojstva	leto vstopa	leta šolanja	TN-10				BTI-Pr		
vzorec1	1954.36	1977.21	9.29	14.29°	15.76°	7.00°	22.76	15.93°	6.53	22.47
vzorec2	1953.70	1977.35	8.71	7.33°	10.22°	11.83°	22.06	9.00°	11.92	20.92
F	1.14	1.01	1.35	1.08	1.18	1.20	1.08	01.41	1.94	2.55°
t	0.24	0.00	0.63	3.56°	3.24°	2.63°	0.38°	3.36°	2.13	--

Iz tega, kar je prikazano v tabeli 3, lahko povzamemo naslednji sklep: osebe, ki izberejo v drugem poskusu barve v enakem vrstnem redu kot v prvem, nosijo v sebi večji intelektualni potencial od oseb, pri katerih je druga izbira drugačna od prve. Kako bi to pojasnili? (Na tem mestu nam je zdaj žal, ker nismo nadzirali mnenj delavcev do te preskušnje: vprašali bi jih lahko, kaj menijo, da želimo s tem "testom" izvedeti; ne moremo namreč izvesti možnosti, da so bolj inteligentne osebe presodile, da gre za spominsko preizkušnjo.) Ker menimo, da bi bil vsak poskus razlage (ker nismo pričakovali razlik v tej smeri in zato situacije nismo nadzorovali) prej ugibanje, kakor sklepanje na osnovi dejstev, se mu v tem trenutku raje izognemo.

Prešli bi k odgovoru na drugo vprašanje, ki nas je zanimalo: ali se osebe, pri katerih se prva in druga izbira razlikujeta, razlikujejo tudi po svojem vedenjskem vzorcu v delovni situaciji. Kot vedenjski vzorec smo vzeli delovno uspešnost, kamor štejemo: 1. kakovost in točnost dela, 2. samostojnost in iniciativnost, 3. storilnost ter 4. odnos do dela. Predpostavljene ocenjujejo podrejene glede na te kriterije, iz tega pa izhaja tudi

skupna osebna ocenitev, ki rezultira kot dodatek (izražen v odstotkih) k osnovnemu osebnemu dohodku. Ker ocenjevanje štejemo k ordinalnim lestvicam, smo za preverjanje razlik med vzorcema izbrali neparametrični median test.

Tabela 4 prikazuje hi-kvadrat za oba vzorca za posamezne kriterije delovne uspešnosti ter skupno osebno ocenitev. (Z° je označena razlika, ki je statistično pomembna.)

kriteriji del. usp.	kakovost in točnost	samost. in inic.	storilnost	odnos do dela	skupna ocena
hi-kvadrat	4.61 ^o	3.24	3.19	2.22	1.34

Teoretično hi-kvadrat znaša za 5% tveganje 3.84. Ker pa kar trije hi-kvadrati presegajo mejo 10% tveganja, smo izračunali še šesti hi-kvadrat, pri katerem smo upoštevali vseh prejšnjih pet: iz obeh vzorcev smo izbrali osebe, ki so na vseh petih ocenjevalnih lestvicah vedno nad mediano oz. vedno pod njo; v vzorcu 1 (istovetni izbiri) jih je 8 nad in 8 pod njo, v vzorcu 2 pa 2 nad in 12 pod mediano. Tako dobljeni hi-kvadrat znaša 4.46 in je tudi statistično pomemben. Iz tega sklepamo, da se ti dve skupini delavcev po svojem vedenjskem vzorcu razlikujeta, najbolj na področju kakovosti in točnosti dela.

Kot tretje nas je zanimalo, kakšna je povezava med vrstnim redom pri izbiri barv in drugimi spremenljivkami. Za leto rojstva in delovno dobo smo že videli, da je ni, saj sta vzorca izbrana tako, da sta si glede na to enakovredna. Tudi glede na leta šolanja sta skupini izenačeni, tako da tudi v tem zveze ne moremo iskati. Skupini pa se pomembno razlikujeta glede na rezultate, ki smo jih dobili s TN-10 in BTI-prostorninskim testom. Zato smo ti dve preizkušnji korelirali z vrstnim redom pri izbiri barv. Biseriální koeficient korelacije med TN-10 in vrstnim redom pri izbiri barv znaša 0.661 ter med BTI-Pr in izbiro barve 0.691. Oba koeficienta sta statistično pomembna.

Iz vsega povedanega lahko sklenemo takole: med vrstnim redom pri izbiri barv in delovno uspešnostjo obstaja določena povezava, vendar ne zgolj zaradi same izbire barv, temveč zato, ker je le-ta povezana tudi z drugimi spremenljivkami (splošno inteligentnostjo, dožemanjem prostorninskih odnosov, verjetno tudi s pozornostjo, zmožnostjo pomnenja ter drugimi mentalnimi funkcijami), od katerih je odvisen posameznikov uspeh pri delu. O tem nas prepriča tudi pregled naslednjih podatkov:

Oba vzorca smo združili v eno skupino ter nato ljudi v njih razporedili glede na dosežek pri TN-10 ter to primerjali z osebno ocenitvijo (skupno in po posameznih kriterijih). Pokazalo se je, da zveza ni pomembna, razen za spremenljivko odnos do dela, pri kateri so bolj inteligentni slabše ocenjeni od manj inteligentnih. (Tu je morda treba opomniti, da skupini nista bili povsem izenačeni; razlikovali sta se glede na leto rojstva, medtem ko glede na vstop v DO ni bilo razlike. Zadnji podatek pa je za nas pomembnejši, saj vemo, da so delavci z daljšim stažem v DO višje ocenjeni od tistih s krajšim stažem - glej prilogo 3.) Ta rezultat nas navaja k sklepu, da za delovno uspešnost inteligentnost sama po sebi ne zadošča, temveč jo je treba nujno povezati tudi z drugimi osebnostnimi lastnostmi.

Na koncu se je treba še enkrat ozreti na celotno raziskavo in pogledati vprašanja, ki ostajajo odprta:

1. V skupini so bili izbrani delavci, ki so jih ocenjevali različni nadrejeni. Ker nimamo podatkov o tem, kateri nadrejeni so nagnjeni k precenjevanju, kateri k podcenjevanju, kakšen je vpliv halo efekta, kakšna je napaka kontrasta in drugih napak ocenjevanja, ne vemo, ali sta bila vzorca glede na te vplive izenačena.

2. Odprto ostaja vprašanje konstantnosti izbire barv. Raziskava obsega le enkratni izbor, torej ne vemo, ali bi tisti, ki so imeli npr. drugo izbiro barv enako prvi, po določenem času izbirali enako.

3. Odprto ostaja tudi vprašanje napovedovanja delovne uspešnosti. Izkaže se sicer, da se osebne ocenitve bolj dvignejo v skupini, ki je imela obe izbiri enaki (glej točko 4), ob tem pa nad tem nimamo nadzora (glej točko 2).

4. In kot zadnje si zastavimo še naslednje vprašanje: ali lahko imamo izbiro barv za merilo delovne motivacije posameznikov?

PRILOGE

Priloga 1: Doslednost pri izboru barv na vzorcu 45 delavcev po abecednem redu.

S številko I je označeno 1. izbor, s številko II 2. izbor, na desni pa je pod rubrikami "isto" ter 1-7 označeno, koliko barv je zamenjalo mesta ali pa je po 2. izbiri ostalo na istem mestu kot pri 1. izbiri. Same barve so namesto z začetnimi črkami označene s številkami (0-siva, 1-modra, 2-zelena, 3-rdeča, 4-rumena, 5-vijolična, 6-rjava, 7-črna).

	razporeditev barv	razporeditev barv po 2. izbiri isto 1234567
I	32476510	
II	35174260	3-2-3---
I	74203516	
II	47235061	161----
I	25064317	
II	20651347	323----
I	54062137	
II	50642317	341----
I	51072634	
II	17052634	5111----
I	20376415	
II	25106743	212-111-
I	25315704	
II	53206714	3212----
I	23450617	
II	24350617	62-----
I	23546107	
II	23546107	8-----
I	23405167	
II	24053617	251-----

I	25374016	
II	25734016	62-----
I	43256071	
II	43250617	44-----
I	35264107	
II	32546017	26-----
I	34562017	
II	42075613	11221--1
I	32045167	
II	23046571	242-----
I	71205643	
II	71625304	3212-----
I	71023465	
II	42305176	-221111-
I	30516247	
II	30425167	3-4-1---
I	25634017	
II	25643017	62-----
I	42035167	
II	52067431	2-1311--
I	41362507	
II	41326507	62-----
I	25604317	
II	25603417	62-----
I	52346017	
II	32456017	5111----
I	24503617	
II	42356017	242-----
I	52346107	
II	52643071	323-----
I	35420617	
II	35240617	62-----
I	34256017	
II	34250617	62-----
I	35420617	
II	35420617	8-----
I	40235617	
II	01426357	133--1--
I	56140372	
II	56104372	62-----
I	32475610	
II	34275610	62-----

I	25340167	
II	45023167	4-22----
I	50162437	
II	05612347	26-----
I	13462057	
II	13604527	323-----
I	42536107	
II	32560174	3211---1
I	23564107	
II	25364107	62-----
I	35247160	
II	32456170	323-----
I	34250671	
II	34250671	8-----
I	24357601	
II	24653710	3311----
I	32456071	
II	32456071	8-----
I	43561207	
II	43561270	62-----
I	43256170	
II	43251670	62-----
I	71605234	
II	71605234	8-----
I	34265017	
II	34205671	422-----
I	75302164	
II	75301624	521-----

Vsote razporeditev barv po 2. izbiri (glede na 1. izbiro):

isto	1	2	3	4	5	6	7
189	93	45	17	8	4	2	2

Povprečje:

isto	1	2	3	4	5	6	7
4.20	2.07	1.00	.38	.18	.09	.04	.04

Priloga 2: Vzorci.

a) Vzorec oseb, ki imajo 2. izbiro enako prvi (vzorec 1),

b) vzorec oseb, ki imajo 2. izbiro drugačno od prve (vsaj ena barva jim preskoči za 3 ali več mest),

c) vzorec oseb, ki imajo 2. izbiro drugačno od prve, ki pa so glede na leto rojstva in leto vstopa v DO izenačene z vzorcem 1 (vzorec 2).

Številke nad stolpci pomenijo: 1-zaporedno številko, 2-okrajšana priimek in ime, 3-kvalifikacija, 4-leto rojstva (19..), 5-leto vstopa v DO (19..), 6-leta šolanja, 7-rezultat na

TN (od leve proti desni si sledijo: dosežek na TN-10, število pravih odgovorov, število napačnih odgovorov, število vseh odgovorov), 8-rezultat na BTI-Pr (od leve proti desni si sledijo: število pravih odgovorov, število napačnih odgovorov, število vseh odgovorov), 9-osebna ocenitev (od leve proti desni: 1. kakovost in točnost dela, 2. samostojnost in iniciativnost, 3. storilnost, 4. odnos do dela, 5. skupna osebna ocenitev) - vse velja za dan 27. 2. 1986.

a) Vzorec oseb, ki imajo 2. izbiro enako prvi (vzorec 1).

1	2	3	4	5	6	7	8	9				
1.	B.I.	elekt	65	80	--	22/23/5/28	24/12/36	1	1	0	0	2
2.	F.R.	KVT	65	80	--	...	15/4/19	3	3	3	3	12
3.	F.M.	KVT	58	83	11	19/19/ 0/19	--	5	5	5	5	20
4.	B.S.	delov	55	83	11	18/19/ 6/25	20/ 0/20	3	3	3	3	12
5.	C.Š.	KVZ	59	76	6	6/ 7/ 7/14	16/11/27	5	5	5	5	20
6.	F.F.	KVZ	44	69	7	7/ 9/10/22	--	5	5	5	5	20
7.	F.S.	voz	56	73	11	10/11/ 6/17	--	4	3	4	3	14
8.	J.A.	avtom	58	77	11	17/18/ 3/21	20/ 3/23	5	5	5	5	20
9.	J.S.	KVZ	48	83	6	15/17 9/26	13/ 7/20	3	3	3	2	11
10.	K.V.	miz	39	73	11	9/12/12/24	12/15/27	6	6	6	6	24
11.	K.M.	KVT	57	79	11	20/23/ 3/26	13/ 5/18	5	5	5	4	19
12.	T.S.	kvt	54	70	11	---	24/ 1/25	4.5	4.5	4.5	4.5	1
13.	V.J.	KVT	59	73	11	21/21/ 0/21	15/ 0/15	5	5	5	5	20
14.	A.G.	PKD	34	74	4	9/10/ 6/16	--	4	4	5	5	18
15.	D.S.	KVŽ	63	73	11	6/11/19/30	15/ 8/23	1	2	2	3	8
16.	G.Z.	lab	60	85	12	21/21 2/23	20/ 0/20	2	2	2	2	8
17.	K.A.	KVZ	64	78	11	19/20/ 6/26	16/11/27	4	3	3	3	13
18.	S.L.	stroj	46	75	5	8/11/13/24	9/ 6/15	6	5	6	5	22
19.	Š.M.	KVŽ	49	78	8	16/16/ 2/18	--	5	6	5	4	20

b) Vzorec oseb, ki imajo 2. izbiro drugačno od prve (vsaj ena barva jim preskoči za 3 ali več mest).

1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5
1.	B.H.	NK	42	76	2.	F.A.	PKD	40	79	3.	K.A.	PKD	43	42
4.	L.B.	voz	58	75	5.	L.A.	delov	53	71	9.	T.I.	KVZ	34	71
7.	P.Z.	PUZ	61	80	8.	P.J.	delov	53	71	9.	T.I.	PUD	61	78
10.	T.I.	stroj	39	74	11.	K.S.	PKD	59	80	12.	P.S.	PUZ	37	79
13.	M.M.	brig	33	59	14.	B.Č.	vilič	58	78	15.	J.V.	KVŽ	63	79
16.	R.C.	vilič	62	84	17.	B.S.	žerj	60	78	18.	J.S.	kvž	38	61
19.	P.J.	PKD	59	84	20.	V.S.	PKD	32	75	21.	D.S.	kvž	64	82
22.	M.A.	KVZ	63	79	23.	P.M.	KVZ	54	71	24.	T.D.	KVT	63	79
25.	G.S.	voz	58	75	26.	M.J.	KVZ	53	84	27.	R.A.	PUZ	32	70
28.	K.F.	PUT	54	71	29.	K.F.	PUZ	46	78	30.	B.N.	KVŽ	50	84
31.	M.M.	pkd	40	79	32.	K.M.	PKD	37	84	33.	K.J.	stroj	43	62
34.	K.V.	PUZ	28	64	35.	L.J.	KVŽ	30	56	36.	L.V.	voz	40	75
37.	L.L.	puž	52	77	38.	M.S.	brig	40	60	39.	N.Č.	PKD	57	81
40.	P.S.	KVŽ	64	79	41.	P.V.	KVŽ	50	71	42.	P.S.	voz	54	79
43.	R.N.	KVŽ	57	79	44.	R.G.	KVŽ	39	77	45.	R.J.	voz	50	78
46.	Š.J.	voz	40	78	47.	Š.S.	KVZ	58	74	48.	T.M.	stroj	63	84
49.	U.S.	vilič	39	79	50.	V.S.	delov	34	60	51.	Z.T.	KVŽ	33	61
52.	Ž.Š.	lab	41	57	53.	K.A.	KVT	53	70					

c) Vzorec oseb, ki imajo 2. izbiro drugačno od prve, ki pa so glede na leto rojstva in leto vstopa v DO izenačene z vzorcem 1 (vzorec 2). (Pod številko 10 je vpisana zaporedna številka izenačene osebe iz vzorca 1, medtem ko so zaporedne številke vzorca 2 vzete iz točke b).)

1	2	3	4	5	6	7	8	9					10
7.	P.Z.	PUZ	61	80	7	0/4/18/22	4/14/18	4	4	5	5	18	1.
11.	K.S.	pkd	59	80	--	-1/3/17/20	2/6/8	1	2	2	0	5	2.
19.	P.J.	PKD	59	84	8	3/8/20/28	--	2	2	2	2	9	3.
26.	M.J.	KVZ	53	84	11	4/6/7/13	4/13/17	-5	-2	-5	-5	-17	4.
25.	G.S.	voz	58	75	11	12/15/13/28	--	4	3	4	3	14	5.
3.	K.A.	PKD	43	72	5	8/10/9/19	11/9/20	4	4	4	5	17	6.
47.	Š.S.	KVŽ	58	74	11	11/12/4/16	11/1/12	3	3	5	4	15	7.
4.	L.B.	voz	58	75	8	7/9/8/17	--	5	5	4	5	19	8.
30.	B.N.	KVŽ	50	84	11	4/9/20/29	--	2	2	2	2	8	9.
36.	L.V.	voz	40	75	11	9/12/11/23	19/6/25	5.5	4.5	4.5	4.5	19	10.
43.	R.M.	KVŽ	57	79	4	14/16/7/23	9/13/22	3	3	3	4	13	11.
23.	P.M.	KVZ	54	71	6	14/17/12/29	21/13/34	5	5	5	4	19	12.
53.	K.A.	KVT	53	70	6	---	--	-2	-2	-2	-2	-8	12.
28.	K.F.	PUT	54	71	8	-1/5/23/28	8/27/35	5	5	5	5	20	13.
20.	V.S.	PKD	32	75	--	0/3/12/15	2/8/10	4	4	3.5	3.5	15	14.
15.	J.V.	KVŽ	63	79	11	13/16/12/28	9/10/19	2	2	2	-1	5	15.
16.	R.C.	vilič	62	84	8	9/10/6/16	--	2	3	2	3	10	16.
40.	P.S.	KVŽ	64	79	11	17/18/5/23	11/9/20	2	2	2	2	8	17.
29.	K.F.	PUZ	46	78	--	---	6/26/32	4	4	4	4	16	18.
45.	R.J.	voz	50	78	11	9/11/9/20	--	4	5	5	4	18	19.

Priloga 3: Vpliv delovnega staža na osebno ocenitev.

45 delavcev smo razporedili v dve skupini glede na osebno ocenitev z dne 28. 2. 1987. Skupino A tvorijo delavci, ki imajo osebno ocenitev manjšo ali enako 15, skupino B pa delavci, kjer je ocena večja ali enaka 17. (Številke nad stolpci pomenijo isto kot pri prilogi 2.)

Skupina A						Skupina B					
1	2	3	4	5	9	1	2	3	4	5	9
1.	A.J.	PKD	40	77	6	1.	A.S.	stroj	54	72	22
2.	B.B.	PKD	45	62	13	2.	B.D.	KVT	65	80	20
3.	B.S.	KVT	63	79	14	3.	B.M.	KVZ	32	55	24
4.	B.I.	voz	56	73	12	4.	B.I.	PUT	32	69	20
5.	B.I.	klj	65	79	14	5.	B.F.	brig	32	63	22
6.	C.B.	KVT	65	80	11	6.	C.M.	KVZ	43	74	19
7.	C.D.	KVZ	54	85	3	7.	C.B.	KVT	54	72	20
8.	F.S.	PKD	27	69	15	8.	Č.F.	voz	46	73	22
9.	J.M.	KVT	65	80	15	9.	D.F.	stroj	49	68	20
10.	K.S.	voz	55	73	15	10.	D.M.	PKT	54	74	18
11.	K.A.	KVT	53	70	-4	11.	D.A.	kvz	38	68	24
12.	K.Ž.	KVZ	59	85	14	12.	F.F.	voz	53	76	18
13.	K.Z.	KVZ	63	85	15	13.	F.S.	PKD	50	68	20
14.	L.S.	delov	51	66	13	14.	G.G.	pkd	56	73	19
15.	L.N.	KVT	48	78	15	15.	G.A.	voz	49	79	19
16.	M.B.	voz	58	80	12	16.	G.M.	ref	49	74	17
17.	P.M.	delov	52	76	13	17.	G.M.	puz	49	66	22
18.	P.I.	delov	44	75	12	18.	G.V.	stroj	48	74	24
19.	Š.V.	KVZ	65	80	14	19.	H.I.	delov	50	75	21
20.	Š.V.	KVZ	65	80	14	20.	H.N.	KVZ	53	77	16
21.	T.B.	voz	61	80	12	21.	H.Š.	PKT	37	68	19
22.	Z.V.	KVT	59	74	13	22.	H.Z.	voz	37	59	22
						23	J.S.	voz	39	77	22

povprečje: 55° 76° 12

46° 71° 20

F 1.24 1.05 4.39°

t 3.13° 3.08°

Vzorca A in B se razlikujeta glede na leto rojstva, leto vstopa v DO in osebno ocenitev. Medtem ko so razlike glede prvih dveh spremenljivk statistično pomembne, tega za osebno ocenitev ne moremo reči zaradi prevelike variabilnosti znotraj vzorca A. Kljub temu pa lahko vidimo, da imajo delavci z daljšim stažem višje osebne ocenitve od delavcev s krajšim stažem.

Priloga 4: Osebne ocenitve delavcev v vzorcih 1 in 2 dne 27. 2. 1986 in 28. 2. 1987

Vzorec 1					Vzorec 2				
1	2	9-86	9-87	razl.	1	2	9-86	9-87	razlika
1.	B.I.	2	10	8	7.	P.Z.	18	18	-
2.	F.R.	12	-	-	11.	K.S.	5	0	-5
3.	F.M.	20	18	-2	19.	P.J.	8	8	-
4.	B.S.	12	24	12	26.	M.J.	-17	-	-
5.	C.Š.	20	20	-	25.	G.S.	14	-	-
6.	F.F.	20	20	-	3.	K.A.	17	17	-
7.	F.S.	14	17	3	47.	Š.S.	15	15	-
8.	J.A.	20	20	-	4.	L.B.	19	19	-
9.	J.S.	11	11	-	30.	B.N.	8	15	7
10.	K.V.	24	24	-	36.	L.V.	19	19	-
11.	K.M.	19	19	-	43.	R.M.	13	13	-
12.	T.S.	18	18	-	23.	P.M.	19	-	-
13.	V.J.	20	20	-	53.	K.A.	-8	-4	4
14.	A.G.	18	18	-	28.	K.F.	20	20	-
15.	D.S.	8	10	2	20.	V.A.	15	15	-
16.	G.Z.	8	16	8	15.	J.V	5	9	4
17.	K.A.	13	15	2	16.	R.C.	10	12	2
18.	Š.L.	22	22	-	40.	P.S.	8	8	-
19.	Š.M.	20	20	-	29.	K.F.	16	20	4
					45	R.J.	18	18	-

RAZLIKA

33

20

Temeljna psihološka spoznanja o moralnem razvoju

1. del

MAJA ZUPANČIČ

1. MESTO PSIHOLOGIJE V RAZISKOVANJU MORALNEGA RAZVOJA

Z vidika psihologije je morala del kulturnega vrednostnega sistema in se na nivoju posameznika kaže kot vrednostna orientacija, ki ima usmerjevalno funkcijo na njegove načine vedenja. Naloga in namen psiholoških teorij na področju morale so opis, razlaga, utemeljevanje, predvidevanje in usmerjanje posameznikovega vedenja. Psiholog je kompetenten za presojanje vedenja s stališča družbene konstruktivnosti, tj. lahko ugotavlja, da je vedenje posameznika prosocialno, asocialno ali antisocialno v smislu kulturnih standardov. Druga vprašanja sodijo v okvir filozofije in prava. Podobno velja tudi za posamezne vrednote. Psihologija se ukvarja s preučevanjem psiholoških aspektov vrednote, tj., kaj vrednota človeku predstavlja, kako se pridobi in razvija v procesu njegovega dozorevanja, socializacije in samoaktivnosti, kako jo doživlja in kako lahko usmerja njegovo vedenje.

Predmet preučevanja razvojne psihologije na področju morale je ontogeneza psihičnih procesov, ki ležijo v osnovi posameznikovega moralnega vedenja, tj. opisovanje in preučevanje teh procesov in sprememb, ki nastajajo v toku posameznikovega razvoja, ter ugotavljanje in vplivanje na njihovo dinamiko na različnih razvojnih stopnjah.

2. HISTORIČNI KORENI IN SODOBNE TEORIJE MORALNEGA RAZVOJA

Korene sodobnih razvojnopsiholoških teorij o moralnem razvoju zasledimo v treh filozofskih doktrinah: o izvirnem grehu, samooblikovanju in tabuli rasi:

a) Psihoanalitične teorije

Doktrina o izvirnem grehu ima zgodovinske korene v romantični filozofiji 19. stoletja, podobno misel pa lahko spremljamo že od začetka židovsko-krščanske tradicije, ki govori o tem, da je razvoj posameznika usmerjen v preraščanje začetnega stanja. Otrok naj bi se rodil z grehom oz. vrojenimi iracionalnimi motivi. Posredovanje vrednot družbe otroku v procesu socializacije je edini možen način odrešitve otrokove drugače izgubljene in pokvarjene duše.

Psihološko aplikacijo te doktrine najdemo v psihoanalitičnih teorijah razvoja, ki jih zaradi pojmovanja posameznika kot emocionalnega in iracionalnega bitja lahko imenujemo tudi konativne. Izhajajo iz interakcije med genetičnimi in eksogenimi faktorji, v bistvu pa je njihov pogled na človekovo delovanje in razvoj precej pasiven. Človek je konfliktno bitje, neprestano v nasprotju med lastnimi instinktivnimi potrebami ter zahtevami, ki mu jih postavlja družba. Čeprav je zelo kritičen do supresivne vloge družbe, S. Freud vseeno gleda na otroka kot na skupek nagonov, ki se mora podrediti zahtevam družbe. Ta vidik socializacije konstituira proces moralnega razvoja. Posameznik pa družbenih norm kljub temu ne doživlja kot zunanje pritiske, ki so mu vsiljeni in se jim mora proti svoji volji podrežati. Čeprav so mu norme tuje, jih prevzame preko svojih zgodnjih socializatorjev. V procesu razvoja se oblikujejo kot internalizirano vodilo njegovega vedenja, kar pomeni, da se posameznik obnaša v skladu z njimi tudi v odsotnosti zunanje kontrole. Kontrola drugih je nadomeščena s samokontrolo. Taki internalizirani pojmi so po Freudu formirani v superegu. Freud nanje gleda kot na podzavestne produkte iracionalnih motivov, ki temeljijo na potrebi, obdržati antisocialne impulze izven zavesti.

Predmet preučevanja psihoanalitičnih teorij na področju moralnega razvoja so pretežno občutja krivde, ki se pojavijo, ko so internalizirane norme posameznika prekršene, in vloga vzgoje staršev kot prvih socializatorjev v oblikovanju otrokovega moralnega karakterja.

Glavna funkcija superega je v izogibanju občitkom krivde z zadrževanjem iracionalnih impulzov izven zavesti. Razvijati se začne med petim in šestim letom otrokove starosti kot reševanje Oidipovega kompleksa, dalje se razvija kot asimiliranje drugih avtoritativnih figur in vrednostnega sistema kulture.

V procesu socializacije je otrok podrejen mnogim frustracijam, zlasti od staršev. Frustracije prispevajo k razvoju njegove sovražnosti do staršev. Vendar pa otrok po mnenju psihoanalitikov potlači svojo sovražnost zaradi anksioznosti, ki se pojavi ob anticipirani kazni. Anksioznost je osnovni kaznovalni element v socializaciji otroka. Zahtevana disciplina v otroku bolj vzbuja anksioznost glede izgube ljubezni staršev, kot pa glede fizične bolečine. Otroku mora represijo neprestano vzdrževati in izražati naklonjenost do staršev. Tako usvoji njihova pravila obnašanja in prepovedi ter razvije motive po posnemanju njihovega obnašanja. Ti motivi se realizirajo preko dveh vrst identifikacije: defenzivne in anaklitčne. Pri prvi gre za t.i. identifikacijo z agresorjem, kjer otrok prevzema karakteristike staršev in njihov način reagiranja zaradi strahu pred nadaljnjim kaznovanjem.

S tem se izogne frustracijski situaciji in doseže odobravanje staršev (A. Freud, 1946)⁶. Po njenem mnenju je to le začasni mehanizem, ki vodi k agresivnemu, sovražnemu pogledu na svet, ni pa proces, ki leži v osnovi razvoja notranje moralne zavesti. V končni fazi te vrste identifikacije otrok posnema tudi kaznovanje sebe (identifikacija z agresorjem se spremeni v agresijo do sebe, Beres, 1958)⁶, ko krši pravila in ob tem doživlja občutke krivde, pri čemer pa se krivda pojavi po mnenju psihoanalitikov že pri pojavu potlačjenih impulzov v zavesti. Empirične študije na tem področju so pokazale, da identifikacija z agresorjem ni rezultat golega kaznovanja v disciplinskih tehnikah staršev. Ta vodi le k izogibanju staršem. Prenos identifikacije se sproži le, če je med starši in otroci prisotna tudi naklonjenost. Tedaj kaznovanje frustrira

otroka in mu vzbudi agresivnost, ki jo premesti na druge, zlati na vrstnike (Mischer, Grusec, 1966, Hoffman, Salzstein, 1967)⁶.

Kadar so otrokovi standardi in vrednote kršeni, tako naključno kot zaradi močnih zunanjih pritiskov ali nagonov, se aktivirajo obrambni mehanizmi, ki služijo vsakršnemu zabrisanju teh dejanj v zavesti ali vsaj občutkov odgovornosti za posledice.

Večina raziskovalcev drugih psiholoških smeri sprejema psihoanalitično postavko o formiranju osnovnih procesov moralne zavesti med 5. in 6. letom otrokove starosti, čeprav se kasneje lahko pojavljajo spremembe glede na zahteve okolja.

Procesi moralne zavesti so zlasti kontroliranje vedenja v skladu z zahtevami staršev, posnemanje zaželenih vzorcev obnašanja ter kasneje internalizacije moralnih standardov in vrednot. Glavni faktor internalizacije vrednot in standardov je po mnenju psihoanalitikov razvojna ali anaklitična identifikacija, ki je osnovana na otrokovi anksioznosti pred izgubo ljubezni staršev. Da bi se znebil anksioznosti in si zagotovil ljubezen, teži k inkorporaciji njihovih moralnih standardov in vrednot. Podobno kot pri defenzivni identifikaciji, se tudi anaklitična pojavi le, če so starši otroku naklonjeni in je tako otroku jasno, da ima kaj zgubiti.

Otrok pa se s starši ne identificira v vseh vidikih, kot pogosto menijo psihoanalitiki. Otrokova težnja po posnemanju je selektivna in tako od staršev prevzame le določene karakteristike in posamezne moralne vrednote in standarde.

Superego psihoanalitiki obravnavajo kot ceno, ki jo mora posameznik plačevati za življenje v družbi in je z vidika njegovega mentalnega zdravja pogosto nezaželen. Tako stališče je tudi cilj psihoterapije, tj. reducirati brezobzirnost superega na znosno mero, kontrolo impulzov pa prenesti na bolj zavestne ego funkcije. Tudi v razvoju normalnega posameznika destruktivna moč superega slabi zaradi razvoja kognitivnih in drugih kapacitet ega. Že Freud je nakazal dvojnost superega: po eni strani je notranji agens, ki predstavlja, kar je najboljšega v človeku, hkrati pa ga onesrečuje. Za pozitivne efekte zavesti uporablja izraz ego ideal, vendar ostaja nejasno, ali je to del superega ali samostojna entiteta z lastnimi razvojnimi zakonitostmi. Po Sandlerju (1960)⁶ ego ideal predstavlja inkorporacijo pozitivnih standardov in vrednot staršev ter kasneje tudi drugih avtoritet. Razvija se ločeno od superega, ki predstavlja le prepovedi staršev, ki jih je otrok prevzel v Oidipovem obdobju. Po Schaferju (1960)⁶ z identifikacijo s kaznovalnimi starši otrok razvija "superego omejujočo" sovražnost, iz katere raste sovražnost do sebe, z identifikacijo z ljubečimi starši pa razvija "ljubeči superego", ki se obrne v ljubezen do sebe. Ta predstavlja vir pozitivnih idealov in moralnih standardov. Neo-freudisti (npr. E. Fromm) za pozitivno osnovano moralnost uporabljajo izraz "humanistična zavest". V sodobnih neoanalitičnih smereh obstajajo trendi po ponovnem vrednotenju superega in iskanju struktur, ki oblikujejo osnovo pozitivnih vidikov moralnosti.

b) Teorije samooblikovanja

Svoje izhodišče imajo v antiki, katere misel je polni izraz dobila v Platonovi ideji o razmišljanju kot o bistvu človeka. Sodobna postavka o razvoju človeka kot dejavnega, razvijajočega se v to, kar bo z lastno aktivnostjo napravil iz sebe, dalje izhaja iz predpostavk organizmičnih teoretikov. Najkompleksnejšo postavko tega obdobja o avtogenezi je formuliral Kant, ko pravi, da organizem poseduje samooblikovalno moč, da je samoorganizirajoče se bitje. Čeprav ni nujno, da se te moči zaveda, mu omogoča,

da spodbuja in usmerja lastni razvoj. To je možno zato, ker organske strukture posedujejo funkcije, ki so hkrati gibala (sredstva) in končni produkti (cilji), h katerim je dejavnost usmerjena.

Sodobna psihološka teorija se v skladu s tem ukvarja s psihološkimi procesi, ki so v osnovi vedenja, in načini, kako se to vedenje razvija, kaj ga spodbuja in usmerja. V ta teoretski sklop zvrščamo kognitivne razvojne teorije, ki pojmujejo razvoj kot oblikovanje zavesti, zato so tudi predmet njihovih raziskav višji mentalni procesi in miselne strukture, ki stojijo v osnovi teh procesov. S področja moralnega razvoja pa bi sem sodile tudi takoimenovane teorije o "notranji čistosti", katerih glavni oblikovalec je bil J.J. Rousseau, ko pravi, da se otrok rodi "notranje čist" in da družba zanj pomeni prvotni negativni vpliv, ki ga je potrebno minimizirati zlasti v obdobju zgodnjega otroštva. Njegova misel nadaljuje J. Piaget s pojmovanjem, da so odnosi otrok-odrasli pretežno notranje heteronomni in da se recipročni socialni odnosi, ki vodijo k moralni zrelosti, pojavijo šele v interakciji z vrstniki. Moralno dejanje formulira kot tisto, ki temelji na zavestnem presojanju pravilnosti ali nepravilnosti dejanj. V skladu s to definicijo v moralnem razvoju daje največji poudarek vlogi višjih mentalnih procesov. Kognitivni razvoj pojmuje kot primarni, moralni le izhaja iz njega. Oba potekata v stopnjah, pri čemer je vsaka stopnja otrokovega funkcioniranja nujno rezultat skupnosti predhodnih stopenj in hkrati kot priprava na naslednjo vključuje že strukture te stopnje. Stopenjski razvoj posameznika je univerzalen in poteka v smeri vse večje ekvilibracije med procesi asimilacije tj. vklapljanja in prilagajanja novih izkušenj že obstoječim kognitivnim strukturam, in procesi akomodacije, tj. prilagajanja že obstoječih miselnih struktur zahtevam okolja. Gibalo razvoja je otrokovo neprestano reagiranje na stanje neravnotežja med obstoječimi kognitivnimi strukturami in novimi informacijami iz okolja. Socialni faktorji za otrokov razvoj nimajo bistvenega pomena, temveč delujejo le kot katalizator, ki ga pospešuje ali zavira. Moralni razvoj je aktivni proces, ki je rezultat razvoja kognitivnih struktur v sodelovanju s socialnimi izkušnjami.

H kognitivnim teorijam moralnega razvoja je tako teoretično kot empirično poleg J. Piageta največ prispeval L. Kohlberg. Vsebinsko jima moralni razvoj predstavlja razvoj posameznikovega vrednostnega sistema, katerega bistvo vključuje posameznikovo spoštovanje družbenih norm, njegov čut za recipročnost medosebnih odnosov in enakost med posamezniki. S svojima teorijama o moralnem razvoju nista le prispevala k popolnejšemu razumevanju moralnega razvoja, temveč tudi k boljšemu razumevanju procesa socializacije v celoti. Poudarila sta, da proces socializacije ni odvisen samo od tega, kakšna vsebina se iz socialne okolja na otroka prenaša in kateri socialni posredniki pri tem delujejo, temveč tudi od tega, kako posameznik razume vsebino, ki se prenaša. Napredek v kognitivnem razvoju omogoča otroku, da osmisli svoje nove izkušnje in jih integrira s prejšnjimi, socialna izkušnja pa otroka stimulira, da reorganizira že obstoječe moralne misli, sama pa ne vodi direktno do višje stopnje moralnosti.

Oba avtorja sta se v svojih študijah omejila le na en aspekt moralnosti, tj. na razvoj moralnega presojanja, in iz njega posplošujeta svoje zaključke na celoten moralni razvoj. Podatki, ki jih navajata in razlagata, se nanašajo le na moralno presojanje dejanj drugih oseb. Vprašljivo pa je, kakšen je odnos med presojanji dejanj drugih oseb in svojih lastnih ter med presojanjem dejanj nasploh in moralnim vedenjem.

Novejše empirične raziskave kažejo, da predšolski otrok v svojem moralnem presojanju namen uporablja selektivno. Večkrat ga upošteva pri presojanju lastnih dejanj kot

pri presojanju dejanj drugih zaradi pomanjkanja direktnega kontakta z motivi drugih oseb. Zato kot kriterij svoje presoje uporablja direktno opazljive konsekvence dejanj (Keasey, 1982)³. Pri presojanju lastnih dejanj lahko namen uporablja zato, da jih opravičuje (Vikan, 1981)⁵. Izhajajoč iz nesposobnosti decentracije v mišljenju, pa predšolski otrok postavlja tudi različne standarde za presojanje lastnih dejanj kot dejanj drugih.

Piaget je v svojem delu moralni razvoj označil kot razvoj od absolutnosti k relativnosti moralne perspektive. Absolutnost moralne perspektive predstavlja moralni realizem oz. stopnja heteronomne moralnosti. Otrok v tem obdobju razume družbena pravila kot absolutna (toga in nespremenljiva, "dana od zunaj"). Zahtevam odraslih se podreja zaradi občutka nesposobnosti presojanja in močnega emocionalnega doživljanja odraslih (inferiornost, odvisnost, navezanost, strah in občudovanje) avtoritet. Moralno sankcijo doživlja in presoja kot posledico kršenja pravil ne glede na motive kršitelja, pravilnost oz. nepravilnost dejanja v skladu s tem presoja na osnovi velikosti konsekvenc. Relativnost moralne perspektive je značilna za avtonomno stopnjo moralnosti, ko otrok pojmuje družbena pravila kot nastala in izhajajoča iz recipročnih družbenih soglasij. Njegove sodbe o pravilnosti in nepravilnosti dejanj so v pretežni meri determinirane z intencijo. Prehod iz prve v drugo stopnjo je opuščanje egocentrizma in realizma kot rezultat dozorevanja in izkušenj, ki z okolja delujejo na kognitivno organizacijo. Dozorevanje se odraža v otrokovih vse večjih kognitivnih kapacitetah, izkušnje pa v premiku interakcije pretežno z odraslimi, kjer prevladuje heteronomen odnos, k interakciji z vrstniki, katerim je enakovreden. Spreminja pa se tudi tip interakcije z odraslimi k vedno večji enakopravnosti.

V določene tipe interakcij otroci stopajo prej kot v druge, zato pričakujemo, da se premik od heteronomnosti k avtonomnosti pojavlja za vsako vsebinsko področje posebej. Relativno zgodaj otroci razvijejo avtonomno orientacijo v otroških igrah, ker v njih sodelujejo in odkrijejo, da so drugim enakopravni in z njimi koordinirajo, obenem pa se od njih tudi razlikujejo. Avtonomnost se ne prenaša na druga vsebinska področja, dokler si otrok ne pridobi zadostnih izkušenj o njih. Prej se pojavi v enostavnih situacijah, kot v kompleksnih. Otroci iz različnih situacij ne morejo abstrahirati principa, zato ne morejo aplicirati kriterijev v nove situacije, razen če so zelo podobne prejšnjim.

Kohlberg je delno kritiziral Piagetovo teorijo. Zlasti mu očita preveč poudarjanja socialnih determinant, zadržal pa je druge strani njegove sheme in jih vključil v bolj izpopolnjeno in obširnejše ogrodje. Njegov končni sistem, s katerim opisuje razvoj moralnega presojanja, vsebuje šest razvojnih stopenj. Na vsako se nanaša 30 različnih aspektov moralnega presojanja. Stopnje je kasneje združil v tri tipe moralnih orientacij. Za premoralno orientacijo sta značilna zunanja motivacija in kontrola dejanj. Motivacija za vedenje posameznika temelji na strahu pred kaznijo oz. pridobivanju koristi. V skladu s tem se norme posameznika prilagajajo tistim, ki jih avtoritete od njega zahtevajo. Orientacija h konformnosti konvencionalnim pravilom je definirana z upoštevanjem in podrejanjem konvencionalnim pravilom oz. z obnašanjem, ki je v skladu s pričakovanji drugih. Motivacija za tako vedenje pa je notranja in temelji na anticipaciji socialne nagrade. Za postkonvencionalno orientacijo sta tako motivacija kot kontrola dejanj notranja. Norme posameznikovega obnašanja izhajajo iz njega samega, njegove odločitve temeljijo na notranjih procesih.

Elemente Piagetove heteronomne stopnje zasledimo v Kohlbergovih stopnjah od 1 do 4, elemente avtonomne pa v stopnjah od 2 do 6. Tako Kohlbergova prva stopnja kot

Piagetova heteronomna sta orientirani na ubogljivost in poslušnost, razlikujeta se le v interpretaciji. Po Piagetu je otrokova moralnost zunanje orientirana v kognitivnem smislu (norma se prilagaja zunanjemu pritisku), ne pa tudi v motivacijskem (otrok se normam prilagaja zaradi spoštovanja avtoritet, ne pa zaradi hedonistične in realistične želje, izogniti se kazni), kot to interpretira Kohlberg. Njegova druga stopnja pa že nekoliko spominja na Piagetovo avtonomno glede relativnosti in recipročnosti.

Kognitivne teorije so v svojih razlagah moralnega razvoja preveč zanemarile motivacijske, emocionalne in situacijske faktorje. Celotno motivacijo za razvoj reducirajo na potrebo po funkcioniranju. V svojem delovanju kognitivne strukture pridejo v stik z okoljem in asimilirajo, kar zmorejo. Potreba po funkcioniranju je tako močna, da premaga motive po obrambi, ki se pojavljajo ob doživljanju kontradiktornosti med starim in novim in ki bi lahko povzročili zavračanje novih izkušenj. Tako pojmovanje je blizu novejšim motivacijskim teorijam, ki poudarjajo pomembnost motiva radovednosti, raziskovalnega nagona, motiva aktivnosti, motiva po delovanju, potrebo po reduciranju disonance (Berlyne, Festinger, Maslow, White)⁶.

Pogosto je kritizirana tudi Kohlbergova in Piagetova postavka o invariantnosti stopenj v moralnem razvoju, po kateri je vrstni red pojavljanja stopenj konstanten in univerzalen, ni le predmet učenja pravil in vrednot iz kulturnega okolja. Rezultati empiričnih raziskav v zahodni kulturi podpirajo invariantnost ne glede na spol, SES in intelektualni nivo posameznika. Vendar so stopnje invariantne le v mejah tipov družbenih struktur, kot jih poznamo v zahodni družbi (Havighurst, Neugarten, 1955)⁶. Očitno so v moralnem razvoju posameznika visoko pomembni tudi socio-kulturni faktorji. V zahodni družbi se otrok postopoma osvobaja vezi s "tradicijo" in si tako pridobiva lasten pogled na svet. V primitivni družbi pa je relativno svoboden in se šele z odraščanjem postopoma absorbira v vrste plemenskih običajev, ki ga preko kolektivnih pritiskov "zasušnjujejo" progresivno, da se podreja "že spoznanim resnicam". Zaradi tega postaja s starostjo moralna orientiranost vse bolj rigidna.

Mnogo očitkov pada tudi na njuno pojmovanje razvoja kot diskontinuiranega, tj. potekajočega v skokih, pri čemer vsaka nova stopnja odraža kognitivno reorganizacijo, sintezo starega in novega. Raziskave teh kritikov kažejo, da se starostne orientacije v moralnem razvoju pojavljajo postopno. Bandura in McDonald (1963)⁶ sta v svojih študijah prehodnih procesov med stopnjami ugotovila premik otrokovih sodb v smeri sodb opazovanega modela, ne glede na kvaliteto njegovih sodb. Vendar so nadaljnje raziskave pokazale, da so take spremembe le kratkoročne (Cowan, Langer, Heavenrich, Nathanson, 1969)⁶. Efekti so daljši pri starejših otrocih (Le Furgy, Woloshin, 1969)⁶, odvisni pa so tudi od notranje fleksibilnosti otrok. Dejstvo, da so se odgovori otrok tako hitro modificirali, nakazuje zaključek o invariantnosti stopenj moralnega presojanja, saj mora stopenjski premik vsebovati uspešno sintezo nove izkušnje z že obstoječimi. Vprašljivo je, ali odgovori odražajo spremembo otrokove moralne konceptualizacije, ali pa samo spremembo površinskih odgovorov.

Na področju moralnega presojanja se pojavlja tudi problem konsistentnosti vsebinskih področij presojanja. Empirični rezultati so pokazali, da konsistentnost obstaja le glede vsebinskih področij znotraj danega atributa, ne pa med atributi različnih vsebinskih področij. Pri tem je potrebno upoštevati zlasti kompleksnost situacije, v kateri se dejanje dogaja. Piaget se je pri presojanju omejil le na upoštevanje namena in posledic v dejanju. Moralne sodbe se oblikujejo na širši osnovi, ne pa enostavno na

dihotomiji, ki jo je predvidel Piaget. Ta osnova vsebuje poleg dimenzije naključnost-namernost (Berndt, Berndt, 1975, Keasey 1978)³ še naslednje: odgovornost-neodgovornost akterja za dejanje (Heider 1958)⁶, prostovoljnost-neprostovoljnost (Hart, 1968)³, skrbnost-brezbriznost (Hart, 1968)³, motivacijski kontekst (Berndt, 1975, Keasey, 1978)³, valenca posledic (D'Arcy, 1963)³, narava posledic (Ellkind, Dabek 1977)³ in tip socialnih posledic (Lyons-Ruth, 1978, Suls, Gutkin, Kalle, 1979)³. Pri raziskovanju moralnega presojanja je potrebno upoštevati oz. kontrolirati vse dimenzije, ne le dihotomnosti namen-posledica.

c) Teorije socialnega učenja

V osnovi teorij socialnega učenja je doktrina o "tabuli rasi", ki je najbližje pasivnemu modelu človeka. Njena osnovna postavka je, da se človek razvija v to, kar okolje napravi iz njega. V zgodovini filozofske misli je temeljila na dveh predpostavkah:

- psihična vsebina se lahko razčleni na svoje sestavne dele,
- zunanje sile delujejo na človekov senzorni aparat in tako ustvarjajo elementarne vtise.

Locke je že v 17. stoletju formuliral postavko, da v duhu ne eksistira nič, česar prej ni bilo v čutilih. Človek je nepopisan list papirja, preden senzorni vtisi nanj napišejo prve znake. Hume dalje pravi, da so ideje le blede predstave teh senzornih vtisov. Sestavljene ideje so skupina povezanih enostavnih idej, rast duha pa količinsko kopičenje in povezovanje elementov iz okolja.

Sodobni zagovorniki teh teorij, imenujemo jih tudi S-R teorije, so se v svojem raziskovanju osredotočili na opazljive reakcije v vedenju otroka, ki jih izzovejo dražljaji iz okolja. Razvoj pojmujejo kot kontinuiran proces učenja s progresivnim akumuliranjem specifičnih oblik vedenja. Poleg empirizma (princip tabule rase, asociacij in elementarizma) so nanje vplivali še behaviorizem (empirično preučevanje korespondence med S in R, pojmovanje refleksa kot izhodiščne razvojne zveze), zoopsihologija, deskriptivna psihologija (poudarek na starostnih normah in razvojnih sekvencah), pa tudi psihoanaliza in kulturna antropologija (podatki o vplivu kulturnega okolja na otrokov duševni razvoj).

Poudarek teh teorij je skoraj izključno na eksogenih faktorjih. Endogeni preko anatomskofizioloških sprememb v rasti in zorenju le omejujejo in odpirajo polje reakcijskih zmožnosti ter tako vplivajo na način ojačanja dražljajev. Okolje definirajo v smislu delovanja dražljajev, vedenje pa kot reakcijo na te dražljaje. Obstajajo še ojačevalci kot dražljaji s posebnim vplivom na obnašanje. Učenje poteka preko različnih asociacij dražljajev, reakcij in ojačevalcev. Vedenja se otrok uči pod kontrolo okolja, ki ga ojači ali omili.

Na področju moralnega razvoja doktrina o tabuli rasi trdi, da posameznik ob rojstvu ni ne pokvarjen, niti popolnoma čist, temveč je neskončno prilagodljiv. Ta doktrina se z doktrino o izvirem grehu sklada glede poudarka o nujnosti vzgoje odraslih, brez katere bi se otrokova primarna motivacija nadaljevala v smislu zadovoljevanja bioloških nagonov.

Teorije učenja definirajo moralno vedenje kot specifična dejanja, ki se jih posameznik nauči na osnovi nagrade in kazni. V svojih raziskavah se osredotočajo na ugotavljanje, kakšne tipe vedenja, dobrega ali slabega v smislu družbenih standardov,

evocirajo določeni dražljaji in tipi ojačanja. Izvedli so vrsto zanimivih empiričnih študij in odkrili nekatere splošne principe učenja na področju moralnega razvoja. Vendar pa s svojimi metodološkimi pogledi težko raziskujejo delovanje širšega socio-kulturnega okolja na posameznika, prav tako pa nekatere empirične napovedi kažejo, da moralnega razvoja ne moremo reducirati zgolj na procese učenja.

Večino eksperimentalnih raziskav o moralnem razvoju so vodile teorije socialnega učenja, katerih osnovni koncept o učenju kot opazovanju modela je postavil A. Bandura. Most med psihoanalitičnimi in teorijami učenja pa je postavil Mowrer (1941)⁶, ko je prepoznal, da psihoanalitični pojem anksioznosti lahko naslonimo na pojem pogojenega strahu in da se vedenje, povezano z odstranitvijo ali redukcijo anksioznosti, ojačuje.

V svojih delih o moralnem razvoju so teorije učenja opozorile na pomembnost disciplinskih postopkov v procesu vzgoje otroka in dale mnogo empiričnih podatkov s tega področja. Za otroka starši oz. vzgojitelji predstavljajo vire pozitivnega in negativnega ojačanja ter služijo kot modeli obnašanja. Pri tem pozitivno ojačenje predstavlja pohvala, nasmech, darilo, objem, pozornost itd., negativno odtegnitev raznih privilegijev, udarec, izolacija, odtegnitev naklonjenosti ipd., modeliranje pa dejansko vedenje staršev ali le oblika njihovega verbalnega opisa o tem, kako se morajo in kako se ne smejo obnašati. Takojšnji učinek kaznovanja je psihološki odgovor, povezan z občutki strahu, bolečine in anksioznosti. Aktivnosti, ki se s kaznovanjem kumulirajo, težijo k inhibiciji. Vendar pa inhibitorni efekt modificirajo mnogi faktorji, kot so: tip kazni, njena intenziteta, čas kaznovanja, njegovo trajanje in tip interakcije otroka z osebo, ki kaznuje. Kaznovanje je tudi manj učinkovito v supresiji že naučenih vedenjskih sekvenc, ki so prej vodile do nagrade. Pod določenimi pogoji lahko povečamo otrokovo pozornost na prepovedan objekt ali dejanje, kar lahko intenzivira željo po njem, oz. mu dvigne vrednost (Aronson, Carlsmith, 1963 in Turner, Right, 1965)⁶.

Intenzivnejša kazen povzroči, da se nezaželeno obnašanje pojavlja manj pogosto, vendar so njeni učinki le kratkoročni (Parke, Walters, 1965)⁶ in obratno, dolgoročne učinke opažamo po blagem kaznovanju (Freedman, 1965)⁶. Prej se kazen pojavlja v kontekstu prepovedanega ali nezaželenega odgovora, bolj učinkovita bo njegova prevencija. Anksioznost se bo tako pojavila že pred pričetkom določenega vedenja (Mowrer, 1960)⁶ (Aronfreed, Reber, 1965)⁶. Otroci kažejo več rezistentnosti ob različnih skušnjavah, kadar nastopi intenzivno kaznovanje zgodaj ali kadar nastopi blago kasno po nezaželenem odgovoru (Parke, Walters, 1965)⁶. Na splošno velja, da med indikatorji zrelosti moralnega razvoja in uporabo fizične kazni (tudi odtegnitev materialnih dobrin) obstaja negativna zveza, čeprav v laboratorijskih pogojih z intenzivno kaznijo in ob njenem zgodnjem začetku, povzroča takojšnjo potlačitev k zadovoljstvu usmerjenih odgovorov.

Ne glede na tip kazni, otroci v situaciji pozitivne interakcije z avtoritetno figuro kažejo več rezistentnosti do skušnjav, kot otroci v situaciji neosebnega kontakta (Parke, Walters, 1967)⁶.

Nenavadni in kompleksni vzorci vedenja se lahko naučijo tudi po metodi "uspešnih aproksimacij". Vedenje se progresivno oblikuje v želeni smeri tako, da se konsistentno nagraduje odgovor, ki je najbližje zaželenemu. Če je nagrada stalna, odgovor ob odsotnosti nagrade hitro ugasne. Stabilnejše je učenje, kjer je nagrada redkejša. Veliko vedenja se otrok nauči z neposrednim opazovanjem. Obnašanje modela posnema, zlasti

če je njegovo vedenje nagrajeno. Ob opazovanju modela, ki je za svoja dejanja kaznovan, pa otrok lahko razvije pogojno anksioznost, ne da bi bil ob tem sam kaznovan in se tako izogiba opazovanemu načinu vedenja.

Proces identifikacije oz. imitacije je v moralnem razvoju smiselno predpostaviti. Zakaj naj bi posameznik krivil in kritiziral svoje vedenje, ki ni v skladu s standardi drugega posameznika, tudi kadar je ta odsoten v situaciji, če ni kakorkoli prevzel njegove vrednostne vloge?

Bandura (1967)⁶ trdi, da ni razlogov za distinkcijo pojmov imitacije in identifikacije, saj imitacija ne vsebuje le reprodukcije odgovorov, temveč tudi prevzemanje kompleksnega vedenja, obnašanje modela se posnema tudi v njegovi odsotnosti, navezanost na model ni predpogoj za posnemanje njegovega vedenja. Identifikacija je kontinuiran proces, v katerem posameznik pridobiva nove odgovore in obstoječe preoblikuje kot funkcije izkušenj s številnimi aktualnimi ali simboličnimi modeli. Preko opazovanja in imitacije oz. identifikacije se posameznik lahko nauči vseh vrst obnašanja. Otrokovsko vedenje je rezultat njegovih preteklih socializacijskih izkušenj v opazovanju modelov. Opazovanje modela, katerega vedenje je nezaželeno ali prepovedano, ima na opazovalca dezinhibitoren učinek, če je model za svoje obnašanje nagrajen ali ni kaznovan. Kaznovanje modela pa ima učinek nevtraliziranja inhibicije in redukcije agresivnosti na prejšnji nivo, ne pa pod njega (Walters, Parke, 1964, Bandura 1965)⁶. Modeli bolj reducirajo kot povečujejo inhibicijo izražanja impulzov. Dezinhibitorni efekti modelov se lahko povečujejo z močjo nagona opazovalca (Blake. 1958)⁶.

Na posnemanje poleg tipa modelovega ojačanja in opazovalčeve motivacije vplivajo tudi njegove kognitivne kapacitete in afektivni tip interakcije z modelom. V raziskavah imitativnega modeliranja so avtorji kot kazen modela vedno uporabljali razne oblike fizičnega kaznovanja. Pojavlja pa se vprašanje, kakšno bi bilo posnemanje ob drugačnem tipu kazni. S tem bi lahko dobili boljši vpogled v vlogo modeliranja na internalizacijo.

3. OSVETLITEV NEKATERIH VSEBINSKIH PROBLEMOM V RAZISKOVANJU MORALNEGA RAZVOJA

Tako kot v psihologiji ne obstaja teorija psihičnega razvoja, ki naj bi bila glavna naloga razvojne psihologije, tudi ni celovite teorije o moralnem razvoju posameznika. Analogno R. Oerterjevi trditvi tudi na področju moralnega razvoja ugotavljamo, da vrsta teoretičnih postulatov presega nivo zbranih podatkov, in nasprotno, da vrsta empiričnih ugotovitev presega obseg in moč znanih teorij. Dosedanje teorije lahko obravnavamo kot parcialne, od katerih nobena nima monopola na področju pojasnjevanja moralnega razvoja. Tako npr. psihoanalitične teorije dobro prikazujejo moralni razvoj z emocionalnega vidika, kognitivne z vidika spoznavanja, vedenjske pa z vidika učenja. Z vidika psihoanalitičnih in kognitivnih teorij je moralni razvoj enovit proces, z vidika učenja pa je le proces diskriminacijskega učenja. Rezultati empiričnih raziskav kažejo tako na specifičnost kot na splošnost moralnega vedenja. Posameznikovo obnašanje v konfliktnih situacijah sicer varira, vendar se ne pojavlja po tipu vse ali nič. Definicija stopnje splošnosti moralnega vedenja posameznika je odvisna od strogosti kriterija za splošnost. Mero splošnosti lahko določimo na osnovi dveh gradientov: preverbalne

podobnosti (podobnosti dražljajskih elementov v različnih testnih situacijah, Hartshorne, May, 1928-30)⁹ in pojmovne podobnosti (Burton, 1963). Rezultati empiričnih študij se razlikujejo tudi po medsebojni povezanosti različnih vidikov moralnosti. Kaže, da konsistentnost v moralnem vedenju lahko pričakujemo le, če je v različnih vidikih moralnega vedenja zaobsežen isti moralni standard (McKinnon, 1938)⁶. Hoffman (1963)⁶ ta pojav imenuje "dinamična konsistentnost".

Avtorji v različnih študijah premalo kontrolirajo tako situacijske kot osebne faktorje (npr. motivacija, inteligentnost, pričakovanje uspeha itd.). Prav tako pa je raziskovanje mnogih problemov na področju moralnega razvoja etično nesprejemljivo.

Moralno vedenje je kompleksen, multifaktorski pojav, v katerem sodelujejo mnogi psihični procesi v interakciji med seboj in različnimi faktorji socialnega okolja. Če npr. posameznik krši svoj internalizirani standard, za to lahko obstajajo različni razlogi. Nekateri od njih so npr.:

a) cilji, dosegljivi z vedenjem, ki ni v skladu z internaliziranimi standardi, so tako pomembni za posameznika, da zaradi tega ne more anticipirati posledic svojih dejanj za druge;

b) lahko se teh posledic polno zaveda, vendar ima prešibko ego kontrolo, da bi se lahko uprl nagradi;

c) lahko se zaveda posledic in ima dovolj močno ego kontrolo, kljub temu pa je pripravljen sprejeti krivdo z namenom doseganja trenutnih ciljev;

d) kršenje internaliziranega standarda je lahko rezultat trenutne izgube zavestne kontrole.

Poznavanje posameznikove moralne orientacije same še ne dovoljuje predikcije njegovega moralnega obnašanja. Vedenje je funkcija kompleksnega ravnotežja sil, kot so motivacija po dosežku, trenutni specifični cilji, krivda, sistem ego kontrole, različni aspekti trenutne situacije in še mnoge druge. V principu posameznik teži h konsistentnosti med svojimi moralnimi načeli in dejanskim obnašanjem, te težnje pa so odvisne od njegovih značilnosti v interakciji s situacijskimi faktorji v socialnem in fizičnem okolju.

Tako kot na področju aplikacije psiholoških spoznanj v prakso nasploh, je tudi aplikacija spoznanj psihologije na področju moralnega razvoja posameznika nekoliko drugačna od aplikacije spoznanj v drugih znanostih. Psihologija je praksi dala predvsem veliko parcialnih odkritij o vzgoji otroka v določen tip moralnega karakterja. Staršem in drugim vzgojiteljem je posredovala teoretične instrukcije oz. natančno določila oblike vedenja, faktorje, ki bi jih morali pri vzgoji upoštevati, kvaliteto ustreznih čustev do otroka ipd. Nekatere ugotovitve v praksi niso etično sprejemljive (npr. rezistentnost na skušnjave raste z intenziteto kazni), ali pa so paradoksalne (npr. svetovanje anksiozni materi, naj bo manj anksiozna, saj potem postane še bolj anksiozna zaradi svoje anksioznosti).

Vprašanje je tudi, do kakšne mere in kako starši razumejo dane instrukcije, kakšna je njihova motiviranost za upoštevanje in realizacijo le-teh, kako in v kakšnem kontekstu jih razumejo in doživljajo njihovi otroci ipd.

Aktualna vprašanja na področju psihologije moralnega razvoja so starostni trendi v moralnem razvoju, odnos med moralnimi pojmi otrok in njihovih staršev, procesi, ki povzročijo premik od socializacije staršev k drugim avtoritativnim figuram ter vprašanje, ali današnja mladina postaja bolj humanistično in manj konvencionalno moralno usmerjena.

4, OSVETLITEV NEKATERIH METODOLOŠKIH PROBLEMOV V RAZISKOVANJU MORALNEGA RAZVOJA

Na področju raziskav o moralnem razvoju so na eksplorativni ravni uspešne predvsem naslednje metode: opazovanje, impresija, introspekcija in intervju. Rezultati pa ne dovoljujejo generalizacije in služijo le formiranju predpostavk za nadaljnje raziskovanje.

Metode, namenjene sistematskemu in objektivnemu raziskovanju, pa so vodeni intervju, različne skale, inventarji osebnosti, vprašalniki, sociometrijske metode, projekcijske tehnike, testi in eksperimenti.

A. Današnje raziskave so najbolj usmerjene v preučevanje kognitivne sfere moralnega razvoja, tj. znanja, poznavanja moralnih norm in predvsem moralnega presojanja, manj pa na dejansko uporabo tega znanja, norm in sposobnosti presojanja v konkretnih situacijah.

B. Pomanjkljivosti uporabljenih testov znanja so zlasti v tem, da ugotavljajo poznavanje določenih standardov obnašanja, ne pa tudi stališč posameznikov do teh standardov. Zaradi tega ti testi najbolj korelirajo s testi splošnih sposobnosti. Poleg tega je vrednotenje odgovorov zasnovano na normativnih standardih ocenjevanja, tj. odgovori subjektov se ocenjujejo glede na skladnost z obstoječimi moralnimi normami.

C. Različni instrumenti pogosto od ocenjevalcev zahtevajo, da presojuje etične pojme, ne pa obnašanja, ki se pojavlja v realnih situacijah. Sodbe se tako nanašajo na pojme izven določenega konteksta. Isti moralni problem pa ima lahko različne izhode v odvisnosti od realnih okoliščin, v katerih se pojavlja in ocenjuje moralno obnašanje.

D. Skoraj vse raziskave o moralnem presojanju temeljijo na metodi vrednotenja obnašanja oseb v zgodbah, ki so subjektom podane v verbalni obliki. Med njimi pa v pomenu informacij in zgodbic obstajajo pomembne razvojne razlike. Ta faktor bi bilo potrebno bolj kontrolirati. Razvojne razlike pa obstajajo tudi v kvaliteti predstave informacij o namenu in posledici, zato je bistveno, da predhodno ocenimo posameznikovo razumevanje informacij, na podlagi katerih presoja. Poleg tega moralne sodbe v realnih življenjskih situacijah temeljijo na širši osnovi, ne zgolj na dihotomiji med namenom in posledico, ki jo raziskovalci pogosto uporabljajo kot edini kriterij za ocenjevanje zrelosti moralnega presojanja.

Jezikovne analize zgodb, ki so jih na področju moralnega presojanja razvili Rumelhart, 1975, Maudler, Johnson, 1977 in Glenn, Stein, 1979, so pokazale, da je veliko zgodbic jezikovno zelo slabo sestavljenih. Jezik specificira strukturo zgodbe v smislu zaporednega obrazca informacijskih kategorij, ki morajo biti v zgodbi eksplicitno zastopane. Te kategorije so:

- postavitev in uprizoritev okolja, ki predstavi osebe ter specifično fizično časovno relacijo;

- sprožilni dogodek, s katerim se začneja protagonistovo obnašanje;
- ta dogodek sproži notranji odgovor protagonista; ta je lahko afektivni odgovor, spoznanje, motiv in cilj, ki spodbuja k določenemu vedenju;
- izvajanje dejanja, ki vodi k zaželenemu cilju;
- direktna posledica kaže, kaj se zgodi kot rezultat poskusa dejanj;
- reakcija pa kaže, kaj protagonist misli in čuti ter kako se obnaša v odzivu na direktno posledico.

Stein in Glenn (1979)⁵ sta ugotovila, da so iz zgodb najpogostejše izpuščene kategorije, ki določajo družbene posledice akterjevega vedenja, sprožilne dogodke in notranje odgovore. Prisotnost zadnje kategorije je v zgodbi posebej pomembna, ker najbolj direktno pojasnjuje informacije o motivih dejanj. Čeprav jezikovna analiza sama

ne rešuje avtomatično vseh metodoloških problemov, je ta pot konstruiranja dražljajev boljša od zanašanja na lastno intuicijo.

E. Na področju moralnega razvoja se prepogosto preučuje konvencionalne moralne probleme, čeprav je celotno področje mnogo širše in kompleksnejše. Raziskovalci pa preučujejo tudi probleme, s katerimi so preokupirani sami. Zaradi tega je preučenih le relativno majhno število etičnih problemov.

F. Ker navodila instrumentov preskušance usmerjajo v družbeno in etično zaželeno odgovarjanje, je raznovrstnost odgovorov zmanjšana. Največje število instrumentov tudi ne vsebuje podatkov o metrijskih karakteristikah in niso standardizirani. Rezultati, dobljeni na takih instrumentih, pa ne dovoljujejo generalizacij.

G. Čiste metodološke pomanjkljivosti študija o moralnem razvoju se kažejo v "laboratorijskih" pristopih teorij učenja predvsem na področju preučevanja identifikacije oz. imitacije vedenja. Te so zlasti nereprezentativnost uporabljenega modela vedenja (prikazan je le en vzorec vedenja, v enostavni, zelo specifični situaciji), kot model v eksperimentih večinoma nastopa "gledalec" dejansko neznana oseba, imitacija modela pa je opazovana takoj in v natančno enaki situaciji.

Na splošno raziskovalci v teh študijah niso upoštevali ugotovitev, da je posnemanje modela zelo odvisno od tega, ali subjekti prikazano vedenje gledajo sami ali v družbi, od tipa modelovega vedenja (agresivno, prosocialno) in njegovega spola, spola gledalca ter njegove predhodne frustriranosti.

Poleg tega je posnemanje obnašanja odvisno tudi od načinov prikazovanja modelovega vedenja. Agresivno vedenje je pogosto bolj fizično izraženo in zato bolj vidno, prosocialno pa je bolj subtilno in se pretežno verbalno izraža. Ker se mlajši otroci bolje učijo z enostavnih, direktnih in aktivnih predstavitev, obstaja več verjetnosti, da bodo posnemali primere agresivnega vedenja. Podobno verjetno velja za frustrirane osebe.

V večini raziskav tudi niso kontrolirali časa trajanja posnemanega vedenja. Efekte opazovanja modela so opazovali le neposredno po prikazovanju ali kratkoročno ter v enakih ali podobnih situacijah.

H. Področje moralnega razvoja kot razvoja nasploh ima dinamične značilnosti, zato je neobhodno uporabljati, kombinirati in dalje razvijati obstoječe metode v odvisnosti od predmeta raziskav in tudi ustvarjati specifične in nove. Potrebno pa je uporabljati tudi metode drugih ved in iskati nove. V nadaljnjem preučevanju moralnega vedenja v širšem smislu bi bilo potrebno uporabljati eksperimentalne tehnike in opazovanja v konkretnih življenjskih situacijah. V eksperimentalnih postopkih bi bilo treba jasneje definirati pogoje eksperimentov. Poleg tega bi morali omenjenim metodam dodati še komparativno preučevanje v različnih okoljih in različnih kulturah. Tako bi lahko formirali zanesljivejše sodbe o moralnem vedenju kot o celovitem vedenju osebnosti oz. kot o integriranem sistemu različnih oblik vedenja. Dosedanje raziskave imajo glede tega le mozaičen karakter.

(Se nadaljuje)

Opombe se navezujejo na literaturo, ki bo objavljena v drugem delu.

O osebnostnem profilu Slovencev

JANEK MUSEK

UVODNE MISLI

Narodnostno identitetna prizadevanja (prizadevanja v iskanju narodnostne identitete) vselej naletijo na ugoden sprejem zdravorazumske psihologije. Ta deluje po formuli: imamo narod in kaj je preprosteje kot ugotoviti njegov "značaj", njegov posplošeni značajski oziroma osebnostni "tip". Vendar logika trakšnih razmišljanj in prizadevanj navadno ne vodi drugam kot k potrjevanju takšnega ali drugačnega etničnega stereotipa ali pa k nasilni konstrukciji etničnih potez, ki je bolj projekcija želja kot odraz resničnosti.

Recepcija pojma narodnostnega značaja je v sodobnih znanostih naravnost porazna. Ta pojem, ki ga je prineslo romantično oboževanje nacionalitete, se je dodobra razblinil. Kdor ga uvaja v znanstveno literaturo, tvega dobro ime. Še več, tudi pojem družbenega ali modalnega značaja, ki je analitično bolj utemeljen, izgublja na ostrini in postaja, kot upravičeno ugotavlja npr. Dreitzel (1972), "mnogoznačen do neuporabnosti". Ali ima tak pojem sploh kakšno možnost, da doživi na znanstveni ravni ponovno oživljanje in prerod?

Oživljanje, ki smo mu priče danes, v dobi, ko se v svetu vendarle še vedno dogaja tudi nacionalna emancipacija, kaže po mojem mnenju predvsem v dve smeri. Eno je *mutatis mutandis* nadaljevanje emancipatorskega procesa, ki so ga veliki in t.i. "zgodovinski" narodi prebrodili - bolj ali manj uspešno in bolj ali manj na škodo drugih (v tem se pač skriva del njihove zgodovinskosti). Danes so na vrsti oni drugi, tisti, ki v preteklosti svojega niso dosegli in niso prišli na vrsto, in vsi drugi, ki se takorekoč šele porajajo. Temu procesu se bo pojem narodnostne identitete nujno prilagajal, ob tem bo opravljal določeno funkcijo, ideološko, prebuditeljsko, revolucionarno, reakcionarno - pač odvisno od pogojev in konteksta procesa. Takšna pojmovanja narodnega duha, identitete, značaja itd. so lahko predmet znanstvene analize; na njih samih pa seveda ni nič znanstvenega. Tako vstali feniks narodne identitete je samo totemsko samorazumevanje naroda, prikrojeno današnji dobi; feniks, za katerim se skriva novodobna mitična pošast.

Druga pot nam preostane, če to totemistično podobo narodnosti razkrojimo. Brez vsakega blišča se nam potlej le pokažejo empirične poteze in empirično ugotovljive razlike med pripadniki različnih narodnosti.

Tisto, kar ugotovimo ob takšnem treznem razčlenjevanju, ki je brez nacionalistične patetičnosti, pa vendarle ni tako nepomembno in zasluži pozornost. Najprej je tu

ugotovitev, da so medosebne razlike znotraj vsake narodnosti veliko večje kot so razlike med pripadniki različnih narodnosti. V jeziku statistike: varianca osebnostnih razlik znotraj naroda je večja od variance teh razlik med narodi. Slovenci se v skoraj vseh lastnostih in pogledih med seboj bolj razlikujemo, kot se v povprečju razlikuje recimo Slovenec od Nemca, Angleža, Italijana, Rusa, Amerikanca, Japonca itn. Ob tej preprosti ugotovitvi se razbije vsako napihovanje mednarodnih razlik v značaju in posebnosti posameznikov: razlike v tem pogledu so v bistvu majhne glede na to, koliko se razlikujejo posamezniki in skupine znotraj enega in istega naroda. Torej je daleč od upravičenosti vsako tipološko obravnavanje glede na pripadnost narodnosti.

Druga preprosta ugotovitev je ta, da je občutje narodnostne pripadnosti za človeka, ki živi v današnjem svetu, ena izmed nujnih komponent njegove osebne identitete. To potegne za seboj vso dinamiko identifikacije in izgradnje identitete z vsemi obrambnimi mehanizmi vred. Jasno je, da je občutje pripadnosti nepriviligiranemu narodu neprijetno in je lahko izvor identitetne krize. Ta se v tem primeru največkrat rešuje v dveh smereh (seveda navadno povsem nezavedno) - z osvajanjem idealizirane predstave o svoji nacionaliteti in kulturi, ali pa z rahljanjem psihološke bližine do te nacionalitete. Obojega poznamo tudi Slovenci obilo tako iz svoje preteklosti kot tudi sedanjosti, pa tudi faktorje poznamo, ki lahko eno ali drugo alternativo zavro ali spodbude.

Nadaljnji razmislek izhaja iz dejstva, da občutje narodnostne pripadnosti deluje na socialni, intersubjektivni ravni. Narodnostna zavest, podobno kot na nižji ravni rodovna zavest, povezuje in zbližuje. Kot vedno v podobnih primerih, je problem ta, da je notranja kohezivnost naroda v korelaciji z diferenciacijo na zunanji fronti. Eksterna agresivnost je najboljši pobudnik takšne diferenciacije in zavedati se je treba, da je vsako pozivanje pod zastavo nujno tudi pozivanje proti nečemu in nekemu. To se vidi tudi pri nas: poribževanje eni nacionalni in kulturni sferi gre skupaj z oddaljevanjem od druge, bližanje eni sosesčini nas nujno oddaljuje od druge. Presoditi je torej treba, kdaj ima nacionalno stopanje v vrste benigno ali pa vsaj s stališča samoohranitve upravičeno obeležje - takrat verjetno, kadar so raznarodovalne tendence tolikšne, da ogrožajo narodnostni obstoj.

Hipotetično bi lahko domnevali, da si narodnostna skupnost postopno oblikuje neke vrste dolgoročno strategijo oblikovanja pogojev, razmer in obnašanj, s katero se skuša obdržati in ohranjevati. Pri narodu, kot smo Slovenci, je taka dolgoročno stabilna strategija lahko precej komplicirana - v dobršnem delu svoje zgodovine smo morali npr. iskati modus vivendi z močnim germanskim sosedom; po eni strani smo iskali načine, kako se okleniti diferencialnih nacionalnih obeležij, denimo jezika, načina gospodarjenja, zemlje itd., po drugi strani je bilo veliko kulturne izmenjave, prevzemanja kulturnih vzorcev (ki jo je morda olajšala zgodnja sličnost germanske in slovanske kulture) in tudi iskanja zaščite in koaliranja v odnosu do drugih kultur. Značilno je npr., kako smo se Slovenci uskladili z Nemci glede negativnih nacionalnih stereotipov v odnosu do drugih sosedov, npr. do Italijanov.

Podobno kot na drugih področjih se nam tudi za razkrivanje narodnostnega značaja ali morda narodnostnega "tipa osebnosti" ponujata dva okvirna metodična prijema. En prijem izhaja iz pojma narodnosti kot celote in obravnava v bistvu narodnost kot neke vrste nadindividuum. Ta prijem skuša identificirati značaj te globalne narodnostne celote, tega "narodnega telesa", razmejujoč ga seveda od drugih podobnih "teles". Nato skuša na posamezne pripadnike ustrezne narodnosti aplicirati značilnosti, ki jih je našel pri "narodu kot celoti".

Ta metoda "od zgoraj navzdol" ali "od celote k delom" je seveda v mnogih ozirih dvomljiva in problematična. Pri njej ravnamo, kot da imamo pri narodu opraviti z neke vrste večjim posameznikom in često vnašamo v obravnavanje narodnosti pojme, ki pritečejo kvečjemu posameznikom. Narod se nam prikazuje kot organizem sui generis, celo kot neke vrste oseba ali osebnost. Razumljivo je pri takšnem pristopu in pojmovanju odnos med narodnostjo in njenimi pripadniki, zahvaljujoč neustreznemu hipostaziranju pojma naroda, obrnjen na glavo. Narod nastopa kot organizem in - precej neprimerno - ta organizem se opisuje s termini, ki so ustrezni za opis individualne osebnosti, so pa brez pravega smisla za označevanje narodnosti, ki je povsem druga kvaliteta.

Vse to se zdi dokaj jasno, vendar opozarjamo, da se ta neustreznost pristopu v bolj prikriti obliki rad pojavlja. Narobe bi bilo npr., če bi po taki logiki pripisovali narodu takšno ali drugačno agresivnost, introvertnost, depresivnost, takšen ali drugačen superego ipd. To pomeni delati logično napako, tako imenovano "napako kompozicije". Lastnost skupnosti je nekaj drugega kot lastnost njenih pripadnikov - agresivnost naroda je nekaj povsem drugega kot agresivnost njegovih pripadnikov. Ljudstvo, ki ga sestavljajo neagresivni posamezniki, je lahko agresivno v odnosu do drugega ljudstva, in obratno.

Drug, pravzaprav nasproten pristop izhaja iz značilnosti posameznih pripadnikov naroda, ki jih je možno posplošiti, vendar zgolj v statističnem smislu. To je pristop, ki pripelje npr. do ocene, ali so pripadniki nekega naroda v povprečju bolj ali pa manj agresivni, introvertni, depresivni itd. Seveda se moramo zavedati, da nam ta pristop nudi zgolj to povprečnostno abstrakcijo in nič drugega. Stvar nadaljnje in globlje (historične in kulturne) analize je, kako bomo osmislili in interpretirali dobljene podatke. Ta pristop nam vsekakor ne daje ničesar, kar bi lahko prispevalo h konstrukciji lastnosti naroda, pojmovanega kot superorganizem.

Po svoje je presenetljivo, da te druge, vsekakor manj spekulativne, fantomske in problematične metodne možnosti tudi niso kdovekako izkoriščene. Med glavnimi razlogi je najbrž negativna izkušnja z zlorabljanjem ugotovljenih ali domnevnih mednacionalnih razlik v ideološke namene. Skratka, vsaj osebno ne poznam medkulturne in mednacionalne raziskave, ki bi se z uporabo opisanega empiričnega prijema lotila te sicer ne ravno nezanimive naloge v dovolj izčrpni in sistematični meri.

Sam sem prišel na idejo, da bi bilo možno v ta namen uporabiti podatke, ki jih psihologi že razmeroma dolgo imamo. Mislim namreč na primerjavo t.i. "normiranih" rezultatov pri različnih osebnostnih vprašalnikih. Nekatere izmed teh vprašalnikov in preskusov uporabljajo namreč praktično vse evropske in tudi druge dežele. V mnogih primerih so ugotovljena zanesljiva povprečja, torej "norme" za domačo populacijo in često tudi za populacijske podskupine. Še pred strogo kontroliranim mednacionalnim raziskovanjem našega problema, ugotavljanja mednacionalnih razlik v osebnostnih lastnostih, bi bilo torej na podlagi primerjave normiranih rezultatov pri različnih narodnostih mogoče dobiti orientacijski in vsaj hipotetično uporaben vpogled v izraženost psihološko najpomembnejših osebnostnih lastnosti pri različnih narodnostnih skupinah. Doslej sem lahko opravil samo majhen del takšnega pregleda in na tem mestu želim povedati nekaj o tem.

TEMELJNE DIMENZIJE OSEBNOSTI

Seveda moramo vse prej omenjene rezerve in omejitve imeti v mislih, ko se lotevamo psihološke analize "nacionalnega značaja" ali česa podobnega. Najustreznejša bi bila seveda - v okviru zamišljenega primerjalnega pristopa - kontrolirana mednacionalna primerjava glede vrste pomembnih osebnostnih lastnosti. Takšna primerjava zahteva skrben premislek v metodološkem planiranju in do nje za zdaj še nisem prišel. Pač pa sem na samem začetku pomislil na neko drugo možnost, ki nima vrednosti strogo manipulirane in kontrolirane raziskave, vsceno pa daje nekaj začetnega vpogleda v problem. Če že nimamo drugih primerjalnih podatkov, namreč lahko za silo primerjamo populacijske norme med seboj. Gre preprosto za to, da npr. primerjamo slovenske in neslovenske (hrvatske, srbske, britanske, nemške, ameriške...) norme pri istih osebnostnih vprašalnikih oziroma testih. Tak postopek ima svoj smisel, posebno če gre za primerljive populacije. Kljub temu pa ima tudi vrsto pomanjkljivosti, ki se jih moramo zavedati (jih pa v okviru samega postopka dejansko ni mogoče odpraviti).

Osnovna težava (ki pa se pojavlja tudi pri kontroliranih mednacionalnih in medkulturnih raziskavah) je ta, da so norme vedno umerjene na svojo temeljno populacijo. Če npr. primerjamo normirane točkovne dosežke pri slovenski in denimo britanski populaciji, se moramo zavedati, da so v vsakem primeru ti dosežki umerjeni na drugo osnovno populacijo; to pa lahko pomeni, da imajo seveda lahko (ni pa nujno) točkovne enote drugačno vrednost, da npr. 6 točk pri enih ne pomeni isto kot 6 točk pri drugih! Idealno bi bilo, če bi bile te norme umerjene po eni sami temeljni absolutni "človeški" populaciji, a to je seveda nekaj nemogočega. Takšne absolutne populacije ni - in tudi če bi skušali iskati njen vzorec, bi bilo to spričo kulturnih in nacionalnih standardov, ki se skrivajo za vsemi subpopulacijami tega imaginarnega vzorca, povsem nesmiselno. Skratka, v psihološkem mednacionalnem in medkulturnem raziskovanju nimamo "metra", ki bi bil na vseh koordinatah enak. Ta pomislek ostane v vsakem primeru in naše primerjave bodo zato nujno le aproksimativne.

Naš primerjalni pristop lahko začnemo s t.i. temeljnimi dimenzijami osebnosti, kot jih je v svoji teoriji osebnostne strukture definiral znani angleški psiholog H.J. Eysenck: z dimenzijami introvertnosti - ekstravertnosti, stabilnosti - nevrotičnosti ter nepsihotičnosti - psihotičnosti. Glede teh lastnosti, merjenimi predvsem z vprašalnikom EPQ, obstajajo normirani rezultati pri številnih nacionalnih populacijah. Obstajajo tudi medkulturne in mednacionalne študije; ena med njimi je zajela kar nekaj deset dežel (pregled te in drugih študij pri Barrett in S.B.G. Eysenck, 1984). Tu je bila zajeta tudi Jugoslavija, vendar so jugoslovanski rezultati slabo interpretabilni, ker obstajajo med jugoslovanskimi narodi in narodnostmi - kot je videti - znatne razlike glede Eysenckovih dimenzij (vključno z lestvico iskrenosti oziroma socialne začlenosti; o tem npr. Šipka, 1988).

Tabela 1: primerjava angleške in slovenske populacije

MOŠKI

Dimenzije	n	Britanske skupine	Slovenske skupine	n	pomembnost razlik
E	2312	13.19	12.35	491	<.001
N	2312	9.83	10.24	491	ni pomembno
P	2312	3.78	6.67	491	<.001
L	1624	6.80	11.95	491	.001

ŽENSKÉ

E	3212	12.60	11.80	480	<.001
N	3212	12.74	11.70	80	.01
P	3212	2.67	5.76	80	<.001
L	2462	7.73	13.16	480	<.001

Poglejmo, kaj nam pokaže primerjava testnih norm med našo in drugimi populacijami. Na tabeli 1 so prikazani normirani rezultati za originalno, britansko in za slovensko populacijo.

V tabelah so poleg treh glavnih dimenzij osebnosti E(ekstravertnost-introvertnost), N(nevroticizem- nenevroticizem) in P(psihoticizem-nepsihoticizem) upoštevani tudi rezultati L-lestvice (L), ki pomenijo iskrenost odgovarjanja oziroma stopnjo tendence, da opisujemo samega sebe v ugodnejši in za okolje primernejši luči.

Rezultati so zgovorni, vendar jih je treba jemati z rezervo. So že razmeroma stari in vsaj za slovenske vzorce velja, da verjetno niso povsem reprezentativni za slovensko populacijo. Slovenski vzorci so tudi uporabljali prvo verzijo prirejenega vprašalnika, ki se morda glede prevoda na nekaterih mestih ne ujema povsem z britanskim originalom.

Prav zanimive so razlike med narodnostnima skupinama. Kot kaže, so Slovenci gledano v celoti še nekoliko bolj introvertni od Britancev (znano je, da sodijo tudi slednji med bolj introvertne narode, zlasti v primerjavi z latinskimi in mediteranskimi narodi, pa tudi z Američani, Kanadčani in Avstralci); to velja za ženske in moške. Glede nevroticizma med moškimi ni bistvenih razlik, Slovenke pa so že signifikantno emocionalno stabilnejše od Britank. Presenetljivo velika razlika pa je v psihotizmu, kjer sta oba slovenska vzorca visoko nad britanskima. Tudi težnje po dajanju socialno zaželenih odgovorov je pri slovenskih skupinah bistveno večja, kar bi pomenilo, da so morda dejanske vrednosti nevroticizma in psihotizma pri naših vzorcih še nekoliko višje, kot kažejo dani rezultati. Zanimivo (vendar ne presenetljivo) je, da se v medkulturnih primerjavah višje vrednosti na lestvici iskrenosti oziroma lestvici dajanja socialno zaželenih odgovorov pokažejo po pravilu v družbenih okoljih, ki so bolj represivna (manj permisivna). Kot že rečeno, pa za slovenska vzorca ni ravno gotovo, da dobro reprezentirata celotno slovensko populacijo. S to rezervo bi lahko dejali, da primerjave med drugim ne nasprotujejo domnevi, da smo Slovenci razmeroma introvertni in kar precej nagnjeni k psihotizmu.

Zlasti izstopa zelo visoka vrednost psihotizma; po rezultatih, ki jih navaja Šipka (1988), se tudi med jugo-narodi Slovenci od drugih razlikujemo po tem, da imamo višje score introvertnosti in psihotizma (in morda tudi za malenkost višji nevrotizem). Po Eysencku so glavne komponente psihotizma (velja jih omeniti, ker gre za manj jasno dimenzijo kot sta prvi dve) agresivnost, uveljavljanje (dominantnost, neodvisnost), storilnostna težnja, manipulativnost (makiavelizem), dražljajska privlačnost (iskanje dražljajev, avanturizem), dogmatizem in maskulnost! Ta slika o nas samih nas morda nekoliko preseneča, ker nekako ni v celoti soglasna z lastnimi in s tujimi stereotipijami o Slovencih kot pridnih, mirnih in celo pohlevnih rojakihi. Komponenta psihotizma je tudi npr. dominantnost oziroma asertivnost, kar pomeni poudarjeno uveljavljanje neodvisnosti in lastnih pravic. Takšna "nacionalna poteza" utegne biti tudi razlog za napačno razumevanje in tolmačenje "slovenstva" od drugih, ki lahko napačno vidijo v njej izraz pretiranega avtonomizma in separatizma.

Ne smemo pa pozabiti, da prispevajo k vrednostim psihotizma tudi komponente, ki pa se skladajo s tradicionalno sliko Slovencev, npr. (relativno) visoka storilnostna naravnost.

Morda bi lahko strukturno kombinacijo introvertnosti in psihotizma (agresivnosti) celo povezali s stopnjo suicidalnosti, ki je v Sloveniji že lep čas visoka. Psihodinamično gledano, je prav kombinacija agresivnosti in introvertnosti (obračanje agresije k sebi) podlaga suicidalnih teženj.

OSEBNOSTNE POTEZE

Osebnostne lestvice FPI

Več primerjalnih podatkov med slovensko in nemško populacijo imamo na razpolago po zaslugi osebnostnega vprašalnika FPI (Freiburški vprašalnik osebnosti), ki meri izraženost 12 pomembnih osebnostnih lastnosti: nevrotičnost, agresivnost, depresivnost, razdražljivost, družabnost, obvladanost, dominantnost, zavrtost, odkritost (odprtost), ekstravertnost, čustvena labilnost in maskulinitet.

Najnovejše podatke imamo za vzorce deklet v starosti okrog 15 let (glej tabelo 2, prvi dve koloni). Oba vzorca sta dovolj velika in sta iz primerljivih okolij, kar upravičuje njuno reprezentativnost in vasj v grobem tudi primerljivost.

Tabela 2: Osebnostne razlike med slovenskimi in nemškimi vzorci (Freiburški osebnostni vprašalnik)

Poteze FPI	Deklete Nemke (n=260; 14-15 let)	Moški Slovenke (>1000; 14 let)	Nemci (n=112 15-30 let)	Slovinci (n=211; 15-30 let)
nevrotičnost	2.64	2.88	9.72	< 10.72
agresivnost	2.31	> 1.25	10.12	10.32
depresivnost	3.13	< 4.09	13.04	<- 12.54
razdražljivost	3.77	> 2.66	9.31	<- 8.88
družabnost	3.68	<- 3.18	14.62	> 13.87
mirnost	3.02	< 3.92	10.95	> 10.01
dominantnost	1.80	< 3.10	8.69	-> 9.03
zavrtost	3.97	3.86	9.03	8.87
odkritost	4.34	<- 3.56	10.70	11.05
ekstravertnost	3.00	3.18	12.35	12.23
labilnost	3.66	3.99	11.94	12.31
moškost	2.28	< 3.18	14.93	> 13.97

Iz tabele vidimo, da med obema vzorcema ni razlik v naslednjih osebnostnih lastnostih: nevrotičnost, zavrtost, ekstravertnost in emocionalna labilnost; tudi razlika v družabnosti najbrž ni dovolj zanesljiva. Za slovenska dekleta je značilna v primerjavi z nemškimi nižja stopnja spontane agresivnosti, torej bistveno manj teženj po spontani in manifestni agresivnosti, manj impulzivnosti in nekontroliranosti in manj škodoželjnosti in nezrelosti. To se nekako ujema z istosmerno razliko v razdražljivosti: spet so

Slovenke v povprečju manj razdražljive, vzkipljive, nepotrpežljive, imajo večjo frustracijsko odpornost, lažje se zadržijo in manj hitro zapadejo v afekt in togoto. Po drugi strani pa bi navedeni razliki v potezah agresivnosti in razdražljivosti lahko tudi pomenili, da je med Slovenkami najti več trpno pasivnega, umirjenega, a tudi topega, pustega in eventualno flegmatičnega obnašanja.

Slovenke so nižje tudi glede na potezo odkritosti; ta poteza vsebuje odprtost, samokritičnost, težnjo k priznavanju manjših slabosti in napak. Reči je treba, da se visoka odprtost in samokritičnost često povezujeta z višjo agresivnostjo in višjo razdražljivostjo. Morda je večja samokritičnost vsaj do neke mere tudi razlog, da si v večji meri pripišemo neugodnejše in manj zaželene reakcije, kot so agresivnost, razdražljivost ipd. Nižja stopnja agresivnosti in razdražljivosti pri Slovenkah je zato morebiti tudi vsaj delno posledica njihove večje kontroliranosti in manjše odkritosti in samokritičnosti. Tako lahko morda vidijo sebe ali vsaj želijo prikazati sebe manj agresivne in razdražljive, kot v resnici so! Po drugi strani pa odstopanja v odkritosti niso tako velika, da bi lahko vso razliko na lestvicah agresivnosti in razdražljivosti pripisali težnji po prikrivanju nezaželenih lastnosti. Vsekakor pa spričo dejstva, da so nemška dekleta bolj samokritična, ne moremo kar brez nadaljnega sprejetja udobnega zaključka, da so Slovenke zagotovo bistveno manj agresivne in razdražljive.

Tu si bom dovolil kratko digresijo. V debatah o "narodnostnih" značajih se često pojavljajo vprašanja, od kod značilne poteze, ki jih že kar stereotipno prisojamo pripadnikom različnih narodnosti. Od kod npr. "tradicionalna" pripadnost in disciplinarnost severnih narodov, med njimi tudi Nemcev? Med manj pogostimi odgovori, ki po mojem mnenju zaslužijo pozornost, je tudi ta, da so te lastnosti odraz kulturne formule, s katero se kompenzirajo morda v potencialu ravno nasprotna lastnosti. Samo pomislimo na tolikokrat izpričano besnilo Vikingov in še prej na znani "furor teutonicus". Avtoritarna in disciplinarna vzgoja je lahko kulturna reakcija v pogojih, ko se morajo posamezniki v spremenjenih družbenih razmerah prilagoditi skupnim zahtevam; čimbolj je bilo njihovo življenje prej svobodno, divje in brez zavor in so bili takšni tudi sami, tem močnejši bo ta izravnalni napor (in tem hujši, čeprav redkejši so ponovni izbruhi). V novejšem času je - zanimivo - prav Zvezna republika Nemčija prostor, kjer se je navkljub prav nasprotni tradiciji, močnejše kot marsikje uveljavila antiavtoritarna vzgoja. Vzorec nemških deklet nedvomno pripada tej, bistveno manj avtoritativno in represivno vzgajani generaciji. Višji rezultati na področju agresivnosti in razdražljivosti zato ne presenečajo, očitno pa tudi niso povezani z denimo večjimi emocionalnimi tenzijami in nevrotizmom (glede teh potez niso Nemke prav nič višje, vsaj od Slovenk ne; medtem ko nižja stopnja depresivnosti kaže na to, da agresivnosti in razdražljivosti ne občutijo kot spodbudo za občutke krivde).

Višji rezultat kot Nemke pa so slovenska dekleta dosegla pri naslednjih potezah: depresivnosti, obvladanosti, dominantnosti oziroma reaktivni agresivnosti in moškosti. Mislim, da so ti rezultati dovolj zanimivi. Ponovno je potrjena že kar folklorna težnja Slovencev k depresivnosti. Pri Slovenkah je bistveno več depresivnega razpoloženja, pesimizma, nezadovoljstva, slabe volje, strahu, osamljenosti, občutij praznine, manjvrednosti, krivde, pritoževanja, očitanja, agresivnosti do sebe in slabe koncentracije. V zvezi z večjo depresivnostjo je uganka, kako da se pri Slovenkah pojavlja tudi bistveno večja obvladanost in to zato, ker ta lestvica zajema med drugim tudi več samozaupanja, vztrajnosti, prenašanja obremenitev, optimizma in dobre volje,

kar vsaj na pogled ni prav kompatibilno z razmeroma povečano depresivnostjo. Res je, da razlika v obvladanosti ni tolikšna kot razlika v depresivnosti. Morda nam bo stvar jasnejša, če upoštevamo še preostali potezi, dominantnost in moškost, kjer kotirajo Slovenke spet više. To pomeni, da Slovenke bolj nagibajo k dominiranju, uveljavljanju, imajo bolj egocentričen pogled, so bolj sumničave in nezaupljive, občutljivejše za lastni interes, moralistične, konvencionalno konformistične, bolj stroge, hkrati pa, kot rečeno, bolj maskuline, pripravljene se uveljavljati na vlogovno moški način, aktivne, samozavestne.

Tu se vsiljuje več možnih miselnih kombinacij. Tudi če so slovenska dekleta bolj maskulina, to še ne pomeni, da so že prevzela in da so jim priznane moške socialne vloge v družbi. Nasprotno, te so še vedno v večji meri pridržane moškim. Toda pri povečanih maskulinih tendencah Slovenk lahko to pomeni le, da je konfliktnost med osebnostno naravnostjo in družbeno razdelitvijo vlog toliko bolj globoka. Morda je tu - mimogrede - še eden, dodatni vir povečanih depresivnih teženj. Slovenke se morda čutijo po eni strani dorasle aktivnejši, dominantnejši, podjetnejši dejavnosti - po drugi strani pa kot predstavnice svojega spola ne morejo dobiti za takšno dejavnost priznanja. In če ga dobijo, ga dobijo na način, ki hkrati ogroža njihovo intimno žensko identiteto. Tako so nekako dvakratno frustrirane. Njihovo depresivnost si je razlagati predvsem v smislu večje negotovosti in večjega nezadovoljstva ter morda kot ponavljajoče se reagiranje na neuspeh ali premajhen uspeh v poskusih uveljavljanja in v pobudah.

Toda, če predpostavimo, da ta konfiguracija lastnosti ni od včeraj, kateri faktorji so jo pogojevali, vzpodbujali in, to moramo poudarjeno reči, so jo kljub vsemu celo favorizirali in naredili za daljše obdobje kulturno stabilno. Na jasnem si namreč moramo biti, da konstelacija lastnosti, ki ni ugodna, nima najmanjših šans, da bi kulturno preživela. Očitno pa seveda je, da je lahko za različne kulturne razmere takšna kulturno stabilna konstelacija različna (razlike med našo in nemško populacijo nam to potrjujejo). Kaj torej stabilizira kombinacijo neagresivnosti, depresivnosti, obvladanosti, dominantnosti in moškosti? Morda je zgovoren nadaljnji podatek (o njem bomo še čuli), da so Slovenci nekako komplementarno k povečani maskulinosti Slovenk morda manj maskulini kot npr. Nemci. Vsaj za trenutek si dovolimo celo drzno domnevo, da je opisana kombinacija maskulinitete in femininosti pri Slovencih kulturno obrambnega značaja. Hipoteza je presenetljiva, vendar dovolj preprosta. Za maskulino populacijo žena so dobra partija samo moški, ki sami niso pretirano maskulini. Kulturna selekcija je počasi stabilizirala na slovenskem vzorec maskulina ženska - ne pretirano maskulini moški; smešno, ali ne, vendar bi ta vzorec lahko deloval narodnostno zaščitno, preprečeval namreč, da bi Slovencem njihova dekleta bolj kot sicer prevzemali njihovi sosedje, kjer je medspolni vzorec "praviilnejši": feminina ženska, maskulini moški.

Prav nič nas ne sme motiti dejstvo, da so bile na Slovenskem spolne vloge zelo tradicionalne in jasne. Maskulinitet in femininitet je ena dimenzija, ločenost spolnih vlog pa druga. Ločenost spolov je lahko izrazita, čeprav se lastnosti pripadnikov spolov prekrivajo in ne razlikujejo tako ostro. Morda je v tem, slednjem primeru celo verjetno, da bo poudarjanje spolnih razlik kulturno toliko večje, kolikor manjša bo psihološka diferenciacija spolov. Skratka, manjša psihična spolna diferenciranost moških in žensk ne preprečuje ali zmanjšuje diferenciacije spolnih vlog, prej celo obratno. Moški in žene, ki se psihološko manj razlikujejo, bodo iz kulturno-socialnih razlogov poudarjeno vztrajali na socialni spolni vlogi - če ne bi, bi namreč bila prevelika nevarnost, da bi se

pojavi vlogovna in s tem družbena in kulturna konfuznost. Če so psihološke osnove za diferenciacijo spolov zmanjšane, je treba sociološke toliko bolj poudariti.

Podobno kažejo tudi primerjave drugih naših in nemških vzorcev glede osebnostnih potez, ki jih zajema vprašalnik FPI. Tako najdemo pri vzorcu 47 deklet, učenk srednje medicinske šole, naslednje značilnosti v odnosu do približno primerljive skupine Nemk: višja stopnja depresivnosti, emocionalne labilnosti, dominantnosti, maskulinitete, zavrtosti in družabnosti, po drugi strani pa manj agresivnosti, odkritosti in nevrotičnosti (oziroma psihosomatskih motenj). Ta slika se precej ujema z razlikami, ki smo jih ugotavljali prej: potrjuje, da je za Slovenke značilno več depresivnosti, dominantnosti (reaktivne agresivnosti) in maskulinitete, za Nemke pa več agresivnosti in odkritosti. So tudi neujemanja, ki jih morda lahko pripišemo dejstvu, da se pri tem, drugem vzorcu Slovenk odražajo selekcionirane lastnosti populacije (medicinke) - od tod morda njihova relativno visoka družabnost (socialni altruizem), vendar tudi več zavrtosti (plahosti) in manj nevrotičnosti in razdražljivosti.

Pri moških razpolagamo z nekoliko bolj zanesljivo primerjavo, namreč med rezultati slovenskega vzorca 211 oseb v starosti 15 do 30 let in nemškega vzorca 112 oseb enakega starostnega razpona (glej zadnji koloni v tabeli 2). Pri Slovencih je najti več psihosomatskih motenj oziroma nevrotičnosti, manj pa družabnosti, samokontrole (obvladanosti), maskuliniteti, najbrž manj depresivnosti in razdražljivosti in morebiti nekoliko več reaktivne agresivnosti in emocionalne labilnosti.

Če pa primerjamo isti slovenski vzorec z vzorcem 180 Nemcev v starosti od 15 do 40 let, nam primerjava pokaže, da so Slovenci signifikantno bolj agresivni, nevrotični, dominantni, odkriti in emocionalno labilni. Nemci pa signifikantno bolj družabni, obvladani in maskulini. Združena primerjava moških vzorcev daje slutiti, da so zelo verjetne razlike med obema narodoma v potezah nevrotičnosti, emocionalne labilnosti, dominantnosti (te so bolj izražene pri Slovencih) in pa družabnosti, obvladanosti in maskuliniteti (te so bolj izražene pri Nemcih).

OSEBNOSTNE POTEZE: PROFIL, INDEKS EMOCIJ

Relativno nove podatke, ki omogočajo grobo primerjavo slovenske populacije z ameriško (ZDA), dobimo na podlagi normiranih podatkov Plutchikovega PIE. Poskus zajema osem osebnostnih lastnosti, ki so definirane na podlagi Plutchikove teorije emocij: inkorporacija (sprejemanje, zaupljivost, odvisnost), nekontroliranost (impulzivnost, avanturizem, želja po spremembah), samozaščita (bojazljivost, opreznost, previdnost), deprivacija (depresivnost, prikrajšanost), opozicionalnost (kritičnost, negativizem), eksploracija (samokontrola, organiziranost, vestnost), agresivnost in reprodukcija (družabnost, vedrina, toplina).

Oglejmo si najprej razlike med normnima vzorcema slovenske (N=708) in ameriške (normalne) populacije. Zelo očitne razlike opazimo takoj pri štirih osebnostnih lastnostih: deprivacija, opozicionalnost, eksploracija in agresivnost. Slovenski vzorec kaže v primerjavi z ameriškim bistveno več depriviranosti in manj opozicionalnosti, eksploracije in agresivnosti. Spet opažamo pri Slovencih torej več depresivnosti in občutij prikrajšanosti. Po drugi strani pa je pri njih manj kritičnosti v smislu negativizma in opozicionalnosti in prav tako manj odkrite agresivnosti. Največja razlika se pojavlja na področju eksploracije: Slovenci so po teh podatkih bistveno manj samodisciplinirani,

organizirani in življenjsko eksaktni. Tu bi bile dobrodošle tudi primerjave z drugimi narodi in kulturami; vsekakor menim, da je Plutchikova eksploracija lastnost, ki je cenjena in zato tudi prisotna v ZDA in protestantskih deželah bolj kot drugje; je kar napisana na kožo ambicioznemu in organiziranemu amerškemu stilu življenja.

Med drugimi primerljivimi skupinami bi morda lahko zelo rezervirano primerjali še rezultate amerških in naših srednješolcev; treba pa je povedati, da je naš vzorec veliko premajhen ($n=21$ za dijake in $n=17$ za diakinje). Značilnosti teh profilov se kar skladajo z razlikami, ki smo jih ugotovili pri splošnih vzorcih: tako je pri obeh amerških vzorcih več agresivnosti in opozicionalnosti, pri amerških dekletih več eksploracije (te razlike pri fantih ni). Obstaja pa zanimivo odstopanje: pri dijakih je več depresivnosti in deprivanosti pri amerških skupinah! Pojavljajo se tudi nekatere druge razlike: najvidnejša je ta, da oba slovenska vzorca prekašata amerške v inkorporaciji (zaupljivosti, odvisnosti) in reprodukciji (družabnosti). Zlasti zadnja razlika nasprotuje splošni (in kot smo videli tudi večkrat potrjeni) predstavi, da pripadamo Slovenci bolj introvertnim, Američani pa vsekakor bolj ekstravertnim narodom.

OSEBNOSTNE POTEZE: CATTELLOV 16 PF

Žal zasedaj še nimamo prav dobrih primerjalnih podatkov za enega izmed najbolj znanih osebnostnih vprašalnikov, za Cattellov 16 PF; ta vprašalnik, ki temelji na Cattellovih teoretičnih in faktorsko analitičnih raziskavah osebnosti, zajema 16 izvornih osebnostnih potez. Pri nas ga je pred časom prevedla in začela uporabljati Lamovčeva (1980), nato ga je priredil in tudi normiral Pogačnik (1983). Pogačnik tudi navaja v svojem priročniku amerške norme (za obliko C in D) ter britanske norme (za obliko A). S temi normami lahko primerjamo rezultate, ki jih je Pogačnik dobil na vzorcu delavcev delovne organizacije Sava (Kranj). Pogačnik opozarja, da so med vzorci znatne razlike in navaja štiri možne vzroke teh razlik: testno situacijo (delavci Sava so bili testirani v selekcijski situaciji), možna odstopanja v prevodu in adaptaciji vprašalnika, druge razlike v strukturi vzorcev in končno tudi možne razlike med kulturama. Spričo tega je seveda nemogoče reči, kolikšen del in katere izmed mnogih razlik so morebiti posledica kulturno in nacionalno genuinih razlik med vzorci. Pogačnik ugotavlja pri našem vzorcu v primerjavi z amerškim večjo moč jaza, moč nadjaza, nižjo sumničavost, manj občutij krivde, večjo samokontrolo in manj nagonske napečnosti. Zdi se mi, da je precejšnja razlika tudi glede občutljivosti (femininosti); naš vzorec kaže večjo vrednost. To se npr. u jema z ugotovitvijo medkulturnih študij, kjer pravijo, da je za nove, pionirske kulture značilno več trdega realizma, hkrati pa manj kultiviranosti, sentimentalnosti in občutljivosti. Ker so med navedenimi lastnostmi skoraj vse, ki so komponente nadrednega faktorja anksioznosti oziroma emocionalne labilnosti in ker po tej sliki izpade naš vzorec bistveno bolj stabilen in manj anksiozen, je treba seveda pomisliti na to, da utegne to biti posledica odgovarjanja v selekcijski situaciji. Pri našem vzorcu je tudi večja tendenca k neiskrenosti; vemo pa, da se ta seveda v takšnih situacijah povečuje, samega sebe prikazujemo v bolj zaželeni luči in tako seveda izpademo manj "nevrotični" in neprilagojeni. Znano je, da sta stopnja anksioznosti in težnja k neiskrenosti v zelo pomembni negativni korelaciji.

Zelo podobno bi lahko komentirali razlike med našim in britanskim vzorcem. Pogačnik pravi: "Naši subjekti se prikazujejo bolj odprti, družabni, dosegajo višji rezultat na skali sposobnosti, prikazujejo se kot bolj čustveno stabilni, bolj dominantni, bolj vestni, moralistični, bolj socialno smeli, bolj nezaupljivi, bolj prirodni, izražajo manj občutij krivde, so bolj radikalni, bolj vezani na grupo, bolj samokontrolirani in manj napeti, frustrirani." Menim, da ima Pogačnik prav, ko pravi, da gredo te razlike na račun različnih situacij testiranja. No, nekateri rezultati so vendarle zanimivi. Sumničavost npr. negativno korelira z lestvico neiskrenosti; pričakovali bi torej, da bodo naše osebe, ki so delale v selekcijskih pogojih, nekoliko zmanjševale to potezo; če se je torej pojavilo pri naših kljub temu več pretenzije (sumničavosti), to morda le govori za dejansko večjo sumničavost naših ljudi.

MOTIVACIJSKE IN DINAMIČNE LASTNOSTI

Poleg temperamentnih in drugih strukturnih (stilističnih) osebnostnih potez imamo še pomembno področje dinamičnih osebnostnih lastnosti, ki so povezane z relativno trajno motivacijsko usmerjenostjo posameznikov - torej z njihovimi potrebami, motivi, cilji in vrednotami. Žal tudi na tem pomembnem področju osebnosti ne razpolagamo s primerjalnimi podatki, ki bi bili rezultat sistematičnega raziskovanja. Zadovoljiti se moramo z orientacijskimi primerjavami med različnimi vzorci naših slovenskih in drugih, neslovenskih populacij.

Tako smo npr. zbrali podatke, ki smo jih dobili na študentih psihologije v letih 1980 do 1984, in sicer na znani Edwardsovi lestvici osebnih preferenc (EPPS), ki meri petnajst temeljnih motivacijskih usmerjenosti oziroma "prevladujočih motivov" (Lamovec, 1980, 1988). Te rezultate je vsaj okvirno moč primerjati z normami, ki veljajo za študentsko populacijo v ZDA. Vse to seveda poudarjeno z vsemi rezervami, ki sem jih že prej navajal: obe populaciji nista dovolj izenačeni, da bi bila primerjava zanesljiva, obe seveda tudi nista reprezentativni za svojo nacionalno populacijo (saj gre za študente), vprašanje je, če je razumevanje postavk vprašalnika v obeh kulturnih kontekstih dovolj podobno itd. Kljub temu tvegajmo primerjavo ob - vsaj zdi se - dovolj razumni predpostavki, da se v razlikah med obema vzorcema vendarle odražajo tudi pristne mednacionalne razlike.

Iz tabele 3 je razvidno, da se med slovensko in ameriško študentsko populacijo pojavlja več statistično signifikasnih razlik. To velja tako za moški kot za ženski del vzorcev.

Tabela 3: Razlike med slovenskimi in ameriškimi študenti na EPPS

Motiv	Slovenski vzorci		Vzorci ZDA	
	moški	ženske	moški	ženske
storilnost	16.40	14.69	15.66	13.08
popustljivost	9.20	8.61	11.21	12.40
redoljubnost	8.60	8.54	10.23	10.24
samopotrjevanje	15.40	12.27	14.40	14.28
neodvisnost	16.60	16.88	14.34	12.29
navezanost	13.80	16.77	15.00	17.40
zanimanje za psihično življ.	18.80	18.92	16.12	17.32
iskanje pomoči	16.20	15.42	10.74	12.53
dominantnost	14.60	11.41	17.44	14.18
sprejemanje krivde	11.60	15.08	12.24	15.11
dajanje pomoči	16.80	15.88	14.04	16.42
iskanje sprememb	15.60	18.04	15.51	17.22
vztrajnost	7.20	12.85	12.66	12.63
heteroseksualnost	15.80	11.42	17.65	14.34
agresivnost	12.00	13.19	12.79	10.59

Prva motivacijska lastnost, pri kateri je razlika več kot očitna, je popustljivost. To je lastnost, kjer dosegajo ženske v povprečju višje rezultate (to ne velja kot vidimo za naše študente psihologije: toda gre za zelo majhno število). Presenetljivo visoka pa je tudi razlika med našo in ameriško populacijo. Tako študenti kot študentke v ZDA dosegajo na lestvici popustljivosti višji rezultat. To pomeni, da so bistveno bolj pripravljeni sprejemati nasvete drugih, slediti navodilom in vodstvu drugih, dovoliti drugim, da odločajo, hvaliti druge, delati to, kar drugi pričakujejo, prilagajati se konvencijam in običajem, brati o znamenitih ljudeh itd. Ta razlika je kot kaže komplementarna z razliko v neki drugi potezi, v neodvisnosti. V tej lastnosti so, kot bi pričakovali, moški višji kot ženske in tu sta oba slovenska vzorca više kot ameriška. Lahko bi dejali, da je neodvisnost v mnogih pogledih nasprotna lastnost kot popustljivost: kaže se v tem, da odločamo neodvisno od drugih, da se izogibamo situacij, ki zahtevajo prilagajanje in konvencionalno ravnanje, da delamo stvari ne glede na mišljenje drugih, da kritiziramo predstavnike avtoritete, izražamo svoje mnenje, prihajamo in odhajamo, kadar želimo, a tudi da se izogibamo dolžnostim in odgovornostim. To slednje je prav zanimivo, saj nekoliko kvari pozitiven vtis, ki bi ga lahko imeli na podlagi ugotovitve, da se v slovenski populaciji kažeta nižja stopnja popustljivosti in odvisnosti, torej večja samostojnost in neodvisnost. To velja še zlasti, če upoštevamo, da ti lastnosti ne kažeta na pristno moč uveljavljanja in na pristno avtonomijo. Nasprotno, slovenska vzorca bistveno zaostajata za ameriškima glede dominantnosti in vsaj za dekleta to velja tudi v samopotrjevanju, medtem ko kažeta bistveno večjo usmerjenost, k iskanju pomoči od drugih. Dejali bi lahko takole: ob tem, ko slovenski študentje skušajo biti samostojni in nepopustljivi, so hkrati bolj pripravljeni iskati pomoč pri drugih, si bolj želijo simpatije,

razumevanja, naklonjenosti in spodbujanja od drugih; in ob tem, ko skušajo biti neodvisni oziroma manj odvisni, so manj pripravljeni ali zmožni braniti svoja stališča, biti vodja, odločati v skupini, urejati spore med drugimi, prepričevati druge in vplivati nanje, usmerjati jih in nadzorovati. Skratka, težnja po neodvisnosti in samostojnosti se pri naših študentih ne povezuje s pravo močjo uveljavljanja, zlasti ne v skupini. Morda gre bolj za težnjo šibko uveljavljene osebe, ki noče pokazati prilagojenosti in popustljivosti, ki pa hkrati nima globlje osnove za resnično in samozaupajočo neodvisnost; ki hoče biti neodvisna in nepopustljiva, hkrati pa se ne zna uveljaviti in išče pomoč in odobravanje pri drugih. Seveda je več kot dvomljivo, če lahko tak negativističen avtonomizem zbudi naklonjenost; najbrž ne in razočaranje je neizbežno.

Zavedati se moramo, da takšna tolmačenja ne veljajo za vso populacijo. So le odraz splošne, "povprečne" tendence, ki je nakazana v razlikah med vzorci. Razlike predvsem povedo, da je v enem ali drugem vzorcu bistveno več oseb, ki delujejo na način, ki ga razlika nakazuje. Nikakor pa to seveda ne pomeni, da je tendenca, ki je nakazana z razliko, veljavna za celoten vzorec.

Oglejmo si zdaj še druge razlike. Nedvomna in zelo signifikantna je razlika v heteroseksualnosti. Pri ameriških vzorcih obeh spolov je heteroseksualno obnašanje bistveno močnejše izraženo: sestajanje in sprehajanje z osebami nasprotnega spola, zahajanje z osebami drugega spola na prireditve, družabnosti, usmerjanje v spolne aktivnosti, poljubljanje, želja zaljubiti se, pogovarjati se o spolnosti, brati o spolnosti, gledati erotične predstave in filme itd. To ni presenetljivo. Na tem področju verjetno obstaja znatna razlika ne le med Slovenci in Američani, temveč med evropsko in ameriško kulturo nasploh. Izkazovanje površinske heteroseksualnosti in seksualna sproščenost ter celo za naše pojme napadalna seksualnost je, kot se zdi, tudi nasploh povezana z dvema drugima potezama, ki ju tudi najdemo močnejše izraženi pri ameriških vzorcih, namreč z dominantnostjo (ki smo jo že omenjali) in samopotrjevanjem. Kultura, ki spodbuja kompetitivnost, dominantnost in socialno ekstraverzijo, spodbuja tudi seksualno uveljavljanje. Drugi pomembni faktor pri tem je seveda bolj sproščena družbena atmosfera in na drugi strani večja in strožja regulacija seksualnih odnosov ter seksualna represija. Raziskave po svetu kažejo, da na splošno starejše kulture spodbujajo manj heteroseksualne svobode kot tudi družbene smelosti nasploh. Družbeni in seksualni odnosi so v teh kulturah fineje reglementirani, subtilnejši in v celoti verjetno tudi bolj tabuizirani. Vendar pa npr. vsaj v naših vzorcih ni znakov, da bi bila ameriška populacija bistveno agresivnejša, nasprotno, kar zadeva žensko populacijo, bi celo prej lahko zaključevali obratno.

Signifikantna razlika se pojavlja nadalje pri potezi redoljubnost. Ameriška populacija kaže redoljubnost, kar pomeni več urejenosti, načrtovanja, težnje po izdelavi podrobnosti, sistematičnosti in življenjske stabilnosti.

Manj konsistentne so razlike pri potezi sprejemanja krivde. Pri starejših slovenskih vzorcih obeh spolov je opaziti višjo stopnjo te poteze, ki pomeni pogostejši občutek krivde, če se kaj narobe stori, večje občutje manjvrednosti in neadekvatnosti, plahost v prisotnosti nadrejenih, pripravljenost sprejemati kazni, izogibanje prepirom ipd. Ta poteza je verjetno povezana z depresivno naravnanoostjo in pri slovenski populaciji ne preseneča. Vendar je treba tu opozoriti, da pri mlajših slovenskih vzorcih najdemo precej drugačno sliko glede te poteze, tako da se smer razlike skoraj obrne. Takšne oscilacije seveda močno zmanjšujejo zanesljivost kakršnegakoli kategoričnega zaključka.

Preostale razlike so bolj vprašljive in manj zanesljive. Slovenski vzorci pri obeh spolih izkazujejo višjo stopnjo pripravljenosti nudenja pomoči. To je morda res znak dejansko večje solidarnosti in altruistične naravnosti naše kulture. Morda pa so k tem razlikam prispevali "profesionalno" selegirani odgovori slovenskih respondentov, kjer gre izključno za študente psihologije. Podobna dilema velja tudi za lastnost zanimanja za psihično življenje oziroma za doživljanje: to je lahko znak večje stopnje psihološkega čuta v naši kulturi nasploh, lahko je znak selekcioniranosti naših vzorcev in lahko je celo oboje prisotno. Podobni pomisleki se vzbujajo tudi pri potezi storilnosti, kjer so rezultati tudi dokaj variabilni in nekonistentni.

Zanimivo je tudi, da nastopajo razlike med spoloma pri ameriški populaciji bolj pogosto in močneje kot pri naših vzorcih. Pri Američanih se pojavljajo prepričljive razlike med spoloma, kar pri dvanajstih od petnajst potez, pri slovenskih vzorcih pa so razlike med spoloma enako izrazite le pri osmih potezah. Pri tem pa je treba upoštevati dejstvo, da sta ameriška vzorca mnogo večja. Najbolj presenetljivo je dejstvo, da se pri slovenskih vzorcih ne pojavlja bistvena razlika med spoloma glede agresivnosti. Skoraj dvomim, da je to splošna značilnost slovenske populacije (na drugih psiholoških preskusih so tudi pri nas moški prepričljivo agresivnejši od žensk). Morda je dovoljena domneva, da so kandidatkinje za psihološki poklic glede agresivnosti manj inhibirane kot njihove rojakinje v povprečju. Vsekakor so agresivnejše od povprečnih ameriških študentk in so enako, če ne celo bolj agresivne kot njihovi moški kolegi. Vendar je treba takoj povedati, da Edwardsova lestvica ne meri striktno negativne agresivnosti, temveč dokaj širok razpon obnašanja, ki zajema napadanje nasprotnih stališč, pripravljenost grajati druge - tudi javno, norčevati se iz drugih, maščevati se za žalitve, razjeziti se, kriviti druge, brati poročila o nasilju ipd.

Zanimivo je tudi dejstvo, da so glede poteze samopotrjevanja Američani obeh spolov med seboj izenačeni, medtem ko so naši študenti bistveno bolj samopotrjevalni kot študentke. Pri Edwardsu je samopotrjevanje namreč bolj poteza, ki pomeni pritegovanje pozornosti in težnjo, narediti vtis na druge, kot pa druge načine samouveljavljanja (ti so prisotni bolj pri potezi dominantnosti).

Če skušamo strniti razlike na vprašalniku EPPS, tedaj na kratko ugotovimo tole: ameriški študenti in študentke pomembno presegajo naše v motivih popustljivosti, redoljubnosti, dominantnosti in heteroseksualnosti. Samo študenti iz ZDA so od naših višje še glede vztrajnosti, medtem ko so njihove študentke pomembno višje tudi v potezi samopotrjevanja. Na drugi strani so slovenski študenti in študentke bistveno više pri potezah oziroma motivih neodvisnosti in iskanja pomoči, pa tudi zanimanja za psihično doživljanje, ker je po vsej verjetnosti vsaj delno tudi artefakt vzorca (študenti psihologije!). Naši študentje prekašajo Američane tudi v potezi dajanja pomoči, študentke pa v potezi agresivnosti.

SOCIALNA STALIŠČA IN POTEZE

Zanimivi podatki izhajajo iz norm "Testa socialnih stališč" (TSS) za mladino. Preskus zajema osem socialnih orientacij (dimenzij, potez), dodatno pa še dimenzije socialne zaželenosti, socialne zrelosti in sociabilnosti. Primerljivi podatki so za osnovne socialne poteze, in sicer za vzorce zadnjega letnika osnovne šole (glej tabelo 4).

Ti podatki kažejo, da se pojavljajo med slovensko in nemško mladino bistvene razlike skoraj pri vseh zajetih dimenzijah. Pri kompozitnih lestvicah socialne zaželenosti, socialne zrelosti in sociabilnosti se pojavljajo prve razlike. Pri Slovencih najdemo nekaj manj težnje po socialnem odobravanju (ta je večja v manjših krajih kot v večjih), vendar pa tudi bistveno manj socialne zrelosti in sociabilnosti (ta v kontekstu TSS ne pomeni težnje po družabnosti, temveč predvsem socialno konstruktivnost in produktivnost). Morda bi lahko rekli, da sta pri slovenski mladini mladostniška upornost in negativizem celo močnejša (odpor proti avtoriteti, kar se kaže v nižjem skoru težnje po odobravanju); socialna stališča pri naših vzorcih pa kažejo na manjšo mero socialne samostojnosti, zrelosti in konstruktivnosti. Morda ni povsem zgrešena misel, da je pri nemških vzorcih prisotnih več avtonomnosti, lastne presoje in lastnih norm; pri slovenski mladini sta sicer morda bolj izrazita težnja po neodvisnosti in odpor do konformizma, vendar nista uravnotežena z lastnimi odločitvami in normami. Morda bi kazalo to povezati z družbeno situacijo in z velikim vrednostnim kaosom, ki se pojavlja v naših razmerah, s konfliktnimi razmerami v šolstvu itd.

Tabela 4: Primerjava slovenskih in nemških vzorcev glede socialnih stališč.

Stališčne poteze	Slovenci		Nemci	
	(n=509; oba spola, starost 15 let)		ženske (n=130; 15 let)	moški (n=144; 15 let)
socialna zaželenost	8.64-9.52*		9.94	9.40
socialna zrelost	9.66-10.15		12.31	12.53
sociabilnost	9.68-9.75		12.15	12.11
intersocialnost	10.12	<	11.12	10.88
ekstrasocialnost	9.67		9.27	9.18
konsocialnost	9.79	<	11.61	11.94
pseudosocialnost	10.07	>	7.98	7.82
diasocialnost	9.98	<	10.54	10.84
episocialnost	9.69	<	10.18	10.78
anasocialnost	9.65	<	11.05	11.67
katasocialnost	9.53	(>)	9.20	9.41

*prvi rezultat je dobljen za učence iz manjših, drugi pa za učence iz večjih krajev

Glede posameznih komponent je podoba razlik tudi zanimiva. Slovenci so (če gremo po vrsti) manj intersocialni, so torej manj socialno elastični, manj pripravljeni upoštevati argumente in situacijo drugega (brez aluzij na aktualne politične dogodke!). Dalje so Slovenci bolj ekstrasocialni, torej bolj individualistični, manj pripravljeni angažirati se v skupnih prizadevanjih, z manjšim občutkom odgovornosti do skupine (manjša "mi - zavest"); manjša ekstrasocialnost (pri nemški mladini) kaže na večjo socialno aktivnost, pripravljenost za navdušenje in prevzemanje iniciative - pregovorni nemški skupinski ali kar čredni entuziazem torej še ni izumrl! Slovenci so bistveno manj konsocialni, kar pomeni, da so manj integrirani v skupino, manj iščejo varnosti v grupi, manj solidarni in prostovoljno kooperativni; po drugi strani so bolj pod vplivom lastnih,

osebnih interesov in potreb, ne iščejo povezovanja, bolj "samozadostni". Posebno zanimiva je razlika glede na potezo psevdosocialnosti: ta kaže na veliko večjo mero "nelojalnosti v okviru legalitete" pri slovenski mladini, na pripravljenost, s primernim opravičilom delovati tudi na škodo drugega ali skupine, na uprizarjanje lažne solidarnosti ali pa na pokrivanje sebičnih interesov s formalno avtoriteto in z moralnimi principi (ali se tu skriva znana slovenska "fovšija"?); kakorkoli že, videti je, da so naši mladinci bistveno bolj individualistično in manj skupinsko orientirani. S tem se skladajo tudi druge razlike. Slovenci so nekoliko manj diasocialni (bolj negotovi, manj socialno vitalni, rizični, samozavestni; bolj občutljivi do posledic ravnanja, bolj uslužni). So tudi nekoliko manj episocialni - manj statusno in položajno zahtevni v skupini, medtem ko so nemški mladinci bolj socialno ambiciozni, konkurenčni, se pripravljene kosati, posekati partnerja, bolj skušajo uveljavljati socialno premoč in presuš. To utegne biti vendarle tudi posledica razlik v ideološki in mentalitetni naravnosti Nemcev (hierarhičnost, rivaliziranje) in Slovencev (egalitarnost). Znatna pa je spet razlika v naslednji potezi, v anasocialnosti; Slovenci so manj anasocialni, so manj kritični do avtoritet in solidarni s skupino proti avtoriteti; raje reagirajo kot zastopniki avtoritete v skupini (tipičen primer te naravnosti bi bil, če bi npr. "šimfali" čez oblast, ne da bi hkrati z drugimi potegnili proti njej), dajejo prednost redu in disciplini kot takšni (ne glede na skupinsko produktivnost in angažiranje). Rahlo so slovenski mladinci bolj katasocialni, pripravljeni pokazati podcenjevanje in omalovaževanje drugih v skupini; pripravljeni raje kritizirati tovariša kot opravičevati ga (drugi del notorične slovenske "fovšije").

Ta primerjava socialnih lastnosti ne "izpade" najbolj pozitivno za slovenske vzorce. Toda pred prenašanjem zaključki je treba ponovno opozoriti na še precej majavo vrednost tovrstnih primerjav, kajti razlike med skupinami lahko nastajajo tudi zaradi mnogih drugih faktorjev, ki z merjeno dimenzijo nimajo zveze - razlike v prevodu, v faktorski strukturi postavk itd., itd. Vendar pa dobljena slika najbrž ni povsem varljiva - dejstvo, da smo Slovenci dokaj individualistični, šibko skupinsko orientirani in integrirani, se sklada tudi z drugimi podatki! To pa je vendarle lastnost, ki ima tudi pozitivne strani; morda smo Slovenci bolj zavarovani pred nevarnostjo, da bi nekritično sledili samozvanim vodjem ali izgubljali svoj profil v masi. Morda je tudi ta lastnost pripomogla k nacionalni odpornosti v preteklosti (ali pa bo bolj držalo, da se je selektivno ojačevala, ker so pač ostajali tisti pripadniki naroda, ki so se pritiskom izgubljanja identitete bolje upirali). Vendar pa se lahko vprašamo, če za uveljavljanje v sedanjih časih ne bi bilo dobro, da bi spodbujali nekaj "neslovenskih" potez, npr. močnejši in pristnejši občutek skupinske odgovornosti ter angažiranja v skupnih prizadevanjih.

LITERATURA

- Barrett, P. & Eysenck, S.B.G., The assessment of personality factors across 25 countries, *J. Pers. Ind. Diff.*, 1984, J. 5, str. 615-632.
- Bašković-Milinković, A., Bele-Potočnik, Ž., Hruševar, B. in Rojše, J., PIE. Profil indeks emocij, Ljubljana, Zavod SR Slovenije za produktivnost dela, 1979.
- Bele-Potočnik, Ž., Hadžiselimović, Dž. in Tušak, M., Test socialnih stališč - TSS, priročnik, Ljubljana, Zavod SR Slovenije za produktivnost dela, 1978.
- Bele-Potočnik, Ž., Hruševar, B. in Tušak, M., FPI (Freiburški osebnostni vprašalnik), priročnik. Ljubljana, Zavod SR Slovenije za produktivnost dela, 1981.

- Lamovec, T., Eksperimentalni priročnik iz psihologije motivacije, emocij, osebnosti in učenja, Ljubljana, Filozofska fakulteta, 1980.
- Lamovec, T., Priročnik za psihologijo motivacije in emocij, Ljubljana, Filozofska fakulteta, 1988.
- Lojzk, L., EPQ, Eysenkov osebnostni vprašalnik, priročnik, Ljubljana, Zavod SR Slovenije za produktivnost dela, 1979.
- Pogačnik, V., 16 PF - priročnik, Kranj, 1983.
- Šipka, P., Ličnost Jugoslovena opisana rezultati na TPQ: jedna metaanaliza, referat na 9. kongresu psihologa Jugoslavije, Vrnjačka Banja, 1988.

Nekaj besed o 17. plenumu CK SKJ, o ustavnih spremembah in pluralizmu

VOJAN RUS

Objavljam skoraj dobesedne prispevke v razpravah v letu 1988 na Komisiji za idejno in teoretsko delo CK ZKJ v predhodnih pripravah 17. seje CK ZKJ, v zvezni konferenci SZDLJ v pripravah sprememb zvezne ustave in na Predsedstvu Republiške konference SZDL Slovenije glede političnega pluralizma (edino zadnja razprava je razširjena), ker vse te razprave poskušajo zajeti del sedanje družbene stvarnosti Jugoslavije in Slovenije.

Ti prispevki so lahko zanimivi kot drobci zadnjih družbenih dogajanj v Jugoslaviji, lahko pa tudi s svojo *implicitno filozofsko in znanstveno metodologijo*.

V svojem štiridesetletnem filozofskem in znanstvenem delu sem namreč od začetka zavestno apliciral znanstveno konkretno-dialektično metodologijo, ki koherentno povezuje filozofijo in posebne znanosti, kot so ekonomija, sociologija, politologija in teorija mednarodnih odnosov (z vseh teh področij sem napisal okrog trideset knjig).

Konkretno-dialektična metodologija se seveda boji bolj kot smrtnega greha fraz o "dialektičnih nasprotjih" in poskusov, da se izkustveno-zgodovinska dejstva popačijo, da bi jih lahko stlačili v take fraze.

Konkretno-dialektična metodologija najprej analitično preuči konkretno-bistveno vsebino posameznih pojavov, delov, strani in področij človeka in šele potem stremi k sintezi različnosti.

Po tej poti (metodi) sem preučil (sledí tega dela so v objavljenih delih) v zadnjih štiridesetih letih posamezne komponente sodobnega človeka od dela, osebe, družbe, morale, umetnosti, vrednot in mišljenja, do komponent sodobnega gospodarstva, politike, socialnih in mednarodnih odnosov.

To konkretno-dialektično filozofsko in znanstveno metodo, ki povezuje hipotezo, indukcijo, analizo, generalizacijo, abstrahiranje in sintezo, sem stalno uporabljal od filozofskih del do dnevno-političnega delovanja.

Z njo sem bil le eden od mislečih jugoslovanskih dialektikov. Rezultati te naše skupne metode pa so med drugim vidni tudi v Programu SKJ, v Dolgoročnem programu stabilizacije in tudi na 17. seji CK ZKJ ter v novih amandmajih zvezne ustave. In če skromno dodam: tudi v drobcih, ki jih objavljam v nadaljnjem.

Nepristranski opazovalec pa bo lahko primerjal rezultate konkretno-dialektične metode s tistimi metodami, ki se vsaj meni zde malce ožje, ki pa se tudi tri desetletja svobodno in ugodno soočajo z jugoslovansko in slovensko družbeno problematiko: novokantovstvo, eksistencializem, fenomenologija, lacanovstvo itd., (ki jim vsem želim, da se še naprej dobro počutijo, nam dialektikom pa enake družbene pogoje).

A. Uvodne pripombe

1. Samoupravni politični pluralizem je glede na slovenske in jugoslovanske razmere in cilje - prehod na višjo gospodarsko in kulturno raven - veliko plodnejši in racionalnejši ter veliko bolj v skladu z našimi zgodovinskimi posebnostmi (Osvobodilna fronta), kot strankarski pluralizem.

Dosedanji samoupravni politični pluralizem pospešuje oblikovanje in izražanje ter povezovanje tistih različnih avtentičnih človeških interesov in stremljenj, ki neposredno spodbujajo višjo družbeno produkcijo in menjavo materialnih in duhovnih vrednot.

To je delno izražal tudi politični strankarski pluralizem v razvitih deželah (npr. oblikovanje delavskih strank in sindikatov).

Nasprotno temu pa težnje k strankarskem pluralizmu v Sloveniji in Jugoslaviji po letu 1945 izražajo samo težnje posameznih skupinic (npr. kakšnih publicistov) po goli oblasti in denarju, brez kakršnekoli zveze z avtentičnimi človeškimi interesi.

Spopadi, ki jih je strankarski pluralizem (njegovi elementi) vnašal že 30 let v slovenski prostor, niso dali niti enega plodnega rezultata, ampak so samo izčrpajoče razmetavali nacionalne energije.

2. Povsem je zgrešena ocena, da je OF bila koalicija političnih strank in da naj bi bila SZDL koalicija strank, oziroma sploh koalicija.

Nikjer v Evropi ni prišlo v XX. stoletju do tako vsesplošnega in radikalnega odklanjanja meščanskega strankarskega načela, kot v vseh temeljnih skupinah OF (ne samo od komunistov, ampak odločno tudi od sokolov in kulturnih delavcev, krščanski socialisti pa tudi niso bili stranka). To odločno odklanjanje meščanskega strankarstva je bilo v vsej napredni Sloveniji leta 1941 izvirno in spontano, ker so nebojgljene stranke slovenskega nezrelega meščanstva skoraj povsem odpovedale v soočanju z usodnimi vprašanji slovenskega naroda. (Leta 1918, zlasti pa v letih 1935-1945.)

3. Nikakor ne moremo sprejeti teze, da naj bo SZDL koalicija, ker s tem nedvomno odpiramo vrata v naših pogojih povsem neplodnemu strankarskemu pluralizmu in ker bi mu s tem dali najširšo možno legaliteto in bi mu samo preskrbeli širok udoben prostor znotraj SZDL, ki bi se pojavljala samo kot tehnični in finančni servis za razne stranke, zgubila bi pa vso svojo akcijsko enotnost in s tem prenehala obstojati kot samostojna politična organizacija.

Koalicija namreč pomeni vedno zvezo strank, ki so se povezale samo ob eni ali nekaj aktualnih zadevah, ohranile pa so povsem samostojne politične programe in lastno strankarsko organizacijo in ki lahko koalicijo poljubno prekinejo.

4. Najustreznejše je, da SZDL še naprej ostane zveza in ne koalicija ter da SZDL še bolj poglobi tisti samoupravni politični pluralizem, ki je posrečeno že zdaj v njenem naslovu (Socialistična zveza in ne koalicija) in da v praksi postane še bolj zveza izrazito avtonomnih in avtentičnih družbeno-interesnih skupin, ki imajo veliko avtonomijo glede različnih področij dela, veliko avtonomijo glede vsakdanjega dela, glede notranje organizacije in lastnih vodstev, ki pa so trajno akcijsko povezane glede osnovnih družbenih ciljev in splošne smeri delovanja (zato tvorijo zvezo avtonomnih skupin in organizacij).

Tako široko praktično avtonomijo je v okvirju Socialistične zveze že uresničilo precejšnje število organizacij in to brez vsakih težav, kar je dokaz življenjskosti takega pluralizma, druge organizacije pa naj jo še močno poglobijo (npr. sindikati).

Organiziranje avtentičnih družbeno-interesnih skupin na avtonomen način pa nujno pospešujejo plodno produkcijo duhovnih in materialnih vrednot, saj avtentične interesne skupine izražajo različne, vendar komplementarne strani človekovega bistva:

a./ Določene organizacije v Socialistični zvezi izražajo temeljno družbeno delitev dela (sindikati, kmečka organizacija, gospodarska zbornica, strokovna in stanovska društva: ekonomisti, društva inženjerjev in tehnikov) ali

b./ kulturno zgodovinske različnosti (organizacije Socialistične zveze različnih jugoslovanskih narodov in narodnosti, društvo književnikov, duhovniško društvo itd.) ali

c./ naravno-kulturne različnosti (zveza mladine, ženske organizacije)

d./ posebne družbene dejavnosti (ekologija, množična kultura, telesna vzgoja in sl).

Že na prvi pogled je očito, da družbeno-interesne skupine pod 1-4 izražajo resnične človeške interese in da se s tem ostro razlikujejo od politikantsko-strankarskih skupin, ki se borijo samo za svoj goli vpliv in za oblast in ne za kakšne avtentične interese.

5. Objektivna merila, kakšna naj bo vsebina, oblike in načini delovanja učinkovitega političnega pluralizma, so najbolj utemeljena v posebnem družbenem stanju, v posebnih realnih možnostih družbenega razvoja in v zgodovinskih posebnostih posameznih dežel.

Naša Socialistična zveza in avtonomni subjekti, ki jih združuje, imajo danes precej skupnih družbenih pogojev z množičnimi političnimi organizacijami v številnih sodobnih deželah. Prva podobnost je v tem, da v večini sodobnih razvitih in nerazvitih dežel ni skrajnih nasilniških režimov niti /vojnega stanja in da bodo verjetno take stabilne, normalne politične razmere v vsem svetu precej trajne (zaradi splošnega umirjenja v svetu, začenši z boljšimi odnosi med obema supersilama).

Zato je koristno pri določanju objektivnih meril našega političnega pluralizma izvršiti primerjavo z normalnimi merili, ki jih v svojem političnem delovanju in odnosih z drugimi strankami zastavljajo normalne, povprečne politične množične organizacije, ki uspešno delujejo v normalnih pogojih.

V tem smislu so za Slovenijo, ki je že dosegla spodnjo mejo gospodarske razvitosti, pa tudi za Jugoslavijo zanimive zlasti množične socialistične, socialdemokratske in komunistične stranke zahodne in severne Evrope, kot so francoska socialistična stranka, nemški in skandinavski socialdemokrati in italijanski komunisti. Za socialistično zvezo Slovenije in Jugoslavije so zanimive tudi množične stranke v nerazvitih deželah, ki so napredne in delujejo v normalnih pogojih kot Kongresna stranka v Indiji ali Institucionalna stranka v Mehiki. Kot politična izkušnja pa so zanimive tudi tiste desnosredinske in konzervativne stranke v Evropi, ki imajo močno različne družbeno-politične cilje od nas, so pa zavzete za strankarsko parlamentarni pluralizem kot so npr. konzervativci v Angliji, krščanski demokrati v Zah. Nemčiji, degolisti v Franciji in drugi.

Čeprav ne moremo ničesar iz drugih dežel prenašati k nam mehanično in slepo, so vendar za nas pomembna povprečna, normalna merila sodobnih, povprečnih, normalnih množičnih strank glede političnega pluralizma, ker bomo s tem v SZDL dobili pomembne argumente v razpravi o političnem pluralizmu, ki jo bomo imeli z Slovensko demokratično zvezo in Socialdemokratsko zvezo.

Jasno je, da danes za nas ne veljajo več političnoorganizacijska merila, ki so ustrezala naprednim strankam in gibanjem pod režimi skrajne diktature npr. bolševikom v carski Rusiji, komunistom v stari Jugoslaviji, delavskim in osvobodilnim gibanjem za časa fašizma in kolonializma.

Ko naša opozicija govori o sodobnih "vzorcih" političnega pluralizma in parlamentarizma v razvitih deželah, je njena velika pomanjkljivost v tem, da sploh ni dojela velikih političnih novosti v vseh razvitih deželah v drugi polovici XX. stoletja.

Med tem ko so bili za I. polovico XX. stoletja za vse te dežele in zlasti za zahodnoevropske značilni ostri notranji politični spopadi (fašizem, težnje k politični revoluciji), je v vsej drugi polovici XX. stoletja v vseh razvitih deželah značilno globoko, široko in trajno politično soglasje, široka politična enotnost, širok in urejen konsenz vseh množičnih političnih organizacij, naprednih in konzervativnih (izjema so samo kakšne majhne obrobne skupine). Ves politično strankarski pluralizem zahodne Evrope ima danes za osnovo zelo globok konsenz, globoko enotnost ne samo v spoštovanju ustavne ureditve (ne gre torej samo za enotnost strank ustavnega loka glede ustave) ampak za veliko več: gre za skupne osnove glede večine najvažnejših notranjepolitičnih, zunanjepolitičnih in socialnih vprašanj kot so: tržna ekonomija, socialna država, parlamentarna demokracija, Evropska gospodarska skupnost, Atlantski pakt. Več strankarski pluralizem zahodne in severne Evrope se odvija skoraj izključno znotraj teh skupnih osnov, ki jih ne spoštujejo samo desne, konservativne in sredinske stranke, ampak tudi socialdemokratske, socialistične in mnoge komunistične stranke (npr. italijanska komunistična stranka in skoraj vse socialdemokratske stranke sprejemajo Atlantski pakt, kar ima lahko za njihove dežele v primeru atomske vojne težke posledice, naša opozicija pa noče sprejeti niti neuvrščenosti, ki takih posledic nima in ki nam še krepi možnosti sodelovanja z zahodnimi in vzhodnimi državami).

To nikakor ne pomeni, da v Zahodni in Severni Evropi ni več razrednih nasprotij, ampak le, da tu ni več takih katastrofičnih in kaotičnih, skrajnih zaostretev kot v prvi polovici 20. stoletja. Tukajšno buržuazijo je srečala neka doza pameti (po katastrofah v dveh svetovnih vojn in po veliki ekonomski krizi) in je zato pripravljena na določeni kompromis z delovnimi ljudmi, pripravljena je, da se del dobička preusmerja za socialne dajatve in razvoj, da se delno pogaja z delavskimi sindikati, da ne goni delavcev v absolutno osiromašitev in pod fašistično militaristični teror; tudi v teh pogojih pa je možna visoka stopnja eksploatacije. Konsenz na zapadu mogoča torej minimum sožitja.

Naša opozicija ne vidi ali pa noče videti, da je uspešen gospodarski razvoj in socialni mir v zahodno evropskih in severno-evropskih državah zagotovljen prav z omenjenim, širokom nacionalnim konsenzom, ki ga v naših razmerah seveda uteleša izrazito pluralistična Socialistična zveza. Tak širok konsenz kot temelj našega pluralizma je v naših težkih kriznih pogojih še bolj pomemben za čim bolj racionalen preboj na višjo gospodarsko in kulturno raven. Neustavni in nekonsenzualni pluralizem, ki pa ga predlaga naša opozicija, bi silovito razbil naše moči in zavrl naš gospodarski, socialni in kulturni razvoj zaradi neracionalnega razmetavanja družbenih moči.

Naša opozicija se od vseh normalnih političnih strank v razvitih deželah in zlasti v zahodni in severni Evropi razlikujejo po tem, da iz svojega strankarsko-političnega pluralizma izključuje tiste skupne osnove Slovenije in Jugoslavije, ki so nastale povsem naravno in ki so v naših pogojih nezamenljive:

samoupravna socialistična demokracija, delo kot glavno merilo položaja človeka, federacija s konsenzom, neuvrščenost.

Za razliko od vseh normalnih, socialističnih in konservativnih strank, ki vse spoštujejo njihove posebne skupne osnove, hoče naša opozicija s svojim strankarskim pluralizmom odstraniti skupne temelje Slovenije (in seveda tudi Jugoslavije).

Za razliko od vseh političnih strank razvitih dežel, ki čuvajo temelje svoje akcijsko-politične enotnosti, hoče naša politična opozicija sedeti na dveh stolih: in na stolu socialistične zveze in na stolu izvenustavne in izvenkonsenzualne opozicije.

Kaj takega ne more niti pomisliti nihče v zahodni in severni Evropi. Nobena normalna povprečna stranka se ne strinja, da bi bila kak posameznik ali skupina obenem aktivni član v tej stranki in v drugi, opozicijski stranki, če tudi obe stranki pripadata skupnemu ustavnemu in konsenzualnemu loku, saj bi tako nastal v vsaki stranki akcijski razkroj, popolna nemoč. Takega dvojnega članstva ne bodo dovolili niti socialisti in degolisti v Franciji, niti social-demokrati in krščanski demokrati v Zah. Nemčiji, niti konzervativci in laburisti v Angliji.

Tako dvojno članstvo, tako sedenje na dveh stolih so si v vsej Evropi lahko dovolili samo nekateri posamezniki in skupinice v Sloveniji. Sedaj ga skušajo še formalno uveljaviti v svojih odnosih s socialistično zvezo.

B. Slovenska demokratična zveza

Eno pot k strateškemu cilju Slovenske demokratične zveze je njen glavni vodja povsem jasno opredelil (njegov članek v Delu, 10.12.88, str. 32):

"Zdaj pride trenutek za veliko koalicijo: združijo se vse politične skupine (zaenkrat ne bomo rekli stranke), ki branijo liberalni socializem. Slovenski problem (da ne rečem jugoslovanski) je v tem, da liberalnega (pluralističnega...) socializma ne brani samo ZK, ampak da mu ZK v veliki meri celo nasprotuje, med tem ko ga podpirajo tk.i. alternativne sile. Tako pridemo do tega, da postane večji del ZK protisistemska stranka, med tem ko je večina prodemokratske (opozicije) zunaj ZK. Iz tega sledi, da bi moralo priti do diferenciacije v ZK in do političnega konstituiranja opozicije - v skupni veliki koaliciji, ki bi branila model liberalnega socializma. V tem primeru bi vladala večina, protisistemski elementi pa bi ostali v manjšini. Tega ne govorim čisto na pamet..."

"... Samo partijsko članstvo je v manjšini, še bolj pa v manjšini njegov liberalni del, kar - kot bi rekel Lijphart - zmanjšuje njegov koalicijski potencial. Ko bi imeli polno 'zasedeni' celoten politični prostor, od leve do desne, bi mogla postati jedro koalicije neka sredinska, npr. social-demokratska skupina, ki bi pritegnila v koalicijo liberalno ZK in denimo krščanske socialiste pa še mirovnike - zelene itd. Ob tem pa je treba omeniti neko - seveda hipotetično - možnost, da bi Slovenija izkopala iz krize in da velika koalicija čez čas ne bi bila več potrebna. V tem primeru bi se lahko zgodilo, da bi 'socialni demokrati' hoteli postaviti vlado sami ali v 'minimalni' koaliciji s 'krščanskimi demokrati', kar bi liberalno ZK prestavilo v opozicijo in jo že spet družilo z boljševiki" (podčrtal V.R.).

Glavni cilj Slovenske demokratične zveze je torej uresničiti koalicijo skupin in strank ("zaenkrat ne bomo rekli stranke"), ki bodo odstranile Zvezo komunistov Slovenije, s tem da bodo dosegle odstranitev iz političnega življenja večine članstva ZK, v bodočem vladajočem sistemu pa bi lahko ostal le mali del sedanje ZK. Ta "sistem" pa nikakor ne bi bil socialističen, ker je ta skupina v Gradivu za slovensko ustavo in v programu SDZ izpustila vse socialistično.

Središčna organizacija koalicije, ki bi po vodji odstranila sedanjo ZK, bi bila nova socialdemokratska stranka.

Vodja slovenskih novih "demokratov" namenja torej novim "socialdemokratom" (tega ne moremo pripisati samim "socialdemokratom", ker se o tem še niso izjasnili) vlogo tipične desne sredine, kar pa je v ostrem protislovju z vso evropsko socialdemokracijo kot levico. Vodja namreč namenja (točneje želi, ker gre po njem za "fantazije", ki pa, kot je znano, vedno izražajo želje), da bi naši novi "socialdemokrati", odigrali povsem isto vlogo kot meščanski liberalci v Zahodni Nemčiji. Le-ti so bili dolgo z socialdemokrati kot levico v levosredinski vladajoči koaliciji, ki pa so jo liberalci razdrli in z desnimi krščanskimi demokrati oblikovali desnosredinsko koalicijo. Enako kot ti liberalci naj bi po "demokratskih" željah naši novi "socialdemokrati" bili najprej sredina "velike koalicije", po njenem razpadu pa naj bi postali zavezniki "krščanskih demokratov"; končali naj bi torej v desno sredinski, meščanski koaliciji. Našim "socialdemokratom" drugi namenjajo ali želijo veliko bolj desno vlogo kot jo imajo evropski socialdemokrati (ti so vsi levi) in kot jo želi slovenska javnost (le-ta se je v zadnjih anketah pokazala še dosti bolj leva kot že tako leva Italija ali Španija ali Francija, saj je pri nas za celotno levico "glasovalo" okrog 64 % in za vso meščansko desnico okrog 31 % odstotkov!!).

To bi bila po vodji ena, vendar manj realna možnost. Drugo, bolj realno možnost in pot pa vodja vidi v tem, da "liberalna ZK" postane glavna sila formiranja "velike koalicije". Kot smo videli, bi vodja priznal liberalni ZK tako vlogo samo, če bi kot manjšina odstranila večino dosedanje ZK, skratka, če bi dejansko likvidirala sedanjo ZK, s tem pa kot mala skupinica postala ujetnica "velike koalicije".

Skratka, po načrtih vodje naj bi prihod koalicije skupin Slovenske demokratične zveze v SZDL v obeh primerih pomenil odstranitev sedanje ZK.

Ni niti ene povprečne, normalne in uspešne zahodnoevropske stranke, ki ne bi takih "ponudb" smatrala za smešne ali žaljive.

Da je stališče glavnih pobornikov Slovenske demokratične zveze nekonsezualno in neustavno, priča tudi Gradivo za slovensko ustavo, v katerem so zapuščeni vsi temelji ustave.

Da gre pri Slovenski demokratični zvezi za nekonsezualna in neustavna stališča (tako se ne bi mogla pogajati nobena normalna zahodnoevropska stranka), pričajo tudi stališča v nedavni Programski izjavi Slovenske demokratične zveze: "Glavni cilj SDZ je gibanje za vzpostavitev parlamentarne demokracije, zato bo svoje delovanje posvetila temu cilju: vzpostavitev parlamentarne demokracije. Pri tem delovanju bo sodelovala z drugimi demokratičnimi silami."

Ta določba Programa SDZ je neustavna in nekonsezualna v naših pogojih, ker je po določenih Ustave SFRJ za našo ureditev značilna socialistična samoupravna demokracija (npr. 1. člen in 10. člen Ustave SFRJ).

Parlamentarna demokracija je bila v 18. in 19. stoletju velik zgodovinski napredek v primerjavi s fevdalno in absolutistično politično ureditvijo. Poudarjati samo parlamentarno demokracijo pa je v drugi polovici 20. stoletja velik korak nazaj v 18. in 19. stoletje, ker so skoraj v vseh razvitih deželah tudi močni elementi socialistične demokracije (socialna država, delavske stranke in sindikati). Naša ustava pa poskuša povzeti tudi vse pozitivne sestavine parlamentarizma.

"SDZ bo v politični konkurenci predlagala in podpirala svoje kandidate." To stališče Programa SDZ o čisto "svojih" kandidatih SDZ dokazuje, da le-ta ne spoštuje ustavno

določene vloge SZDL glede volitev (VIII. del Temeljnih načel Ustave SFRJ), saj se po ustavi politična in akcijska enotnost SZDL uresničuje izrecno tudi v volitvah. Zato ne SDZ ne druge organizacije v SZDL ne morejo imeti čisto svojih kandidatov, saj bi ločeno postavljanje lastnih kandidatov na vseh ravneh pomenilo, da je SDZ samostojna stranka, ki ni niti v koaliciji s Soc. zvezo.

Seveda se bo v bodoče SZDL držala principa "več kandidatov za eno mesto" in bodo seveda vsi člani Soc. zveze lahko sodelovali pri določanju teh več kandidatov, ki pa bodo vedno skupni kandidati Soc.zveze.

"Zato zavrača 'kulturno revolucijo', ki je iz človeka naredila 'neposrednega proizvajalca v združenem delu'."

To stališče iz Programske izjave SDZ je neustavno in nekonsenzualno in zastarelo, saj je zgodovina že zdavnaj v najrazvitejših državah naredila večino ljudi za "neposredne proizvajalce v združenem delu" in naša ustava samo izraža to dejstvo združevanja množic v sodobnih gospodarskih oblikah. Ni treba naštevati številnih še veljavnih členov ustave, v katerih se govori o združenem delu.

Voditelj SDZ so v drugi izjavi, skupaj z beograjskimi istomišljeniki, celo trdili, da je glavna slabost dosedanje ustave nekakšen "privilegirani status delavcev". To je sociološki in pravni nonsens. V kolikor se in če bi se uresničevala ustavna določila o samoupravljanju, bi delavci postali namesto sedanjih mezdnih objektov samo enakopravni člani družbe in nič več.

Težnja po ukinitvi ustavnih določil o "neposrednem proizvajalcu" v Programu SDZ dokazuje, da je "parlamentarna demokracija" po tem programu lahko oropana celo tistih pridobitev, ki so si jih delavci v drugi polovici 20. stoletja izborili celo v kapitalističnih državah, in da bi ta demokracija bila brez protiuteži razredni (kapitalistični in birokratski) vladavini.

C. Člani SDZ in Socialdemokratska zveza

Po javnih obvestilih naj bi v SDZ sodelovali Društvo slovenskih pistoljev, Slovenska matica, Društvo 2000, Kmečka zveza, obe študentski organizaciji in Socialdemokratska zveza.

Preden se te skupine na ustavnih temeljih priključijo Soc.zvezi, lahko dogovori in pogajanja tečejo dalj časa. Razgovorov ni treba dokončno prekiniti, četudi ne bo doseženo soglasje. Vendar bo Soc. zveza javnost precizno informirala, o katerih ustavnih osnovah je s posamično skupino sporazum že dosežen in kje še ne (seveda pa sedaj in v bodoče posamezni, individualni člani skupin ostanejo individualni člani SZDL in je vsako individualno članstvo tudi bistven del pluralizma).

Še posebej je treba priporočiti, da, ne glede na določene temeljne nesporazume, vsi člani omenjenih skupin uživajo vse formalne in vsebinske pravice, ki jih imajo vsi drugi občani.

Posebej je treba poudariti bistveno razliko med mnenjskim in političnim pluralizmom. Medtem ko SZDL pospešuje in goji nestranski, samoupravni politični pluralizem na osnovi ustave, se lahko svobodno izražajo tudi številna neustavna in nekonsenzualna mnenja in stališča (razen tisto, kar je izrecno z zakonom prepovedano).

Glede Socialdemokratske zveze je treba omeniti naslednje.

Pozitivno je, da predstavniki te skupine poudarjajo, kako nameravajo delati na osnovi veljavne ustave SFRJ in SR Slovenije. Zato bi svoj program Socialdemokratska zveza lahko utemeljila na ustavi in dala javno izjavo o tem.

Vsekakor pa bi bilo v nemogočem protislovju, če bi "socialdemokrati" na eni strani trdili, da delajo na temelju ustave in in obenem sprejemali Program Slovenske demokratične zveze in njeno usmeritev, ki je izrazito neustavna in nekonsenzualna in še obenem nasprotna interesom neposrednih proizvajalcev.

Sprejem omenjenega protislovja bi pomenil uvajanje takega zmedenega anarhičnega strankarsko političnega pluralizma, ki bi razkrojil SZDL in ZK in kakršnega ni nikjer v svetu.

Iz prej omenjenih razlogov ni niti pri "socialdemokrati" (niti pri katerikoli skupini) utemeljena zahteva, da postavljajo čisto "svoje" delegate in čisto "svoje" kandidate na volitvah, kot to napovedujejo predstavniki "socialdemokratov". Ta napoved "socialdemokratov" in SDZ bi pomenila lastne politične stranke in je v nasprotju z izrecno ustavno nalogo SZDL glede volitev in ne bi bila niti na ravni koalicije SZDL.

Verjetno pa sploh ne bomo krivični, če glede na dosedanje izjave SDZ in Socialdemokratske zveze predpostavljamo, da njihova aktivnost še ni dovolj utemeljena na studioznem proučevanju zgodovinskih izkušenj slovenske in svetovne socialdemokracije.

Zato bi bilo zelo plodno za našo politično kulturo, če se "socialdemokrati" za začetek imenujejo "Društvo (klub) za preučevanje sodobne socialdemokracije", saj je socialdemokracija po smrti Lenina zares dosegla pomembne rezultate in izkušnje glede socialne države, glede nacionalnega konsenza, glede države blagostanja in glede politika polne zaposlenosti. S takim preučevanjem bi naši novi "socialdemokrati" bolj prispevali k naši politični kulturi kot samo s postavljanjem "svojih" kandidatov.

Treba pa tudi poudariti, da je tisto mesto napredne množične stranke v normalnih pogojih, ki ga pogosto v Zahodni in Severni Evropi zavzema socialdemokracija, pri nas na povsem priroden način zavzela OF in njena naslednica SZDL. Zaradi obsega svojih lastnih moči in ne zaradi kakšnih nasilnih posegov od zunaj je imela slovenska demokracija pred letom 1941 zelo skromen obseg (čeprav je v primerjavi s KP med vojnami imela idealne pogoje) in tudi ta del zgodovinske socialdemokracije se je (na čelu s Francetom Svetkom) takoj vključil v OF. Zato sta OF in SZDL že od začetka vsebinski in formalni naslednici vsega pozitivnega v zgodovini slovenske socialdemokracije, zlasti pa njenega večinskega levega krila, ki je takoj po letu 1918 po lastni svobodni odločitvi prešlo v množično KP in ki je dosledno nadaljevalo in uresničevalo Cankarjevo smer.

Zato se v Sloveniji ali Jugoslaviji nekdo kot član SZDL lahko imenuje socialdemokrat. Ni pa nobene zgodovinske in družbene osnove, da se pod tem imenom oblikuje strankarska opozicija, ki bi izvršila demontažo OF, SZDL in ZK.

Obe krili slovenske zgodovinske socialdemokracije sta povsem svobodno stopili v OF in obe sta korektno sodelovali vse do danes v Ljudski fronti in v Socialistični zvezi. Zato bi bil poskus kakšnega novega "demokratskega" vodje, da z "novo socialdemokracijo" razžene te organske povezave, poskus zgodovinskega izpaha, ekscesa.

Nekateri se danes tako pogovarjajo o socialdemokraciji in o njenih odnosih s komunisti, kot da so zaspali pred petdesetimi leti in se sedaj naenkrat zbudili v starem

svetu. To je del provincijskega dremeža, v katerega vse bolj zapada del slovenskih publicistov v zadnjih desetih letih, in to prav tistih publicistov, ki mislijo, da so najbolj "moderni."

Pred sedemdesetimi leti je Lenin upravičeno ribal socialdemokracijo, ker je katastrofalno odpovedala v prvi svetovni vojni. Od takrat so se stvari temeljito spremenile. Socialdemokrati in komunisti smo postali že dvajset let po tem (leta 1933) zavezniki v odločilnem boju proti Hitlerju. Že tri leta po koncu druge vojne pa je ena komunistična stranka - jugoslovanska - postala splošno priznani predvodnik vsega boja proti stalinizmu in za "tretjo" pot humanega socializma, ki ni niti kapitalizem niti stalinizem. Zahodni socialdemokrati so nam tako vlogo nesebično priznavali in najplemenitejši med njimi, kot Brandt in Pertini, so zaradi vsega tega iskreno spoštovali Tita. Prepričan sem, da tudi danes noben normalen socialdemokrat v zahodni Evropi ne želi razrušiti Zveze komunistov Jugoslavije, ker vedo, da predstavlja še vedno najmočnejši člen civiliziranega življenja v Jugoslaviji, brez katerega bi lahko nastala tu večkratna libanonska brezna, ki bi lahko lomila tudi hrbtenico Evrope.

Tisti, ki pri nas sanjajo nekakšno novo slovensko "socialdemokracijo" kot center koalicije za rušitev zveze komunistov, vsiljujejo besedama "socialdemokracija" in "jugoslovanski, slovenski komunisti" zastarele in zlagane vsebine, ki nimajo nobene zveze z organskim družbenim in političnim razvojem v Jugoslaviji in v Evropi zadnjih petdeset let. Na obzorju sodobne družbe se oblikujejo realni obrisi povsem moderne evropske in svetovne levice, v katero spadajo francoski socialisti, italijanski komunisti, nemški in nordijski socialdemokrati in struji Tenghsiaopinga in Gorbačova. Ob tem ni lažno spomniti, da je bila in da je še lahko pomemben člen tega dogajanja jugoslovanska zveza komunistov, ki je s kritiko stalinizma in iskanjem novih poti dosti pomagala k zbliževanju prej na smrt sprtih delov svetovnega delavskega gibanja (socialdemokratov, socialistov in komunistov).

Poskus voditelja slovenske "demokratske zveze", da bi demontiral Zvezo komunistov Slovenije in Jugoslavije, je objektivno v ostrem nasprotju z nastajanjem moderne evropske in svetovne levice.

II. SLABOSTI ZK IN CENTRALIZEM (PRIPRAVA 17. PLENUMA CK ZKJ)

Navedel bom samo nekaj tez, zato ker menim, da ne moremo govoriti preveč na široko in da se je treba osredotočiti na najvažnejša vprašanja, ki bi jim moral posvetiti Centralni komite posebno pozornost na naslednjih zasedanjih. Med temi vprašanji jih je nekaj, ki se vlečejo že dlje kot šest let. Ponavadi jih samo omenjamo, a nikoli ne pridejo na dnevni red, čeprav so neposredno aktualna in bistvena, tako da zaostajamo ponekod tudi šest let v delu v Centralnem komiteju.

Sedaj nekaj tez, od katerih so nekatere bolj obče, druge konkretnjše. Menim, da ima nevarno zaostrovanje mednarodnih odnosov tri vzroke. Prvi: gospodarska kriza; drugi: zastoj v samoupravljanju in tretji: slabosti v sami Zvezi komunistov. V tem trenutku so največji vzrok nacionalnih nasprotij in težke splošne situacije prav v slabostih Zveze komunistov.

Slabosti Zveze komunistov so dvojne. Prvo, močno padanje teoretskega nivoja: drugo, močno padanje morale v Zvezi komunistov.

Padanje teoretskega nivoja - v vodstvih Zveze komunistov je skoraj povsem izginila elementarna marksistična analiza. Vsi vemo, da ta analiza stanje v narodu, v nacionalnih odnosih razčleni, izhajajoč iz notranjih razrednih in družbenih protislovij, od njihovega vpliva na nacionalna gibanja. S tem stališčem se vsi strinjajo. A najti moramo tiste specifične oblike slojev in razredov, ki so v naši družbi, da bi lahko vzpostavili koherentno zvezo med njimi in nacionalnimi gibanji. Dolgoročni program stabilizacije je še vseboval takšno specifično razredno analizo. Po tem v šestih letih noben plenum CK ZKJ, noben kongres ni izhajal iz razdelane analize naše specifične razredno-socialne strukture. Zato ne moremo le posplošeno zahtevati take analize, ampak moramo ugotoviti, da smo povsem zatajili, pozabljajoč posebnosti naše socialne strukture. Na primer, v komisiji za idejno delo imamo že šest let sprejeto temo - specifični razredni vzroki naše krize - a že toliko časa nismo uspeli organizirati razprave na to temo.

Predlagam, da 17. plenum predlaga naslednjim plenumom, da čim prej razpravljajo o takšni analizi, brez katere je nemogoča kakršnakoli resna elementarna marksistična politična analiza. Omenil bom samo en element naše razredne strukture, o katerem vedno po malem govorimo, a nikoli resno. To je birokratizem. O tem govorimo le preveč površno. Pogosto se ves birokratizem izvaja samo na republiške birokracije, a s tem se nikakor ne ugotavlja njegova resnična razširjenost, njegova temna mračna sila. Naš birokratizem je ogromna sila, tisoči in tisoči razpršenih birokratskih centrov, od najnižjih organizacij, občin, republik do federacije. Nemoč Zveze komunistov izhaja v veliki meri prav iz tega razpršenega birokratizma. Ta ni stalinističen, vendar blokira vse naše potenciale. Iz fotelje drži roko nad potenciali, a jih ni sposoben aktivirati. Ker je disperzen, atomiziran in sam v sebi nasproten, ne more biti enoten ne navzgor ne navzdol.

Ugotoviti moramo najtesnejšo prepletenost dela Zveze komunistov s takšnim birokratizmom. Obstaja povsem jasna zveza, ki je še nismo ugotovili: upravljalске strukture rojevajo kot svoj del birokratizem; birokratizem in Zveza komunistov pa se prepletata. Zveza komunistov je v veliki meri promocija za del delavcev, ki vstopajo v takšen birokratizem. 60 % naše inteligence je v Zvezi komunistov in skoraj vsi vodilni kadri, ki pa nimajo distance do birokratizma. Tako je on največja zaviralna sila Zveze komunistov. O birokratizmu se govori zelo površno, kar pomeni, da se še ne želi ostro spopasti z njim. Zato predlagam, da se o birokratizmu pogovarjamo drugače kot doslej, ne samo "alibijsko" = "je ponekod".

Menim, da se da največ narediti za lastni narod in za celo Jugoslavijo s kvalitetno borbo proti lastnim birokratizmom. In ta borba ne sme biti samo fraza. Mora biti kvalitetnejši način družbenega, partijskega, političnega vodenja, ki bo s konkretno boljšimi programi nasprotoval in potolkel gnili birokratizem. A to je preveliko delo za naš birokratizem.

O morali: menim, da nismo še nikoli padli tako nizko v površnih obtožbah celih narodov in mnogih voditeljev. Stanje lahko primerjamo s položajem po napadu Informbiroja. Berite zapisnike: Centralni komite je zasedal in odkrito razpravljaj, razprava pa je bila na nivoju tudi v najnevarnejših trenutkih. A današnje razprave, to ne gre. Ta moralni propad lahko neposredno ogrozi nacionalne odnose in Jugoslavijo. Če se površno "prozivaju" mnogi voditelji določenih narodov in če pri tem prihaja do ostrega zaostrovanja, potem je jasno, da obstaja velika nevarnost hitrega razpada ZKJ in

Jugoslavije. Zato bo to tudi najbolj občutljiva točka: ali bomo objektivni, če že "prozivamo", ali to delamo na resen način, po resnih analizah ali pa kar tako, površno in primitivno. Ljudje bodo to takoj opazili. Lahko nekdo naredi napako, za katero bi ilustrativno govoreč dobil le opomin, a drugi zanj zahtevajo izključitev. Iz tega potem sledi popolno nezaupanje in razpad. Zato bomo morali biti zelo objektivni in zelo resni in poštени pri "prozivanju".

Nadalje predlagam, da se Centralni komite na naslednjem zasedanju odločno zoperstavi takšnim površnim načinom in da zahteva, če že nimamo več nobenega teoretskega nivoja, vsaj običajno kmečko poštenost. Ta je v tem, da reče: najprej pomesti pred svojim pragom in v vsakem žitu je tudi ljulka. Če iskreno sprejmemo vsaj to, bomo lahko pomirili naše odnose. Zato menim, da je treba na naslednjem plenumu odločno zahtevati vsaj to dozo elementarne morale. Vsi vemo, kam bodo lahko šle stvari drugače. Na naslednjih zasedanjih Centralnega komiteja se moramo ostro spopasti z napačnimi ocenami nacionalistov v vseh narodih in republikah. Povsod po Jugoslaviji trde, da je prav njihova nacija največ izgubila v titovski Jugoslaviji. Nobena ni ničesar izgubila, vse pa so mnogo pridobile. Mogoče je po letu 1945 neka nacija v svojem delu ali aspektu izgubila (o tem bom še govorili). Ostro pa se moramo zoperstaviti tezi o mačehi Jugoslavije, ker iz tega sledi največji spopadi. A te teze se ne ubranimo na prepirljiv in apologetski način, ampak le z znanstvenim načinom. S strogo znanstveno komparacijo stanja v stari Jugoslaviji in danes lahko dokažemo, da so vse buržoazije vseh jugoslovanskih narodov popolnoma zatajile v vseh vprašanjih, ekonomskih, nacionalnih in varnostnih, in da je titovska Jugoslavija vsem narodom prinesla nekaj boljšega. Nekateri narodi so res doživeli določene izgube. Omenil bom delen, a zares težak primer. To je položaj Srbov in Črnogorcev na Kosovu. To je res eden najnegativnejših nacionalnih pojavov v Evropi. To moramo jasno ugotoviti. Nikjer drugje se ni kak podoben problem vlekel tako dolgo, celih sedem let. Vemo, da smo v 70-ih letih imeli problem Slovenije, Hrvaške in Srbije, a noben ni trajal tako dolgo. Zato menim, da je povsem upravičena zahteva, da je treba začeti z delom. Najbolj učinkovito bo, če bomo na Kosovu skrajno odločno delovali z vsemi normalnimi demokratičnimi in političnimi in z vsemi pravnimi in ekonomskimi sredstvi.

Ker govorimo o izgubah nekaterih narodov, bi moral omeniti, brez ozkih želja, tole: zelo slab položaj imajo tudi tiste makedonske in slovenske narodne manjšine, ki so že tisočletje sestavni avtohtoni del teh narodov. Tudi tu mora Jugoslavija nekaj narediti.

In sedaj še vprašanje, ki je bilo na CK ZKJ najbolj pozabljeno. To je vprašanje centralizma. Menim, da je sedaj centralizem zelo nevaren za vse družbene in nacionalne odnose v Jugoslaviji. S centralizmom se CK ZKJ dosti premalo spopada. To je dokaj nevaren pojav, s katerim se CK ZKJ že dolgo ne spopada niti idejno niti politično.

Zato predlagam, da CK ZKJ posveti centralizmu posebno pozornost na naslednji, 17. seji, posebej v zvezi s zveznimi ustavnimi amandmaji, katerih znaten del je šel v smeri centralizma. Nekaj je že korigiranega, ker so nekateri amandmaji potegnjeni nazaj. Izboljšanje je v tem, ker Mikuličeva vlada res želi več trga in ekonomskih zakonitosti. To je že eden od odporov centralizmu. Vendar menim, da je v zveznih predlogih amandmajev ostalo še veliko centralizma. Menim, da v CK ni treba o amandmajih odločati z glasovanjem, ker bi s tem postali stalinistična partija. A centralizmu se mora odločno upreti. Menim, da je narava našega centralizma naslednja. Centralizem se je posebno okreplil zlasti v zadnjih šestih letih v gospodarskem vodenju, vse do Mikuličeve

vlade. Bistvo tega centralizma se ni nikoli povezovalo z nekim narodom in obtoževati kateri koli narod za centralizem, bi bilo povsem nepošteno. Naš centralizem je povezovanje dela naše slabe birokracije z deli vseh slojev v vseh republikah in pokrajinah, z gnilimi deli inteligence, upravnega aparata in tudi fizičnih delavcev. Veste, da je Mikulič empirično dokazal, da naši ljudje hrabro zavračajo vsak zahodni standard, če je treba delati po njem. Problem torej ni le v republiških centrih, ampak je gniloba zajela že dosti na široko in to kaže, kako veliko delo idejnega pojasnjevanja nas čaka tako pri delavskem razredu, kot pri inteligenci, če hočemo kreniti naprej.

Posledice centralizma bi bile za Jugoslavijo usodne. O tem moramo biti prepričani, saj bi se centralizem navezoval na manj produktivne, tudi v Sloveniji. Tako bi zavrl napredne sile in nasprotja bi se še povečala, ker se problemi ne bi reševali. Sredi vse večje revščine bi se vedno bolj prepirali.

Zato menim, da je rešitev nasprotje centralizma. Od centra do republik in najmanjših produktivnih celic je treba začeti z naporji k večji produktivnosti, k kvalitetnejši proizvodnji. Zveza komunistov se ni niti v organizaciji niti v ideologiji, niti v načinu mišljenja prilagodila zahtevam kvalitetnejše produkcije: kako naj učimo delavce, da bodo sodelovali pri pripravah boljših proizvodnih programov, boljših poslovnih programov, pri boljši organizaciji dela itd., itd. Tu ni še ničesar narejenega kljub temu, da že šest let vemo, v kakšni krizi smo.

Zato menim, da je ena od velikih napak ZKJ to, da ne poudari, koliko časa smo že izgubili - 6 ali 7 let -, ker še nismo prešli na tak način dela, in kako s tem probleme le še zaostreujemo. Zveza komunistov se ni prilagodila takemu načinu dela. Ker se ne razvijamo dovolj aktivno v gospodarstvu, se zaostrejuje družbena nasprotja. To je treba poudariti na naslednjem plenumu in tudi zastaviti vprašanje odgovornosti. Zanimivo je, da nikogar ne kličemo na odgovornost zato, ker že šest let nismo ničesar ukrenili za dvig gospodarstva, proti birokratizmu in centralizmu.

Z globokim prepričanjem rečem: za Jugoslavijo in za vsak narod lahko veliko več naredimo s kvalitetnejšim gospodarstvom kot z najlepšim govorjenjem.

Tovarišu Oreškoviču se zahvaljujem za njegovo pripombo, ki jo je dal na kulturen, tovariški način in z dobro namero. Vendar se kljub temu ne morem strinjati z njegovo vsebino, ker gre za zelo važne aktualne politične zadeve. Zato kratka replika.

Menim, da so vsebinske napake v izvajanju tovariša Oreškoviča dvostranske in da so med seboj v zvezi.

Najprej ne precizira dovolj pojmov in ne razlikuje dovolj med centrom, centralizmom, birokratizmom, etatizmom, avtoritarnostjo itd., preveč jih meša med seboj. Posebej je važno, da se ti pojmi med seboj razlikujejo po svojih historičnih vsebinah in to je druga, še večja pomanjkljivost v njegovem izvajanju.

Lahko imamo zelo veliko avtoritarnost in veliko število majhnih centrov v fevdalni družbi ali v prvobitni skupnosti ali v tradicionalnem poljedelstvu, kjer je patriarhalni oče majhen avtoritarni center. V sedanjih plemenskih družbah v Afriki ali v prejšnjih fevdalnih družbah obstaja ogromna masa vaških družin ali majhnih fevdalcev - tu je ogromno majhnih centrov. Vendar je vsakomur jasno, da tega ne moremo imenovati centralizem. Ta nastane, kot vemo, šele z buržuazno centralistično državo, delno z absolutno monarhijo. Torej se pojem centralizem historično nanaša vedno na nacionalni nivo ali na nivo odnosov več nacij.

Pojem centralizem ima povsem jasno opredeljeno zgodovinsko mesto v jugoslovanski zgodovini. Jugoslovanska partija je imenovala centralizem vladanje iz

enega določenega centra v Jugoslaviji, v razmerju do drugih narodov. Torej se centralizem lahko pojavi na nivoju naroda, države ali na nivojih odnosov med narodi. Ta problem centralizma je danes spet zelo živ. Na primer, spopad z nekim našim novim centralizmom v okviru socialistične Jugoslavije okrog leta 1966. Pojem centralizma je zato povsem jasen in Ustava iz leta 1974 je v veliki meri tudi odgovor nanj, kakor je tudi odgovor na separatizem leta 1971. Danes lahko to zvemo pri slovenskem avtorju, ki je objektivni poznavalec stvari, v intervjuju Vinka Hafnerja, ki ga je dal za Danas pred tremi leti. On je bil predsednik slovenske Skupščine in je stvari zelo dobro poznal. Pri svojem delu je moral analizirati vse akte, ki so iz centra prihajali v Slovenijo. V tem intervjuju je točno pokazal, kakšen del v gospodarstvu so urejali zvezni in kakšnega republiški zakoni in koliko so bile republike podrejene. Njegovo stališče je bilo povsem jasno, da je bil v novejšem času centralizem dosti močnejši od republiških etatizmov. Centralizem se je vse do danes povečeval in je eden od velikih krivcev krize, ker je omrtvil mase, omejeval svobodo podjetjem, prelival njihove dohodke itd. To so zelo važne stvari in zato v bodoče takega centralizma ne smemo imeti, ker se je pokazal kot napačen, kot zavora. V republikah so res odvrtni neumni birokratizmi. Vendar pa bi dobro premislil, preden bi rekel, da so v republikah centralizmi. Že zato, ker nikakor ne moremo trditi, da je v republikah zgrajena jasna, centralistična gospodarska piramida. Drugo je republiški birokratski etatizem, ker je republika država. Vendar je na nivoju republik cel niz različnih centrov, in ne samo eden. Poglejmo samo vse vzporedne strukture, ki se utvarjajo v nekaterih republikah kot razni odbori. Če bi res obstajal republiški centralizem stalinističnega tipa, ne bi nikomur padlo v glavo, da bi ustvajal take specifične odbore kot paralelne strukture, kot paralelna alternativna gibanja na republiškem nivoju. Zato je to prehitro mešanje različnih pojmov precejšnja površnost in nam ne kaže vse slojevitosti naše situacije in na poseben način naše akcije.

Bom zelo kratek in prosim, ne mislite, da govorim iz občutljivosti. Hočem le dati prispevek k znanstveno fundiranemu gledanju na naše nacionalne probleme. Ta pristop ne pomeni neobčutljivosti, ampak le temeljitost. Omenil sem na prvem mestu Kosovo, potem makedonsko manjšino in potem Slovence na Koroškem. V eni od diskusij sem slišal pripombo, kot da nimam pri tem dovolj občutka za razliko med različnimi položaji raznih delov naših narodov. Na kratko bi rekel takole : o tem sem govoril iz povsem drugih motivov, zato, ker se mi zdi, da gledamo na nacionalne odnose v Jugoslaviji preveč črno, ker imamo gospodarsko krizo in razne druge negativne pojave. Vendar če izvedemo dosledno mednarodno znanstveno komparacijo in se primerjamo z zahodno Evropo in z vso Evropo, potem vidimo, da je leninistična in titovska pot reševanja nacionalnega vprašanja v Jugoslaviji prinesla pomembne in očitne rezultate, ki jih nekateri mogoče ne vidijo.

Omenil bi naslednje. Vemo, da imamo poleg izredno težkega položaja Srbov in Črnogorcev na Kosovu v Jugoslaviji eno najbolj kompliciranih etničnih situacij na svetu, zelo različno nacionalno, ekonomsko, zgodovinsko in kulturno strukturo, in da so v teh težkih ekonomskih razmerah naše rešitve nacionalnih odnosov sorazmerno zelo uspešne in napredne, kar pokaže primerjanje z drugimi. Vzemimo položaj makedonske narodne manjšine v bolj razviti deželi zahodnega bloka, kjer so socialdemokrati ali socialisti na oblasti, to je v Grčiji, in videli bomo, da je tudi tam situacija zelo težka. O slovenski manjšini na Koroškem samo nekaj podatkov. Na tem področju je nacionalni egoizem tako organiziran, da je situacija v Jugoslaviji v mnogih pogledih boljša. Tam

Heimatdienst komandira vsem, tudi socialdemokratom, ki niso znali rešiti nacionalnega vprašanja nikjer v Evropi. Naprimer, od leta 1910 se je število Slovencev na Koroškem skrčilo od kakih 80 do 90 tisoč na vsega 15 tisoč, kar pomeni za 500 %. Tam ni nikoli uspelo vzpostaviti pravne države, čeprav imamo avstrijsko državno pogodbo s sedmim členom. Po tem členu so bili postavljeni slovenski napisi, ki pa so jih nasilno uničili. Niti do danes še niso uspeli, da bi bili po tej mednarodni pogodbi postavljeni vsaj najbolj običajni napisi. Zaradi teh napisov je padla Simmova koroška socialdemokratska vlada. To dokazuje, koliko celo socialdemokrati v razvitih, državah zaostajajo za državo, kjer so leninistični in titovski principi zares v uporabi.

Zares je položaj na Kosovu mračen. S tem, kar bom sedaj govoril, nimam namena, da bi zmanjševal resnosti situacije. Nasprotno, tisto, kar je dobro v drugih delih Jugoslavije, nas moralno obvezuje, da si vsi prizadevamo za rešitev na Kosovu. A pogledajte veliko madžarsko narodnostno manjšino v Vojvodini in Sloveniji, ki nikjer ne upada in ponekod celo narašča. Položaj v nacionalno izredno mešani pokrajini, kakršni sta Vojvodina ali BIH, je zelo kompliciran, a menim, da je relativno dosti boljša nacionalna situacija, kot v Belgiji, kjer so v mnogo boljših razmerah zelo ostri spopadi med Flamci in Valonci. Tudi v demokratični Španiji so v mnogo boljših pogojih zelo ostri spori med Baski, Katalonci in drugimi, čeprav imajo isto kulturo, isto zgodovino in mnogo boljše ekonomsko osnovo. Enako velja za nasprotja v Severni Irski. Če naredimo primerjavo z ekonomsko mnogo bolj razvito Evropo, z njeno enotno kulturo, itd. bo očitno, da smo v Jugoslaviji mnoge nacionalne probleme rešili dosti bolje. To, kar smo na Kosovu zmešali, moramo toliko resneje reševati. Zato ne smemo gledati pesimistično na leninistično titovsko smer, ampak zelo optimistično.

III. OCENA 17. PLENUMA CK ZKJ IN USTAVNE RAZPRAVE (RAZPRAVA NA RK SZDL)

Ko pristopamo k volitvam, je potrebna tudi ocena Predsedstva RK SZDL o sedanjem političnem trenutku. Še posebno zato, ker smo vsi v Jugoslaviji živeli že nekaj let v veliki politični napetosti.

Kaj pomeni uspešen dogovor glede zvezne ustave, ustave SR Srbije in uspešen tok 17. plenuma CK ZKJ?

Mnogi pravijo, da je vse to zmaga razuma. To je res, vendar se je dogodilo mnogo več.

Prestopili smo vrh največje politične krize nove Jugoslavije. Še bomo imeli razne krize. Vendar se verjetno nikoli več ne bo toliko nasprotij naenkrat strnilo v tako eksplozivno maso, kot jih je bilo sedaj. Verjetno bodo vse politične napetosti v bodoče manjše.

Vsi ti dogodki so enoznačno pokazali življenjsko sposobnost titovske Jugoslavije in samoupravne socialistične usmeritve. V odsotnosti vseh glavnih zgodovinskih voditeljev Kidriča, Bakariča, Kardelja, Vlahovića, Milentije Popovića in Tita smo se soočili z neprimerno več političnimi težavami kot v njihovem času. Sedanje uspešno prevladanje teh težav in korak naprej sta dokaz, da so titovske vsebine in oblike dejansko sposobne življenja.

Zlasti se je pokazala življenjska sposobnost titovske formule odnosov med narodi Jugoslavije. Gre za tako enotnost narodov, ki raste organsko iz njihove različnosti, ki

omogoča posebnosti in jih ne duši, ampak jih povezuje povsod, kjer je potrebno. V toku ustavne razprave pa tudi v plenumu CK so bile prevladane tako nevarne težnje centralizma kot tudi separatizma. Zopet se je pokazalo, da je demokratično nastala skupna politična volja Jugoslavije močnejša enotnost kot nasilje državnega aparata. Zopet se je pokazalo, da si v taki skupni politični volji vsak narod in narodnost bolje ohrani svojo samostojnost in posebnost, kot če ga separatistično hujskanje goni v smer krvavih spopadov z drugimi narodi Jugoslavije. Zopet se je pokazalo, da več svobode vsakemu posamezniku omogoča kolektivno vodstvo Jugoslavije in posameznih republik kot vsemoč kakšnih liderjev in njihovih skupin. V najbolj napetem političnem trenutku so pokazala vsa vodstva narodov, narodnosti in JLA zrelost, ki so jo izoblikovali v titovski eri. Zaradi te zrelosti pa so tudi v teh dneh prav vsi narodi in narodnosti Jugoslavije pridobili. Vsi so učvrstili mesebojno zaupanje v mirno, demokratično razreševanje, v prenehanje izčrpujočih političnih sporov, v usmerjanje vse energije v gospodarsko preobrazbo naše strahovite zaostalosti.

Zadnji dnevi so pokazali, da je titovski samoupravni socializem sposoben lastne korekcije in s tem razvoja. Uspešno smo vnesli gospodarske popravke v ustavo. Srbski narod bo sedaj normalno dogradil svojo državnost, kot je nujno za njegov normalni razvoj.

Mislim, da bi Socialistična zveza, kot predstavnik slovenskega naroda, morala izreči tudi posebno priznanje tistim, ki so največ prispevali, da so se interesi Slovenije v razpravah o zvezni ustavi uveljavili enakopravno, kulturno in konstruktivno v sodelovanju z delegati drugih narodov in narodnosti. Skupaj z vsemi drugimi je to priznanje treba izreči še posebej tovarišema Cirilu Ribičiču in Miranu Potrču.

V tem trenutku si ne delamo nobenih opojnih iluzij. Zavedamo se velikih težav, ki bodo še leta in leta pred nami, zlasti v gospodarstvu. Verjetno pa se in v Jugoslaviji in v Sloveniji še premalo zavedamo, kako dremajoče subjektivne "sile" (tudi tiste "moderne", ki samo oponašajo nemoč predvojnih meščanskih strank, kot praznота praznote) zaostajajo daleč za zahtevami časa!

IV. USTAVNI AMANDMAJI IN NACIONALNI ODNOSI (O USTAVI NA ZVEZNI SZDL)

V dosedANJI ustavni razpravi so nastale v vsej Jugoslaviji najostrejša nasprotja med samoupravno, etatiistično in kapitalistično potjo.

Najostrejši spopad med različnimi stališči, kakšni naj bodo ustavni amandmaji, je v naslednjem: amandmaji iz ekonomskega področja so pokazali precejšnjo skladnost s samoupravno-tržno usmeritvijo, amandmaji o odnosih v federaciji pa kažejo močne centralistične tendence.

Ta zadnji del amandmajev je izraz centralističnih tendenc, ki so sedaj najneposrednejša politična nevarnost za socializem v Jugoslaviji. Centralistične težnje rastejo v Jugoslaviji neprestano po smrti tovariša Tita in od ostre ekonomske krize leta 1982 naprej. Centralizem lahko najbolj celovito zavre družbene odnose na vseh področjih cele Jugoslavije in ne le na enem delu ali del družbe. Centralistične težnje v tem trenutku povezujejo največ nazadnjaških družbenih sil v celi Jugoslaviji. Povsem netočno bi bilo povezovati ta centralizem samo z enim ali dvema narodoma. Centralizem je razredna zveza lene, neučinkovite jugoslovanske birokracije z neproduktivnimi, zaostalimi deli vseh slojev v celi Jugoslaviji.

Čeprav oživljajo kapitalistične in separatistične težnje, te sedaj niso tako povezane v taki občejugoslovanski zvezi, kot je centralizem. To nikakor ne pomeni, da se lahko proti centralizmu borimo s separatizmom, kapitalizmom ali klerikalizmom.

Centralizem in separatizem se najbolj neposredno pogojujeta, ker eden hrani drugega. Centralizem svojo čvrsto roko utemeljuje v nevarnosti separatizma in separatizem svoje delovanje utemeljuje s centralizmom. Ponovno se dokazuje, da je edina pot za preseganje centralizma in separatizma samoupravni titovski socializem z nacionalnimi odnosi, ki so v glavnem formulirani v ustavi 1974.

Sedaj vidimo dragoceni prispevek hrvaških komunistov v njihovi borbi proti domačemu separatizmu okrog leta 1971. Res so lahko vzor drugim v Jugoslaviji. Hrvaška je zaradi njih eno od najstabilnejših področij v Jugoslaviji. Tudi v Sloveniji so bili spopadi z nacionalistično-separatističnimi tendencami, npr. spopadi slovenskih borcev s tendencami o stari Srednji Evropi, spopad slovenskega marksističnega centra s skupino sociologov in književnikov, ki je izdelala Gradivo za slovensko ustavo, kritika 57 številke Nove revije. Danes se izraža visoka kulturna zahteva leninizma in titovstva, da se napredni ljudje in komunisti vsakega naroda najprej borijo z nacionalizmom v lastni hiši. To je moderna oblika stare modrosti, naj vsakdo najprej pomete pred svojim pragom.

Nikakor ne moremo označiti za centralizem povsem normalne težnje srbskega naroda, da bi na normalen način, ob spoštovanju polne avtonomije Vojvodine in Kosova, dogradil svojo ustavno državnost. To je edina delna nacionalna korekcija, ki jo je treba vnesti v ustave po letu 1974. Srbski narod je bil upravičeno nezadovoljen s takim aspektom državnosti in z zelo težkim položajem svojega dela na Kosovu.

Ogromna teža centralistične nevarnosti v Jugoslaviji je zlasti v naslednjem. V toku sedanje sedemletne krepitve centralizma ni nobeno zvezno vodstvo nobene družbenopolitične organizacije izreklo niti ene dovolj temeljite in krepke kritike tega zveznega centralizma. Nobeno zvezno vodstvo DPO se s sedanjim centralizmom ni spopadlo niti idejno niti politično. Ali se bodo ta vodstva prebudila vsaj sedaj, ko centralizem že resnično ogroža titovsko Jugoslavijo.

Vse večja zaostritev centralizma se izraža zlasti v naslednjem. V raznih delih Jugoslavije je vse več ideologov, ki ne zahtevajo samo kakšne korekcije titovske ustave iz leta 1974, ampak zahtevajo odstranitev te ustave. Glavni propagandistični prijem centralizma po Titovi smrti je bila glasna teza, da je nevaren samo republiški in pokrajinski birokratizem. Čeprav ta birokratizem res obstoji, je bil le majhen deleč ogromnosti vsega jugoslovanskega birokratizma od nižjih organizacij do centra. Daleč največja birokratska moč po letu 1982 pa je bil centralistični birokratizem. Ni ustava iz leta 1974 kriva gospodarske krize, ampak je totalno birokratsko rušenje te ustave glavni vzrok gospodarske krize. Jugoslovanski birokratizem je že zdavnaj zrušil delavsko samoupravno kontrolo in iniciativo. Obenem je popolnoma vzel v roke gospodarsko upravljanje in povzročil s svojo lenostjo veliko gospodarsko krizo. Držeč v rokah krmila delovnih organizacij, občin, republik, pokrajin in zlasti zvezno ekonomsko politiko, je jugoslovanski birokratizem prelival v vsej Jugoslaviji dohodek od dobrih delavcev k slabim, je postavljajl nerealne plane, množico neučinkovitih investicij, najemal zastarele licence in s slabo organizacijo dela omrtvil velike potenciale strojev, zgradb, delovne moči.

Sedaj je v Jugoslaviji moda klicanja na odgovornost. Normalno je, če se odgovorno in resno kliče na odgovornost. Neodgovorno je klicati na odgovornost neodgovorno,

površno in brez argumentov in brez resnih analiz, kot je sedaj postala navada. Vsako resno klicanje na odgovornost pa mora vsakega funkcionarja tudi in prvenstveno vprašati, ali se je spoprijel z gospodarsko krizo, z bojem za višjo kvaliteto gospodarjenja, s centralizmom in birokratizmom. Vsaka "prozivka", ki pozablja na izhod iz krize in centralizma, je površna, neobjektivna in neveljavna "prozivka". Seveda pa je važno merilo tudi odnos do Kosova.

Ker je borba s krizo in s centralizmom skoraj povsem izpuščena iz jugoslovanske politike, je najnujnejša naloga današnjega zasedanja SZ, da s svojo iniciativo glasno afirmira to merilo v vsej jugoslovanski politiki. Danes imamo zgodovinsko dolžnost in možnost, da pet minut pred dvanajsto zelo resno predložimo vsem delom naše socialistične fronte - ZK, zvezi borcev, sindikatom, mladini - da borbo proti krizi, za uresničenje Dolgoročnega programa stabilizacije in proti centralizmu uvrste med svoja prvenstvena kadrovska in politična merila.

Povsem nelogična in povsem nestrokovna je trditev centralističnih ideologov, da enodušno slovensko odbijanje centralističnih stališča glede zveznih amandmajev ogroža gospodarsko reformo in Jugoslavijo. Ta trditev odkriva nizko raven centralistične ideologije in padanja dela jugoslovanske politike na nizko raven. Nobeden od centralističnih predlogov amandmajev očitno nima nobene zveze z gospodarsko reformo, ampak jo lahko le zavre. Velika zmota pa je tudi v mišljenju, da bi bili lahko popravki v ustavi glavna moč reforme. Seveda so vi gospodarski amandmaji koristni in Slovenija jih podpira. Toda gospodarski prepored Jugoslavije ni v črki zakona, ampak v velikem vseljudskem gibanju, ki v konkretnih pogojih vsake organizacije doseže najboljšo organizacijo dela, najboljše proizvodne programe, višjo produktivnost in ekonomičnost. Tako gibanje pa se še nikjer v Jugoslaviji ni sistematsko začelo. To je glavna in povsem zanemarjena naloga jugoslovanskih vodstev.

Zelo nizka raven centralistične teorije in idejnosti je tudi njena popolna zguba zgodovinskega spomina. Našemu sedanjemu centralizmu - in to je njegova tragika - ni jasno, kako je on sam v nasprotju z glavnimi naprednimi socialističnimi in kulturnimi tokovi v 19. in 20. stoletju v vsej Jugoslaviji in v vsem svetu. Ljudskodemokratska, socialistična in komunistična gibanja v jugoslovanskih narodih, ki jih označujejo imena Svetozarja Markovića, Prešerna, Tucovića, Cankarja, Tita in Kardelja, so bila vedno v vrhu svetovnega napredka glede nacionalnih odnosov.

Vsi omenjeni so med največjimi svetovnimi poborniki polnega razvoja malih narodov, boja proti domačemu buržoaznemu in birokratskemu nacionalizmu ter centralizmu, za resnično internacionalno bratstvo v Jugoslaviji in v svetu. S temi svojimi idejami so jugoslovanski revolucionirji pogosto prodrli dalje od Hegla, Marksa in Engelsa, čeprav je Marx utemeljeno trdil, da se proletariat najprej konstituira kot nacija, kar še danes velja za Jugoslavijo. V 20. stoletju pa omenjeni jugoslovanski kulturni in družbeni revolucioniraji tvorijo skupaj s Leninom vrh svetovne teorije in prakse glede nacionalnega vprašanja. Oni so med najaktivnejšimi tvorci svetovne politike 20. stoletja, ki je rezultirala v antikolonialno revolucijo, neuvrščeno gibanje z novo vsebino ter v KEVS.

V svetovnih okvirjih pa se vidi fantastično zaostajanje pOgledov naših današnjih centralistov. Poglejmo samo njihov fantastični recept, da naj bi npr. drugi diktirali kateremkoli narodu, kdo bo njegov predstavnik v zveznem Predsedstvu SFRJ. Tej fantastični logiki bi že v 19. stoletju uprla vsaka kmečka občina na svobodoljubnih in

ponosnih jugoslovanskih tleh. Katera kmečka občina bi dovolila, da ji drugi vsilijo predsednika občine (župana) iz drugih občin. Lahko bi vzeli samo kot humor, če bi kdo v današnjem svetu zahteval, da mali Malti ali najbolj zaostali afriški državi določa v drugi državi, kdo bo predstavnik Malte ali afriške države v OZN, v gibanju neuvrščenih. Glavna pridobitev sodobne svetovne demokracije je, da imajo mali narodi v OZN prav tako en glas kot veliki. V neuvrščenem gibanju in v KEVS velja pravica konsenza tudi za najmanjše narode in države. Enakost malih narodov, pravica, da sami določajo svoje predstavnike in institut konsenza, so največje zgodovinske demokratične pridobitve XX. stoletja. Gotovo bi vsak jugoslovanski narod z ogorčenjem zavmil poskus, da mu drugi določajo njegove predstavnike.

Celo če bi centralizem dosegel kakšen trenuten uspeh v Jugoslaviji, bo s tem vzniknil tak zaostal atol konzervativizma v sodobnem vse svobodnejšem svetu, da se bi vse kmalu vrnilo v normalo. Na drugi strani pa so že neki uspehi soočanja s centralizmom: predlagatelji so odstopili od nekaterih centralističnih amandmajev, Mikuličeva vlada se je nedavno bolj tržno usmerila. Še več je izgledov, da centralizem sploh ne bo zmagal, saj so se vsi jugoslovanski narodi v stoletjih tako izrazito izoblikovali, da jih ne bo nikoli mogoče uničiti.

Enotnost in moč Jugoslavije nikakor ni v močnem, centralističnem aparatu, ampak v enotni politični volji teh narodov, da vsi razvijajo dalje žive vrednote titovske revolucije in da skupaj obvladajo gospodarsko krizo, birokratizem in centralizem.

V. PRIPRAVA ZVEZNE KONFERENCE ZKJ

(Amandmaji k Osnovam stališč konference ZKJ, 10. maj 1988)

Vsi amandmaji se nanašajo na določeno stran in točko iz Osnov stališč konference ZKJ, delovne grupe za pripravo konference ZKJ.

Str.1, po prvem odstavku, predlagam, da se doda:

"Zveza komunistov poudarja večletno neučinkovitost pri najvažnejši aktualni nalogi, pri naporih jugoslovanske družbe, da bi izšla iz gospodarske krize. Če se ne bo Zveza komunistov hitro obnovila in usposobila za to nalogo, bo izgubila svoj ugled in vlogo v jugoslovanski družbi. Zveza komunistov mora obnoviti svoje idejno delo, svoje organiziranje in metode na višjem nivoju, tako da bo postala 1) aktivni in stalni iniciator obče jugoslovanskega gibanja za prehod na intenzivno gospodarjenje in uresničevanje Dolgoročnega programa ekonomske stabilizacije; 2) da bo pomagala pri osamosvajanju vseh DPO za plodnejšo udeležbo v tem gibanju in 3) da bo usposobljala osnovne organizacije ZK za celovito konkretno analizo gospodarske in družbene situacije v njihovih okoljih in za postavljanje optimalnih, konkretnih meril gospodarjenja in kulture."

Pojasnilo: Zveza komunistov se mora obnoviti prav okoli najvažnejših razvojnih nalog, med katere spada izhod iz gospodarske krize, ker ta predstavlja najresnejši skupni jugoslovanski problem in je zato glavni in največji izziv Zvezi komunistov v naslednjih desetletjih.

Str.2, točka 1, po prvem odstavku predlagam tekst:

"Specifični jugoslovanski birokratizem je največja zavora in nevarnost za prehod v intenzivni, kvalitetni gospodarski razvoj in izhod iz krize. Zveza komunistov mora

postati glavni nosilec družbenih teženj, da bi ta birokratizem presegli s kvalitetnejšim gospodarstvom, odgovarjajočimi kadrovskimi spremembami v gospodarstvu in v povezovanju v enotno gibanje, (ki se bo sposobno spoprijeti s konkretnimi situacijami) vseh produktivnih delov prebivalstva s ciljem ustvarjanja intenzivnega gospodarstva."

Pojasnilo: Zveza komunistov ima kot subjektivna politična sila posebno nalogo, da v soočanju s krizo in izhodom iz nje preseže glavne razredne zapreke, posebno birokratizem, in da zbere vse progresivne, produktivne sile iz vseh delovnih slojev dežele od fizičnih in umskih delavcev do kmetov in obrtnikov ter nosilcev drobnega gospodarstva.

Str. 3, točka 1, predlagam spremembo v 3 vrsti zgoraj.

Namesto "Socializem je v krizi" naj bo "Jugoslovanska družba je v krizi".

Pojasnilo: Vzrok naše krize ni avtentični socializem izvirnega marksizma in Programa ZKJ, ampak narobe, vzrok krize so tendence in sile, ki so se zoperstavile temeljem socializma, poudarkom izvirnega marksizma in Programa ZKJ o aktivni vlogi delavca, preseganju birokratiza in etatizma in podobno. Glavni vzroki naše krize so birokratizem in njegove povezave z zaostalimi deli vseh družbenih slojev v vseh delih Jugoslavije, sile, ki so nasprotne interesom delavskega razreda.

Str. 7, točka 6, 5 vrsta spodaj:

Namesto "Ključna predpostavka in pot za obvladanje in uničenje inflacije" predlagam "Važna predpostavka in pot...."

Pojasnilo: V tem odstavku je govor (deveta vrsta spodaj) o dinamizmu proizvodnje in povečanju rasti družbenega proizvoda, kar je važna predpostavka za uničenje inflacije, a ne najvažnejša, ker se da povečanje rasti proizvodnje doseči tudi z novo inflacijo. Trajni in ključni način za borbo z inflacijo je prehod na nove kvalitete gospodarstva, na boljšo organizacijo dela in boljše proizvodno-tržne programe, kar bo omogočilo zmanjšanje stroškov proizvodnje, kvalitetnejšo proizvodnjo z manjšimi stroški in s tem trajnejšo stabilizacijo odnosov med denarnimi in blagovnimi fondii.

Str. 8, točka 6, vrsta 7 spodaj:

Predlagam, da se vnese "Predstavlja največjo nevarnost za učinkovitejši razvoj".

Pojasnilo: V istem odstavku je na začetku govor o obstoječi gospodarski strukturi. Vendar se lahko strinjamo, da je sedanja gospodarska struktura bistvena in velika nevarnost za učinkovitejši razvoj, a ne največja, ker je največja nevarnost birokratizem kot družbena sila, ki ohranja in ustvarja to gospodarsko strukturo.

Str. 15, točka 13, vrsta 14 - 18 zgoraj:

Predlagam, da se tekst "O ustavnih spremembah je treba razpravljati in odločati na bazi celotnih usklajenih predlogov, vključujoč tudi obče podprte predloge v javni razpravi, ki razvijajo socialistično samoupravljanje" zamenja z "O ustavnih spremembah je treba razpravljati in odločati na bazi celotnih usklajenih predlogov, vključujoč tudi predloge v javni razpravi, ki razvijajo socialistično samoupravljanje, a dosledno uporabljati pri ustavnih spremembah postopke, ki so predvideni v ustavi iz leta 1974".

Pojasnilo: Ta sprememba izpušča "obče podprte", ker bi lahko dobili vtis, kot da se uvaja poleg sedanjega ustavnega še dodaten način odločanja o ustavnih spremembah in da se da poleg ustavnega načina in soglasnosti odločati še s splošnim referendumom ali odločitvami DPOjev. To bi bilo v nasprotju z naravo ZKJ, ki za svojo glavno nalogo postavlja razvoj samoupravljanja in socialistične demokracije in s tem skupščinskega

sistema. Seveda se strinjam, da je treba pretestiti tudi predloge v javni razpravi, a o njih se da odločati samo po ustavni poti, torej s soglasjem republiških skupščin.

Str. 19, točka 17, vrsta 8 spodaj:

Predlagam, da namesto "Najširša uporaba neposrednih volitev za delegate" uporabimo "Široka uporaba neposrednih volitev za delegate", ker se vsi strinjamo, da se npr. Predsedstvo SFRJ ne more voliti z neposrednimi volitvami, ampak le po delegatski poti iz pokrajin in republik.

Str. 20, točka 18, vrste 15 - 19 zgoraj:

Predlagam, da tekst "Razširjanje, jasnejša in popolnejša ustavna razdelava posameznih pravic in dolžnosti federacije, posebej v zakonodaji in izvršni sferi" zamenja z "Pregled ustavne razdelave posameznih pravic in dolžnosti federacije, posebej v zakonodaji in izvršni sferi".

Pojasnilo: Prvotni tekst s poudarkom o "razširjanju" pravic in dolžnosti federacije je najbrž preveč obezujoč v eni smeri in je zato bolje govoriti na objektivnejši način o "pregledovanju".

Str. 21, točka 18, vrste 7 - 9 spodaj:

Predlagam, da se črta "insistiranje na takih nacionalnih posebnostih, ki dejansko dezintegrirajo in objektivno majojo existenco jugoslovanske družbe in zagovarjajo spreminjanje Jugoslavije v teritorij (geografski pojem) skupnosti nacionalnih družbenih bitij". Predlagam, da se po "odvisne do centra države" doda nov odstavek:

"Narodi in narodnosti Jugoslavije so važen, bistveni del jugoslovanske samoupravne socialistične družbe, ki na skupnih jugoslovanskih osnovah omogočajo njihov vsestranski humani razvoj. S tem se razredno in nacionalno v jugoslovanskem prostoru vse bolj zbližujeta in tako krepija organsko enotnost različnosti jugoslovanske samoupravne družbe, ki je s svojimi rešitvami nacionalnega vprašanja dobila visok ugled v sodobnem človeštvu."

Pojasnilo: Navedeni tekst o zaviralnih nacionalnih posebnostih bi bilo najbolje izpustiti, ker nobena nacionalna posebnost nobenega jugoslovanskega naroda ali narodnosti, ki je nastala naravno zgodovinsko, ne ogorža enotnosti jugoslovanskih narodov in narodnosti, ampak vse te posebnosti našo enotnost le bogatijo. Zato v predlogu teksta navajam, da bo jugoslovanska družba tudi v naprej na skupnih socialističnih osnovah omogočala vsestranski humani razvoj vseh narodov in narodnosti.

Str. 29, točka 29, vrsta 16 zgoraj:

Predlagam, da po "ki se bore za novi način proizvodnje", dodamo še, "ki sami vodijo pri delu".

Pojasnilo: Predlagano dopolnilo izrecno poudarja, da je eden od bistvenih, vsebinskih meril za članstvo v Zvezi komunistov dobro delo na delovnem emstu in poklicu. Na čelu delovnih ljudi Jugoslavije v preboju iz gospodarske krize so lahko le komunisti, ki v svoji profesiji (tako delavci kot strokovnjaki) vodijo kot z vzori.

Str. 30, točka 31, vrsta 14 zgoraj:

Po "boljših pogojev za izobraževanje, zaposlovanje" je dodati še "za doseganje stanovanj za mlade družine z otroci".

Pojasnilo: Čeprav se mogoče zdi ta predlog droben, menim, da je zelo važen v času gospodarske krize, ker sedaj mladi veliko teže pridejo do stanovanj, kot je bilo to prej, in so zato socialno potisnjeni na nižje mesto. Vse to vpliva tudi na nižji demografski

prirastek v več delih Jugoslavije in na slabo politično razpoloženje mlade generacije. Zato bi bilo mogoče dobro, če bi uvedli v posameznih republikah in pokrajinah določene dajatve na bogastvo, ki bi se stekale v posebne namenske fonde za stanovanja mladih družin z otroci.

1. KRIZA GOSPODARSTVA IN POLITIKE OSEMDESETIH LET KOT IZHODIŠČE NJENEGA PRESEGANJA

Danes je govorjenje o krizi postalo že obrabljena vsakodnevna krilatica, ki nima vpliva ne na ravnanje tistega, ki o njej govori, ne tistih, ki jim je "krizološko razpravljanje" namenjeno.¹

Kriza je postala sestavina našega življenja², naše družbene biti, ki se je sunkovito zavemo le še ob občasnih restriktivnih posegih Zveznega izvršnega sveta³, vse njene preostale določnice (inflacija, nihanja v življenjskem standardu, zadolženost, mednacionalni problemi itd.) pa smo postopoma ponotranjili (internalizirali) že do te mere, da nam njihovo nevtraliziranje ne predstavlja več prevelikega problema.

¹ Nihče si več ne prizadeva, da bi podrobno in praktično uporabno izdelal predloge za akcijo, saj se ve, da o spremembah ne odločajo družboslovci, teoretiki, razpravljalci. Razprave se izgublajo v poznanih in že neštetokrat preanaliziranih in prediskutiranih problemih, vzrokih krize, vsakič se le doda nekatere lepote oz. stilistične dodatke in se izhaja iz nekoliko drugačne perspektive. Prihaja do različnih ocen, razlike so vse večje, pat pozicija na teoretičnem področju je vse bolj očitna. Tudi tisti, ki so na oblasti, ki imajo moč, ne store (nočejo in ne morejo) ničesar.

S. Goldstein, Imajo arhitektonski projekt z napačnim statističnim izračunom, Teorija in praksa, št. 6, 1986.

J. Razmilčič, Nujnost kvalitativnih sprememb, Politiška misao, br. 3, 1984.

D. Dragojević, Neki aspekti disproporcije između ekonomije i politike u jugoslovenskoj praksi, Ekonomija i politika, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 1986.

² Številni ekonomisti navajajo zlasti sledeče vzroke krize:

1. Disfunkcionalnost dezintegracijskih procesov je povezana z decentralizirano etatiistično dominacijo nad družbeno reprodukcijo.

2. Ta dominacija, ki blokira ekonomske tokove in enoten trg, se napaja iz prevelikih ingerenc republik in avtonomnih pokrajin.

3. Ekonomisti se zavzemajo za "ekonomski centralizem" (ne pa politični) - potreben je enoten trg in funkcionalne integracije na podlagi tržnih regulatorjev in samostojnosti gospodarskih subjektov.

4. Zavzemajo se za vzpostavitev oz. oživetje nekaterih planskokoordinirajočih funkcij (glede akumulacije, velikih investicij, skupne tehnološke strategije). Regulativne funkcije federacije so vitalnega značaja za funkcioniranje sistema.

5. Potrebna je večja prisotnost stroke in znanstvenikov v kreiranju ekonomske politike.

6. Ekonomske krize se ne da razrešiti brez sprememb v institucionalno-političnem sistemu.

F. Adam, Procesi prestrukturacije v družbeni in ekonomski strukturi slovenske in jugoslovske družbe - jugoslovska družba med politično in ekonomsko "racionalnostjo", Institut za sociologijo, Ljubljana, 1982.

M.K. Skulić, Uzorci sadašnje ekonomske krize u SFRJ, Zapis, Beograd, 1982.

D. Pavlović, I. Stojanović, Ko radnika povezuje lažnim koncima, BIGD, Beograd, 1984.

Šavremeni problemi ekonomske stabilizacije, Cmogorska akademija nauka i umetnosti, Titograd, 1983.

³ I. Šifter ugotavlja, da pri nas ni gospodarskega mehanizma: plansko gospodarstvo smo opustili, tržnega zrušili s socializacijo izgub, dogovorna ekonomija ne funkcionira. Ostal je le ZIS s svojimi interventno restriktivnimi ukrepi, brez katerih bi sistem razpadel.

Sistem resolucij za usmerjanje razvoja ni dal nobenih rezultatov, ker je bil prvenstveno le papir želja, brez predpostavk in odgovornosti za odločitve. Resolucije bi morale spremljati materialne bilance: izvozno, uvozno, bilanco deviznih prihodkov in odhodkov, bilanco splošne potrošnje, skupne potrošnje, socialne potrošnje, investicijske potrošnje, osebne potrošnje in bilanco državnih rezerv.

I. Šifter, Mesto gospodarstva v družbi, Politiška misao, št. 4, 1984.

G. Tomc, Regulacija društvenoekonomskega odnosa u Jugoslaviji, Integracioni i dezintegracioni procesi u jugoslovenskom društvu, Knjižnica FSPN, Ljubljana, 1983.

Inflacija kritičnih besed osemdesetih let je zamenjala inflacijo samovšečnih besed sedemdesetih let, učinek obeh pa pogosto niti ni bistveno drugačen - nikakršen.

V tem smislu lahko rečemo, da se jugoslovanska kriza spreminja v krizo zaupanja, v "jugoslovansko dramo", saj na vidiku enostavno ni sile, subjekta, ki bi bil sposoben presekati status quo pozicijo na ključnih točkah ekonomskega in politološkega sistema.⁴

Vseeno pa nam vsako leto prinese nove izkušnje, nove elemente za oceno ekonomskega in politološkega sistema družbene lastnine oz. njenih posameznih specifičnih sestavin.

Kljub dolgoletnemu opozarjanju predvsem ekonomske znanosti, da se neka družbena ureditev oz. družbenopolitični sistem lahko potrdi kot korak naprej v družbenem razvoju le pod pogojem, če se izkaže za ekonomsko učinkovitega in uspešnega, smo to upoštevali le na visoko načelni abstraktni ravni, operativnejše rešitve sistemskih vprašanj pa so imele (deklarativno) pred očmi predvsem humane socialne, ideološkopoliitične vrednote, cilje, ideale. Le-te se je sicer skušalo preliti v ustavno, sistemsko, zakonsko pa tudi pozitivno pravno normativo, vendar je to le vneslo zmedo, nered, razkroj tudi v pravno regulativo, gospodarska in politična stvarnost pa ob takšni zakonodaji iz nje povzela samo tisto, kar je ustrezalo predvsem njenim kratkoročnim in egoističnim interesom.

Pravgotovo smo danes nagnjeni k radikalnemu zavračanju praktično vsega, kar smo v dolgih letih graditve našega ekonomskega in politološkega sistema dosegli, tako da se včasih lahko upravičeno vprašamo - kaj sploh je še ostalo od našega samoupravnega socializma?

Na prvi pogled kaže, da nobena naša originalna rešitev (organiziranost združenega del, družbena lastnina, samoupravljanje, federativni koncept, delegatski sistem, samoupravne interesne skupnosti itd.) ne daje dobrih rezultatov in bi bilo bolje, če jih sploh ne bi "izumili", marveč ostali pri rešitvah, ki jih prakticirajo razvite zahodne države.

Morda je tudi res tako. Vsekakor nam naša družboslovna znanost danes ni sposobna ponuditi kaj vsebinsko drugačnega od alternativ zahoda. To je seveda tudi razumljivo. Po desetih, petnajstih letih iskanja novega, originalnega za vsako ceno, se je večina "samoupravne palače" že podrla, le nekaj "normativnih pravnih branikov" še kljubuje udarcem realnosti. Ali je to le odraz pesimizma kriznega obdobja?

Padanje iz ene v drugo skrajnost je morda naša balkanska posebnost, morda je to odraz širine slovanske duše ali pa le fizikalna nujnost, ko se nihaj družbenega razvoja približuje drugemu, nasprotnemu polu?

Vsekakor je naše obdobje čas, ko potrebujemo pametne poteze, preudarne predloge, operativno in pragmatično znanost (ne pa novih, abstraktnih konstrukcij želenega).

Iz preprostega dejstva, da ekonomski in politološki sistem (ureditev družbene lastnine) v zamišljeni normativni obliki (sedemdesetih let) ni nikoli zaživel, lahko sklepamo na dvojce:

- bodisi da nam načelnih normativnih postulatov ni nikoli uspelo preliti v operativne ekonomske (gospodarske), pravne, politične, organizacijske itd. rešitve, ki bi lahko zaživele tudi v empirični vsakodnevnosti;

- bodisi da teh načelnih ideološko-partijskih, politično-normativnih opredelitev sploh ni mogoče spustiti na tla družbene realnosti (vsaj ob jugoslovanskih predpostavkah ne).

⁴ V.Franičević, O medjusobnoj povezanosti ekonomije i politike u kontekstu krize jugoslovenskog društva i njegovog socialističkog projekta, Referat za posvet Ekonomija i politika, Ekonomska fakulteta, Ljubljana, 1986.

Verjetno je sedaj že vsem postalo jasno, da predvsem pravno politično inicirane diskusije o ustreznosti normativnih rešitve sedemdesetih let nimajo nobenega smisla (spremembe ustave in zakona o združenem delu pomenijo najbrž formalen poraz takšne miselnosti), saj je jasno, da je sistem, ki se mu ni uspelo prebiti na nivo delujoče operativne ureditve, slab⁵. Tega sklepa ne omaja niti razmišljanje o tem, kateri subjektivitet ni uspel najti samega sebe v samoupravni zgradbi, oz. je s svojim delovanjem blokiral njeno praktično uresničevanje.

Sli najširše množice delavcev, občanov (baza združenega dela in družbenopolitičnih skupnosti) niso "zagrabile" ponujene samoupravne harmonije ekonomije in politike, ker v njej niso videle realističnega sredstva za uveljavljanje in uresničevanje svojih interesov, ali pa so strukture "na oblasti" (poslovodni in tehnovodni delavci v združenem delu, izvršilni organi družbenopolitičnih skupnosti, funkcionarji v družbenopolitičnih organizacijah) ves čas usmerjale operacionalizacijo oz. udejanjenje normativnega ustavnega projekta tako, da je običaj v blatnem koloseku jugoslovanskega labirinta, vendar ob nespremenjeni distribuciji moči, oblasti, kompetenc?

Deloma lahko pritrdimo obema variantama, vendar, kot sem že rekel, to ne spremeni potrebe po spreminjanju samoupravnega koncepta ekonomskega in politološkega sistema.

Evidentno je, da je temeljni problem ekonomskega in politološkega sistema premajna, nezadostna produktivnost, ekonomska, rentabilnost tako glede na interna (potrebe delavcev in občanov po določeni, želeni ravni življenjskega standarda), kot glede na eksterna merila (primerljivi kazalci statike in dinamike družbene in gospodarske razvitosti zahodnih dežel, pa celo nekaterih vzhodnih in azijskih držav).

V graditvi ustavno-normativnega projekta gospodarstva, politike, družbene lastnine je šlo za poskus zamenjave deloma pravičnih, humanih socialnih kriterijev tržnih družb (gospodarska prisila; negotovost, nepredvidljivost; boj za vsakodnevni obstoj, tekmovanje, rivalstvo, brezobzirno pehanje za uspehom, denarjem, priznanjem; diktatura kvalitete, točnosti, dogovora itd.) z izjemno progresivnimi, humanimi, osvobajajočimi kriteriji prihajajoče družbe (možnosti dogovarjanja in sporazumevanja vseh o vsem; prevlada dolgotrajnih in demokratičnih potencialov in procedur odločanja; samoupravno-planska predvidljivost pogojev gospodarjenja in odločanja na dogovorni osnovi; sodelovanje in tolerance v rokih, kvaliteti itd. med gospodarskimi subjekti v vseh fazah gospodarjenja in poslovanja; tendence k enakosti družbene vrednosti vsakega zaposlenega občana; nehierarhičnost v odločanju in v delovnem procesu itd.).

Vse to je ostalo le na nivoju želenega, oz. se je v procesu svojega uresničevanja spreobrnilo v praviloma še manj sprejemljive kriterije, kot veljajo in funkcionirajo v družbah, ki so utemeljene na zasebnolastninski tržni logiki in procesnosti njihovega razvoja in delovanja.

Zato smo sedaj soočeni s postopnim bolj ali manj zavestnim preobratom k preskušeni zahodni principom ekonomiziranja (ne le v jugoslovanskem, marveč v celotnem socialističnem spektru, s to razliko, da je prvič v zgodovini socializma

⁵ Proces operacionalizacije ideje, koncepta, teorije na nivo gospodarske in politične ureditve ima v grobem tri zaporedne stopnje:

1. Ideja (npr. samoupravljanje in družbena lastnina) se spreminja v smiselno celoto osnovnih pravnih institutov - najbolj načelna oris ekonomskega in politološkega sistema (vsebovan npr. v ustavi).

2. Razdelava takšnega načelnega ogrodja v delovno-operativen sistem (sistemski zakoni).

3. Tretjo fazo predstavljajo aktivnosti, ki normativno precizno definirajo vse odnose in procese.

Pri vseh fazah nastajanja ustavno-normativnega modela sedemdesetih let ni bilo večjih konfliktov med zaporednimi koraki, dvomi in kritike od zunaj pa so bile zaželeni in spoštovani. Prav dejstvo, da so isti ljudje gradili sistem od temeljev do vrha, jim je verjetno odvzelo možnost kritike in samokritike. Tako je nastal ustavni sistem, ki v praksi ne funkcionira ali slabo funkcionira, "eno govori drugo dela" - producira nasprotno učinke od pričakovanih in želenih (vseskozi in vsekakor pa slabe).

D. Vučković, Ali je sistem dober, Praksa št. 5, 1984.

1. Gretić, Medjuzavisnost ekonomske in političke sistema socialističkog samoupravljanja, Naše teme, št. 9, 1984.

jugoslovanski korak celo krajši ali previdnejši ali bolj preplašen - od ostalih).⁶ Dejansko lahko s tako logiko razložimo naše napake na številnih (vseh) gospodarskih segmetih - in to je več ali manj tudi edini tip razumne in sprejemljive razlage, ki ga srečujemo.

Nekaj drugega je seveda korak od besed k dejanjem. Kako preobraziti naše združeno delo (gospodarstvo in družbene dejavnosti skupne in splošne porabe) v smeri blagovno zasnovanega in delujočega sistema, ki bi ohranil tudi nekatere posebnosti, dosežke našega socialističnega razvoja ter dosegel (presegel) gospodarske rezultate (performance) razvitihi zahodnih (tržnih) družb?

Enega od problemov te preobrazbe predstavlja tudi dejstvo, da se znotraj gospodarstva srečujemo s dokaj različno tržno orientiranimi (strukturiranimi, adaptiranimi) subjekti (podjetji). Nekatere organizacije združenega dela že v veliki meri delujejo v tržnih pogojih dela in poslovanja, se jim bolj ali manj uspešno prilagajajo. To so praviloma vsa tista podjetja, ki so vezana na konvertibilni trg, ali tista, ki delujejo na dokaj visoko konkurenčnem domačem trgu (tekstilna, obutvena, pohištvena industrija). Za ta sektor bi bila uvedba tržnega režima le malenkosten premik, ki bi ga prenesle brez večjih pretresov.

Podjetja, ki delujejo na relativno monopolnem trgu, ki so dobro zaščiteni pred tujo konkurenco, ki lahko prežive izvoz le ob izdatnem premiranju, se seveda oklepajo netržnih, neblagovnih konceptov in okvirov gospodarjenja. Njih ne motijo teritorialne blokade, politična tutorstva, administrativne blokade.

Skupna in splošna poraba je naslednji veliki problem. Ne strinjam se z oznako porabe (češ da gre za nekako neproduktivno trošenje materialnega produkta družbe). Ustreznejši termin je družbena dejavnost. Sicer pa besedna oznaka sploh ni pomembna. Pomembno je to, da gre za velik del družbene aktivnosti, ki je pod sicer neuglednim paravanom neproduktivnega trošenja izvzet iz pogojev tržne verifikacije kot načina družbenega priznavanja koristnosti njihovega dela. S tem so objektivno postavljene v enako prillivigiran položaj kot tisti del monopolno prillivigiranega gospodarstva, ki se požvižga na trde kriterije tržne regulacije gospodarskega razvoja. Zato so tudi njihovi rezultati, načini dela in gospodarjenja v veliki meri podobni.

Zaradi njihove politične glasnosti (kot glavnem adutu v sedanji ekonomsko-politični aromi jugoslovanske družbe), močnih pozicij v oblastni strukturi ekonomije in politike, so premiki v smeri doziranja nujne blagovnosti (duha, atmosfere, logike mišljenja in delovanja) v področje družbenih dejavnosti le težje izvedljive.

Po mojem mnenju so problemi politološkega sistema mnogo lažje razrešljivo kot njihovi ekonomski rebusi.

V velimi meri bi se pričeli zapirati ob pravilnem koncipiranju in graditvi njegovih ekonomskih (gospodarskih) temeljev. To seveda ne pomeni, da bi stožerji politološkega sistema, kot so delegatski sistem, volilni mehanizem, odgovornost, federalizem itd., pričeli funkcionirati v popolni obliki, ob mobilizaciji in soglasju vseh političnih subjektov. Tega pač ne uspe doseči nobena politična ureditev. Zadovoljiv cilj je do neke mere soglasno prejetje temeljnih političnih opredelitev, večinsko participiranje v političnih aktivnostih.

Ekonomski problemi, napetosti so glavni povzročevalci političnih tenzij, političnega nezadovoljstva. Ljudje enostavno prenašajo kritičnost do gospodarskih razmer tudi na politično področje.

Znanstveno preučevanje nujnosti sočasnih premikov v ekonomiji in politiki pa je še na dokaj trhljih temeljih. Prav gotovo velja, da bi moral gospodarski preobrat od

⁶ Npr. Madžarska zapira več kot sto nerentabilnih podjetij letno (na 11 milijonov prebivalcev). Pri nas se takšnega gospodarskega in političnega "prestrojevanja" ne upamo lotiti.

O. Durdević, Pomena, dogradnja ili spoštovanje sistema, Politička misao, št. 3, 1984.

proklamiranih kriterijev gospodarjenja sedemdesetih let (ki smo jih že skicirali) k tržno orientirani ekonomiji povzročiti tudi pretese in premike na področju politološkega sistema, oziroma družbenih dejavnosti v najširšem pomenu besede (ki zajemajo tudi sfero politike). Številni kriteriji, na katerih sloni dinamika blagovnega gospodarstva so neposredno upravljalni tudi kot osnova organiziranja politološkega sistema. Razmeroma enostavno je postaviti zahtevo, da je potrebna predvsem njegova ekonomizacija, racionalizacija, skrčenje. Mnogo težje je praktično razrešiti problem prezaposlitve tega (relativno malo uporabnega) številnega kadra (ob dejstvu, da - ob upoštevanju zdomcev - je sedaj brez dela približno 25 % jugoslovanskega delovnega prebivalstva). Monopol zaposlenih nad nezaposlenimi je eno odprtih vprašanja samoupravne ekonomije in družbe, ki se ga bomo morali učinkoviteje lotiti. Dosedaj smo ostajali le na politično deklarativni ravni, rešitev nismo nikoli operacionalizirali do nivoja konkretnih gospodarskih posledic in rezultatov.

Zveza komunistov je bila in je vedno na izpostavljenem mestu. Nedvomno je imela odločilno vlogo pri postavljanju ustavnornormativnega koncepta sedemdesetih let, nosi tudi pomemben del krivde⁷ pri uresničitvi te zamisli. Seveda tu vseh procesov oz. vseh družbenopolitičnih skupnosti ne smemo metati v eno koš, kar pri krizološkem govorjenju kar radi storimo. Vprašanje je, koliko lahko v primeru Slovenije govorimo o zgrešenih konceptih razvojnih strategij. Vrsta gospodarskih in družbenih kazalcev nam govori o relativno ugodnih trendih tudi v primerjavi z razvitejšimi državami.

Mislim, da ne razpolagamo s sistematično zbranimi podatki o tem, kaj smo dejansko zamudili, kaj vse pa nam je tudi uspelo uresničiti in doseči.

⁷ S tem pridemo na izjemno nepregledno in nedefinirano področje odgovornosti v ekonomskem in politološkem sistemu družbenelastnine.

Odgovornost je ostala prazna lupina pri vseh gospodarskih subjektih; pri delavcih, pri delavskih samoupravnih organih, pri poslovnih in tehnovodnih strokovnih organih, pri tozidih. Glede na naravo poslovnega procesa najbolj izstopa protislovnost vloge poslovnih in tehnovodnih strokovnih organov (po eni strani potreba po kreativnem, strokovnem, fleksibilnem reagiranju in koordiniranju poslovnega procesa, po drugi strani pa postulat "samoupravne normativne blokade" takšnega diskrecionarnega ravnanja, saj so postavljeni kot vsi ostali člani kolektiva le v funkcijo izvajalca samoupravno sprejetih odločitev). Defektnost našega (ne) sistema odgovornosti je predvsem njegova "vpetost v zrak" ali odsotnost, lahko rečemo, kakršnekoli gospodarsko-finančne odgovornosti. (Zakon jo eksplicitno predvideva le v primeru zavestnega zavračanja, dajanja napačnih podatkov, od članov izvršilnega organa - kar pa je že tako dovolj meglena definicija; ter za delavce TOZD, ki zaradi družbeno in ekonomsko nesmotnega upravljanja s sredstvi zaide v težave, pri čemer se takšne generalne zahteve spet ne konkretizira, kar je praksa uspešno izkoristila in povsem obšla to določbo.)

Kolektivnost in družbenost samoupravljanja je povsem izrinila personalno vsebino odgovornosti (ki je npr. izredno zaostrena ter statusno podprta v primeru managerja kapitalističnega podjetja). Ekonomska odgovornost družbe kot celote je bila in je še v razmerah anarhije na nižjih nivojih edini naslov in edini amortizer neodgovornega in neracionalnega gospodarjenja, ki tako neusmiljeno razjeda družbeno substancno. Iz tega izhaja imperativ kompleksnega družbenega nadzora, za katerega pa ne moremo najti niti učinkovitih izvajalcev niti operacionalnih kriterijev delovanja.

Takšne zunanje kontrole je včasih kar prevče (kontrola SDK, banke, občinskih in drugih organov, pravobranilcev samoupravljanja itd.), na drugi strani ni "navzkrižne" kontrole samih gospodarskih oseb, ki imajo v organizacijah združenega dela svoj interes (kot npr. v delniškem podjetju njegovi klienti, kooperanti, banke, sindikati itd.), ki bazira na ekonomskem računu (merilih).

Potrebne bi torej bile neke objektivne intervencijske kategorije (kriteriji), ki bi jih oblikoval samo gospodarski sistem in na podlagi katerih bi organizacije združenega dela poslovale kot dobri gospodarji ter obenem posebnih družbeni strokovni organi, ki bi kot zunanji svetovalci intervencijsko spremljali delo organizacij združenega dela ter jim pomagali z nasveti oziroma obveščali široko družbo o težavah in odklonih njihove poslovne politike.

Pri nas so blagovni producenti organizacije združenega dela (zakonski subjekti). Njihovo ekonomsko in socialno strukturo pa tvorijo delavci, poslovodni in upravni organi ter delovni kolektiv kot celota. Na njih je potrebno porazdeliti funkcije odgovornosti, predvsem njeno ekonomsko sestavino.

Morda bi bilo potrebno razmišljati v tej smeri:

a. Med garancijska sredstva za poslovno tveganje je v večji meri potrebno pritegniti tudi del sredstev za osebne dohodke (npr. kot rezervni kolektivni sklad osebnih dohodkov za pokrivanje tveganja; ali kot osebne naložbe delavcev v nega pozitivnega in negativnega predvsem ekonomskega sankcioniranja dela poslovodnih in tehnovodnih struktur, se mi zdi pomembna predvsem zamisel o neke vrste "kavciji" za poslovodne osebe, ki pa bi morala biti zadosti velika, da bi glede na potencialno možnost njihovega velikega prispevka, zagotavljala tudi ustrezno veliko povračilo).

b. Ob uresničitvi prvega predloga bi se lahko zmanjšalo ali celo ukinilo t.i. skupne rezervne sklada pri družbenopolitičnih skupnostih.

c. Ker je riskantna blagovna produkcija vezana na inovativno dejavnost, bi morali nadpovprečno uspešno in tvegajočo dejavnost v večji meri nagraditi z ekstra dohodkom (tako na ravni delovnega kolektiva, združenega delavca v upravljalški funkciji, kot predvsem poslovodne in tehnovodne delavce - tako v pozitivnem kot v negativnem smislu).

Vendar prav tako v slovenskih družboslovnih sredinah absolutno prevladuje črnogleda kritika, pogosto tudi v funkciji lastnih interesov oziroma "vkopavanja" na pridobljenih pozicijah.

Sedaj so praviloma, zaradi izjemne zapletenosti "institucionalnega gigantizma" našega ekonomskega in politološkega sistema, procesi stvarnega sprejemanja odločitev, strukture in merila moči še vedno zakriti. Posamezne institucije (npr. zvezni izvršni svet, skupščina SFRJ) nominalno imajo oblast, ne pa tudi moč. Če pa ima nekdo oblast brez moči, ima nekdo drug moč brez oblasti. Problem odgovornosti postane tako nerešljiv: iluzija je zahtevati odgovornost od institucij, ki samo ratificirajo že sprejete odločitve, ne more pa se je naprtiti tistim ki stvamo (poljavno ali povsem skrito) odločajo, saj bi to podrlo "uradni" sistem in izpostavilo politično elito.

Vsled tega prihaja do takšnih paradoksov:

- da so najmanj politično odgovorni tisti, ki imajo največjo politično moč;
- na odgovornost se tako poziva in zamenjuje tiste, ki so na dnu politične hierarhije;
- v politični propagandi se pogosto navaja oziroma "uporablja" birokrate, tehnokrate in druge sovražnike socializma kot "dežurne krivce" za naše probleme. Tudi s tem se zamegljuje odgovornost.

Vsekakor pa smo na številnih področjih prišli do vrelišča oz. nekoliko pod njim ter pričeli s takimi in drugačnimi spremembami na samoupravni zgradbi. Ideološko-normativnih dokumentov, ki naj bi inicirali preobrazbo, se je nabralo že na kupe, na prvih se je že pričel nalagati prah. Tudi to "uradno" priznavanje krušenja (rušenja) ustavno-zakonske silhuete seveda bistveno ne preokrene silnic ekonomije in politike, vseeno pa pomeni del toka, ki je začel iskati nove struge. Zveza komunistov je obdržala aktivno vlogo v kreiranju in usmerjanju novih tokov, znala je izvesti določena prestrukturiranja znotraj svojih vrst, ki ji še vedno zagotavljajo pomembne vzvode družbenega odločanja, čeprav seveda ne več v tako čisti in enostavni situaciji hegemonije partijskih vrhov, kot je to bilo do konca sedemdesetih let. Tudi ti "zlati partijski" časi so nepovratno minili. Danes ni dovolj beseda funkcionarja, da se premaknejo kolesa gospodarskih in političnih mehanizmov, vse pomembnejša postaja vsebina, smoter, utemeljenost funkcionarjev (partijske) besede. Tudi "kranclanja" z znanostjo je manj, oziroma je postalo drugačno. Partija je seveda ves čas nabirala družboslovno stroko okoli sebe. Vendar do nedavnega le takšno, ki ji je prepevala "vesele, pohvalne in poskočne melodije". Takih "pronicijivih" znanstvenikov je bilo vedno dovolj.

Pod plazom krize pa je tudi partija spoznala, da zgolj z hvaležnimi "guslarji" ne bo moč preokreniti negativnih gospodarskih in političnih gibanj, ter pričela vse pozorneje poslušati tudi druge "kanale". Ugled in moč, ki jo ima v znanstvenih krogih, ji je omogočila takšno transformacijo (morda tudi po logiki, da konec koncev znanstveni vrhovi delijo stolčke moči, ugleda, blagostanja s partijskimi vrhovi, čeprav bi to le s težkim srcem priznali). Menim pa, da je za partijo ostalo mnogo več nerešenih vprašanj glede njene masovne osnove, članstva. Koncept vsezmožnosti (partijsko) dogovonega tipa razreševanja družbenoekonomskih in političnih vprašanj se je nepovratno sesul v prah. To pa je bila pomembna osnova mobiliziranja partijskih množic. Zveza komunistov mora najti formule aktiviranja članstva tudi v mnogo bolj zoženi strugi realne (tržne) ekonomije in politike.

Za to ji zaenkrat še pošteno zmanjkuje sape.

2. PARTIJSKI (ARHAIČNI IDEOLOŠKO POLITIČNI) KONCEPT BLAGOVNE PROIZVODNE SAMOUPRAVNE SOCIALISTIČNE DRUŽBE

Dobra stran ideološkopoliitične logike je v tem, da skuša skozi celotno družbeno zgradbo oz. njeno dinamiko in statiko izpeljati enotne kriterije njenega urejanja oz. delovanja (tako v njenem gospodarskem, političnem sociokulturnem podsistemu). Slaba stran ideološkopoliitične logike pa je, da svoje konstrukcije često gradi na umetnih, neživljenjskih ideoloških teoretičnih, ki ne morejo najti stika z vsakodnevnimi, empiričnimi odnosi in procesi ter tako nujno ostanejo oz. postanejo "papirnati tigri" brez večjega vpliva na stvarne družbene, gospodarske, politične tokove.

Tudi vsa verbalna, administrativna (ali celo fizično-prisilna) podpora političnih in družbenih vrhov je lahko le kratkoročno učinkovita, če je njihov razkorak s stvarnostjo le prevelik.

Vendar je za jugoslovanko družbo značilno, da se politični koncepti ekonomske ureditve oz. (ne) blagovne produkcije ohranjajo kljub povsem nasprotnim rezultatom v gospodarstvu in družbi. Res število njihovih zagovornikov hitro upada, manjša se podpora takšnim (tudi ekstremnim) stališčem, vendar dejstvo njihove bolj ali manj opazne prisotnosti opravičuje njihov podrobnejši prikaz in analizo.

Omejil se bom na tekstne skupine avtorjev, ki je v okviru priprav na sejo CK ZKJ (idejni plenum) o idejno-političnih gibanjih v jugoslovanski družbi in nalogah ZK (ki se je pripravljala drugo polovico leta 1986 in prvo polovico leta 1987) imela nalogo opredeliti oz. naznačiti idejna vprašanja razvoja samoupravnih družbeno-ekonomskih odnosov.- Gre za skupino 11 tekstov več avtorjev obenem z ekonomskimi stališči pobudnika te seje S.Šušarja. Delo je potekalo v okviru Centra za družboslovne raziskave CK ZKJ.

Najprej je treba reči, da gre glede na pomembnost teme, naše gospodarske probleme itd. za presenetljiv izbor tekstov, saj so avtorji ekonomskega dela praktično povsem neznani Zagrebčani:

Sabolović, Prga, Predragović, Lovrinović in Sarajevski Sokolović.

Tudi rezultat njihovega pisanja (v letu 1987!) je bil več kot presenetljiv - nastala je zbirka minimalno povezanih tekstov, ki je brez večje argumentacije postavljala posamične teze dogovorne in postdogovorne ekonomije ideološko-političnega izvora. Velik del tekstov se je osredotočil na relacijo jugoslovansko-svetovno gospodarstvo (kar je predmet "strokovnega" dela večih omenjenih avtorjev) in s tega zornega kota skušal ocenjevati in razreševati (večinoma po logiki preproste analogije - čeprav je to njihov temeljni očitak kritika sedanjega stanja) naše gospodarske družbene probleme.

Zanimivo je, da se celo v okviru Centra za družben raziskovanja CK ZKJ predvideli, da takšno enobarvno pisanje ne bo naletelo na pozitivne odmeve, in so kasneje vključili tudi še druge tekste oz. avtorje.

Zadržal se bom le pri tekstih prvotne (omenjene) skupine in izpostavil nekaj najbolj značilnih ugotovitev, ki po mojem mnenju dovolj klasično ponazarjajo tipična partijska stališča o ekonomskih vprašanjih jugoslovanske družbe in partijsko razumevanje koncepta gospodarskega razvoja. Ne glede na to, da takšna stališča prav gotovo nimajo prostora v ekonomski znanosti, pa je dejstvo, da so v partijskih forumih še kako prisotna in vplivna. Obenem pa velja, da je bila pomembnost, upoštevanje, smiselnost takšnih stališč proporcionalna s položajem in vlogo ZK v našem družbeno-političnem sistemu oz. v družbi v celoti. Zlasti v začetku 70-ih let se jih je skušalo tudi praktično uresničevati, danes pa lahko rečemo, da pomenijo samo še relikti obdobja, ko se je s politično voljo skušalo preokreniti ekonomsko logiko.

1. Začel bi z veliko stopnjo nestrpnosti, ki se izraža v večini tekstov, do tistih, ki na probleme naše družbe gledejo z drugačnega zornega kota - poimenuje se jih z zagovorniki kapitalistične kontrarevolucije, kapitalizma siromaštva; slepo poslušne avtoritetam, ki so nesposobne graditi teoretično misel socializma in sprejemajo meščansko (konzervativno) ekonomsko misel; epigone poražencev buržuazije, serviserje in najemnike tujega kapitala in njegovih obveščevalnih služb. Tako pri nas "poleg osnovne delavsko razredne fronte delujejo sile: trdorokaši etatističnega tipa, restavradorji kapitalskih odnosov, neoliberali s svobodno ekonomijo zgodnjega kapitalizma, zagovorniki velikega državnega kapitala in monopola, militantni nacionalisti, ultralevi frazerji. Vsi pa imajo isti cilj - kako upreči delavski razred in njegovo presežno delo v lastni voz?"²

Vsi ti (konceptijsko se jih razdeli v 3 skupine: v prvi so tisti, ki v celoti negirajo gospodarski in politični sistem; drugo skupino predstavljajo kritiki posameznih delov gospodarskega in političnega sistema, ki zahtevajo tudi spremembo socialističnih produkcijskih odnosov; v tretji skupini pa so tisti, ki menijo, da je sistem dobro zgrajen, njegovo funkcioniranje pa ovira razkorak med normativnimi pravili, obnašanjem in empiričnim dogajanjem) pa preprečujejo samoupravno integracijo dela, oblikovanje federativne ureditve in zmago delavskega razreda.

2. Skupen jim je tudi zelo rezerviran odnos do trga, čeprav je tudi tu prisotnih več modalitet.

Lahko začnemo s črnogledim ocenjevanjem mednarodnih ekonomskih (tržnih) odnosov. M. Predragović meni, da je teoretična osnova gospodarske politike razvitega sveta koncept meščanske ekonomske misli o svobodnem mednarodnem trgu, ki želi dokazati, da nacionalni tržni odnosi v posameznih deželah veljajo tudi na mednarodnem ekonomskem področju. S teorijo in prakso takoimenovane mednarodne svobodne menjave se uspešno blokira oblikovanje pravičnejše nove ekonomske mednarodne ureditve, ekonomskimi velesilam pa se zagotavlja popolna gospodarska dominacija, monopolna razdelitev trga in cen. S tem si je neokolonializem oblikoval še učinkovitejše sisteme izkoriščanja, saj si je tako zagotovil trajno krajšo tujega delovnega časa. Sintagmo "svobodnega trga in svobodne iniciative", ki je predvsem v interesu velikega privatnega kapitala na zahodu kot njegov strateški odgovor na državo blagostanja, se je nekritično prevzelo tudi pri nas, to naj bi bila celo formula rešitve naših gospodarskih in družbenih težav. M. Predragović "opozarja", da je prav takšna ekonomska politika v 30-tih letih privedla do svetovne ekonomske krize, fašizma in imperializma, zato mu je povsem jasno, da ZK ne more sprejeti takšnih antidelavskih idejnih sporočil.³

V tem kontekstu D. Sokolović razmišlja o socialističnosti gospodarstva samoupravne družbe, ki bi ne smelo biti pogojeno z njenimi kreditnimi obveznostmi, tudi ne z determinantami mednarodne delitve dela in svetovnega trga, marveč predvsem s potrebami lastnega naroda. "Imperativ ne more biti izvoz, predvsem ne po vsaki ceni, marveč zadovoljevanje potreb ljudi po vsaki ceni".⁴

² M. Predragović, Idejna pitanja razvoja društveno ekonomskih odnosa na osnovama socialističkog samoupravljanja, (monografska gradnja), Zagreb, veljača 1987, str. 3.

³ Skupna točka vseh naštetih in zamišljenih sovražnikov socializma pa je, da "preprečujejo samoupravno integracijo dela oblikovanje republik, pokrajin in federacijo kot socialistične skupnosti dela, v kateri ima v vseh vprašanih dominantno vlogo delavski razred kot hegemon lastne usode in nosilec procesov, ki mu odpirajo perspektive za lastno osvoboditev."

⁴ Ibid, str. 10.

⁵ Glej:

M. Predragović, Neke idejne implikacije odnosa SFRJ sa međunarodnim monetarnim fondom, (tipkopis), 1987.

M. Predragović, Idejna pitanja razvoja društveno-ekonomskih odnosa na osnovi socialističkog samoupravljanja, (monografska gradnja), Zagreb, veljača 1987.

⁵ D. Sokolović, Idejna pitanja razvoja društveno ekonomskih odnosa na osnovama socialističkog samoupravljanja, Sarajevo, januar 1987, str. 22.

Najbolj ekstremno je stališče, da odnosi menjave ne spadajo v koncept socialističnih odnosov, saj onemogočajo tako delitev po delu kot delitev po potrebah.

Menjava je neracionalni in neproduktivni moment proizvodnje, ki nima svoje zgodovinske perspektive. Potrebna je centralizacija kapitala kot preseganje menjave, kot razvojni dejavnik planske in tržne organizacije dela. D. Sokolović jo razume kot usklajevanje posebnih s splošnim interesom, kot pogoj za proizvodnjo po potrebah. Leta mu pomeni nujni pogoj socialističnosti produkcijskih odnosov oz. začetek njihove socialistične preobrazbe:

"Preden socializem vzpostavi delitev potrošnih sredstev po potrebah in kot pogoj, da se vzpostavi delitev po delu, je nujno vzpostaviti proizvodnjo po potrebah."⁶

Ugotavlja sicer, da med blagovno produkcijo in združenim delom obstoji protislovje, vendar ga brez večjih težav razreši s staro partijsko formulo, da mora biti blagovna produkcija pač v funkciji združenega dela. Drugače povedano, potrebna je kontrola trga od združenih producentov (ne pa od kapitala kot v kapitalizmu).

Medtem ko ima kapitalistična kontrola trga za cilj neenako menjavo in vezavo presežne vrednosti na strani kapitala, pa je kontrola združenih producentov "edini ekonomski zakon znotraj blagovne oblike produkcije. Sestoji iz absolutne kontrole cene delovne sile." Seveda je takšna kontrola zamišljena na ravni celotne družbe (za vse enako, kar daje videz enostavnosti in urejenosti) s tem, da se določi enotna vrednost (cena) delovne sile.

"To je edini pogoj, da se tudi v okviru blagovne produkcije postavljajo socialistični odnosi delitve. Delitev po delu je na trgu lahko vzpostavljena le, če trg kontrolirajo producenti, to pa pomeni ekvivalentno menjavo, to je menjavo enakih količin dela."⁸

Takšno razumevanje trga v današnjem času prav gotovo ne zahteva komentarja.

V svojih izvajanjih S. Šušar pravilno ugotavlja, da je bistvo blagovne produkcije prelivanje dohodka (čeprav se ne pove zakaj in kakšne so pozitivne vzpodbude tega), česar ne morejo spremeniti socialistični pravno-politični okvirji. Blagovni produkciji je zato inherentno oblikovanje kapital odnosa po eni strani ter etatistično, birokratsko omejevanje - to pa ni združljivo s socializmom.

Temeljna naloga socializma je tako ukinjanje tržnega in državnega posredovanja preko notranjega preseganja blagovne proizvodnje.

Koncept samoupravljanja v pogojih blagovne proizvodnje se označi za kapitalistično samoupravljanje - samoupravljanje, v katerem delovni ljudje kot kolektivni podjetniki upravljajo z deli družbenega kapitala, pomeni meščansko neoklasično varianto samoupravljanja. Sprejemljiv je le trg blaga (pod pogojem, da ga organizira združeno delo), trg kapitala in delovne sile pa je potrebno ukinjati.

Družbo naj bi po nekaterih ocenah vodil bančni kapital, namesto da bi to počelo združeno delo. Proizvodnjo in družbo pa je potrebno integrirati na bazi dela, na pa kapitala, sicer se ne bo nadaljeval revolucionaren proces osvobodjanja dela in se bomo vrnili na državni socializem in kapitalizem. V isti sapi pa isti avtor ugotavlja, da producent nima nobene prisile in motivacije za gospodarjenje in razvoj ter tako prazen prostor nujno zasedajo politični subjekti s svojo politično logiko.⁹

⁶ IBID, str. 21.

⁷ Podobno razmišlja M. Predragović, ko ugotavlja, da problem našega trga ni v tem, da so ukinjeni kriteriji ekonomske prisile (kar je po njegovem mnenju napačna ugotovitev številnih kritikov), saj je to koncept klasičnega liberalnega trga (v stvarnosti pa po D. Sokoloviću deluje nekakšno omejevanje svobodnega tržnega mehanizma - problem je le to, da to ni naša jugoslovanska stvarnost). Pri nas je potrebno zagotoviti "vseobsežno delovanje ekonomskih zakonitosti znotraj združenega dela".

M. Predragović, Idejna pitanja razvoja društveno ekonomskih odnosa na osnovama socialističkog samoupravljanja, (manografska gradja, Zagreb, veljača 1987, str. 8).

⁸ IBID, str. 34, 35

⁹ Glej:

Možnosti, da se prazen prostor zapolni z ekonomsko logiko blagovne produkcije, S. Švar seveda ne vidi.

3. Močno se napada institut realnih obresti in realnega tečaja dinarja.

Po takšnih ocenah je dinar podcenjen za 35 - 40 %, realno obrestno mero naj je vsilil Mednarodni monetarni sklad in naši "omejeni psevdoliberalni ekonomisti" (dokaz, da je Mednarodni monetarni sklad slab, je dejstvo, da nam ni svetoval razbremenitve gospodarstva, kar je ključ za izhod iz krize). Realni tečaj in obresti so povečale inflacijo za 50 %, morali smo odpreti tudi vrata tujemu kapitalu. Zagovornikom realnega tečaja in obresti se skuša naprtiti videz, kot da vidijo le v teh dveh institutih izhod iz krize, zanemarjajo pa vse ostala institucionalne, sistemske spremembe. To se potem označi kot parcialen pristop, ki je nesmiseln in nima perspektiv - kot dokaz se navaja dejstvo, da dolgoletna politika realnih obresti in tečaja v Jugoslaviji ni imela uspehov, oz. da je neposredno kriza za dosedanje gospodarsko stanje.

Čudovit izhod po njihovem mnenju ponuja Dolgoročni program, ustava in zakon o združenem delu.¹⁰

D. Sabolović ugotavlja, da so se po letu 1979 jugoslovanski ekonomisti opredelili za "realno ekonomijo" oz. za realne ekonomske fraze, kar v bistvu pomeni psevdoliberalno mehanično ekonomijo (jugomonetarizem). Ta koncept pa ni dal rezultatov (predvideva kot da ga je jugoslovanska uradna politika v celoti podprla in uresničila), zato se danes kažejo njegove pomanjkljivosti (po njegovem mnenju bi bilo najprej treba urediti jugoslovansko gospodarstvo, šele potem bi realna ekonomija dobila svoj smisel obstoja).¹¹

Skoraj neverjetna je razlaga naše zadolženosti - po Titovi smrti se pri nas ni nadaljevala ofenzivna zunanja politika, marveč je prišlo do defenzive - to je izkoristil mednarodni kapital in nam preko mednarodnega monetarnega sklada postavil težke pogoje vračanja dolga.¹²

Končna ugotovitev (ki je sicer deloma pravilna, vendar ob tem ni danih nobenih uporabnejših predlogov) je, kot smo že omenili, ta, da je pri nas potrebno prvo urediti gospodarstvo, potem pa je možna realna ekonomija in uspešnost posameznih ukrepov ekonomske politike.

Po sila dolgem in kontraverznem pisanju se torej ugotovi, da je potrebno urediti najprej naše gospodarstvo, nato pa bi lahko izvažali. Opredeli se tudi pomen valutnega tečaja za (de) stimuliranje izvoza in uvoza¹³, čeprav se je prej na drugih mestih ostro obsojalo politiko realnega tečaja.

Ves čas se zavzemajo za kvalitativno usklajevanje ekonomske intervencije na sodobno reguliranem trgu, poudarjajo vrednost teorije disparitet stroškov, cen in valut, ki pojasnjuje spremembe mehanizmov in zakonitosti trga¹⁴, ne upoštevajoč, da vse te

S. Švar, Fiatizem, tehnobirokratizem i razvoj socialističkog samoupravljanja i neke tendencije u društvenoj kritici, Socializam, št. 3, 1986.

Š. Švar, Marginalije o sociologiji razvoja i ekonomiji rasta, Socializam, št. 1, 1987.

¹⁰ Glej:

D. Sabolović, Odbrana socializma (tipkopis), 1987;

I. Lovrinović, Ocjena stanja društvenoeconomijskih odnosa (tipkopis), 1987;

I. Prga, Monetarni faktori i stabilizacija privrednih tokova - mogućnosti i otvorena pitanja (tipkopis), 1987.

¹¹ D. Sabolović, Izlaz u realno krizu (tipkopis), 1987;

D. Sabolović, Kritika hercegovačkog programa (tipkopis), 1987.

¹² M. Predragović: Neke idejne implikacije odnosa SFRJ sa Međunarodnim monetarnim fondom (tipkopis), 1987.

¹³ "Če je notranja cena producenta, preračunana preko uradnega tečaja, pokrita s svetovno ceno, bo prišlo do izvoza enako, kakor bo tudi višja notranja cena v primerjavi preko uradnega valutnega tečaja z nižjo svetovno ceno stimulirala uvoz."

D. Sabolović, Utjecaj privrednog razvoja na unapređenje međunarodne razjene, Ekonomski fakultet Zagreb (tipkopis), str. 6 - 7.

¹⁴ D. Sabolović je mnenja, da jugoslovanski ekonomisti ne poznajo teorije disparitet stroškov, cen in valut ter zato usklajeno ekonomsko intervencijo na reguliranem trgu smatrajo za diržimem etatiističnega tipa.

njihove zahteve predpostavljajo blagovno strukturiranost ekonomije in politike, ki je pri nas že zdaleč nimamo, obstoji pa v državah, ki prakticirajo takšno ekonomijo in politiko.

4. Zanimivo bedasto (nesmiselno, politično demagoško in tendenciozno) je tudi stališče, da ni možna primerjava učinkovitosti privatne in družbene lastnine.

Razlog - delavci v kapitalizmu delajo enako v družbeni, skupinski, privatni lastnini, v socializmu pa tudi, ne glede na oblike lastnine. Oblika lastnine torej nima nobenega vpliva na obnašanje delavcev, oz. ekonomske performante sistema kot takega.

Vsak, ki ima v Jugoslaviji privatni kapital, ga je na nek način ukradel (devize, krediti, utaja davkov, podkupnina, izkoriščanje službenega položaja, privilegijev oz. monopolnega položaja, izkoriščanje tujega dela), delavcem na tujem pa smo ga z devalvacijo dinarja v veliki meri ustavili sami.

5. Značilno za vse avtorje oz. tekste, ki jih obravnavam, je, da so zelo skromni pri razvijanju pozitivnih alternativ. Razen nekaterih obrabljenih fraz o delavskem razredu, osvobajanju dela, vrtenju kolesa zgodovine, sklicevanju na ustavo, zakon o združenem delu, Dolgoročni program, skoraj ni uporabnejših predlogov.

"Naš narod ne bo dovolil nobenemu zavrteti kolo zgodovine nazaj, posebno še dokler ima svojo oblast, ki podpira razredno borbo.

...Realni kapitalizem nam le približuje realnemu socializmu, vendar nas vanj ne more spraviti. Že vemo, da nam tudi to ne odgovarja. Po vseh eksperimentih z realno ekonomijo bomo prišli tudi so samoupravne regulacije procesov družbene reprodukcije. Izpolnili bomo ekonomsko strukturo družbe, razvili samoupravljanje, kajti nihče ne bo pristal na alternativo, da nekdo z njim upravlja (posebej slabo). Dokazali bomo, da je lahko tudi družbena lastnina uspešna in produktivna v samoupravnem socializmu."¹⁵

In:

"Razvoj novih produkcijskih odnosov zato danes predstavlja glavno proizvodnjo in gibalno silo celotnega produkcijskega procesa. Povsem iskreno rečeno, elementiranje vseh eksplotatorskih produkcijskih odnosov pomeni osnovno predpostavko ne le za razvoj socialističnih produkcijskih odnosov, marveč tudi ključno točko razvoja materialnih produktivnih sil družbe."¹⁶

Obširneje se elaborira edino predlog prof. Pertota glede eliminiranja stroškovno najdražjih proizvodenj s pomočjo snemanja stroškov in z ustanovitvijo centralnega zavoda, ki bi to teoretsko pripravil in izpeljal. Takšen zavod (ki bi ga na centralnem nivoju sestavljali najboljši strokovnjaki) bi na osnovi analiz moral predlagati dvoje:

- kateri so izvozno orientirani in stroškovno kvalificirani izvozni proizvodni centri,
- predlogi v smeri oblikovanja enotne stroškovne rekonstrukcije obstoječih proizvodenj s ciljem, da se na določeno raven valutne vrednosti postavijo vse tiste proizvodnje (tako izvozne kot tudi neizvozne), ki bi v bodoče brez večjih izgub in subvencij lahko vzdrževale vrednost dinarja.

Prav gotovo ni povsem jasno, kaj bi takšno (znanstveno ali administrativno) razvrščanje podjetij lahko spremenilo pri njihovi gospodarski učinkovitosti.

Obenem se namreč ugotavlja, da danes morda nimamo niti enega industrijskega objekta, ki bi bil v celoti in trajno izvozno usposobljen (kakšen smisel ima potem sploh tako visoko postavljanje praga) ne le v pogledu nivoja tehnologije, kvalitete in tržnosti, temveč tudi nivoja stroškov in količin.

Ni potrebno, da se ekonomske kategorije realne, bolje je, če so z ekonomskimi in tržnimi ukrepi postavljene na paritete, ki omogočajo doseganje zelenih ciljev. Potrebno je namensko uskladiti disparitete stroškov v makrostrukturi družbenega produkta.

D. Sabolović, Izlaz u realnu krizu (tipkopis), 1987.

¹⁵ D. Sabolović, Odbrana socializma, (tipkopis), 1987, str.9.

¹⁶ D. Sokolović, Idejna pitanja razvoja društvenoekonomskega odnosa na osnovama socialističkog samoupravljanja, Sarajevo, januar 1987, str. 19 - 20.

Ko bi bili torej na predlagan način pripravljeni stroškovniki posameznih proizvodenj, bi se pričelo delo na ocenjevanju obstoječih stroškov. Analiza naj bi potekala na najstrožjih in sodobnih kriterijih lokacije, splošne rentabilnosti, tehnološke perspektivnosti, kadrovske usposobljenosti itd.

Na takšni osnovi bi potem podjetja razvrstili v 3 skupine:

1. V prvi skupini bi bila podjetja, ki bi ob ustreznem moderniziranju tehnologije in povečanju kapacitet do izvozne veliko serijske proizvodnje, lahko obdržala vsaj dosedANJI obseg izvoza pri predvidenem novem tečaju dinarja, vendar brez posebnih izvoznih stimulacij.

2. Drugo skupino bi sestavljala podjetja, ki bi ob zaščiti, ki je v Evropi normalna, pri novem tečaju dinarja in ob ustrezni modernizaciji lahko producirala le za domači trg.

3. V tretji skupini pa bi bila podjetja, ki ne izpolnjujejo niti minimalnih pogojev za prvo in drugo skupino in bi jih bilo potrebno likvidirati v skladu s povečanjem zaposlenosti v drugih sektorjih.¹⁷

3. PREDLOGI POTREBNIH SPREMEB EKONOMSKEGA SISTEMA

3.1. Samoupravljanje - etatizem - blagovna proizvodnja

Zlasti na ekonomskem področju (tako v partijskih dokumentih kot na področju ekonomske teorije nasploh) je opazna velika nedodelanost pozitivnega programa preseganja sedanjih gospodarskih in družbenih težav.

Zato bomo v naši razpravi skušali napraviti tudi nekaj korakov naprej pri naznačitvi nadaljnjih potrebnih premikov pri:

- posameznih temeljih družbenoekonomskega sistema kot mehanizma uveljavljanja temeljev družbenoekonomskega sistema;

- proučevanje učinkovitosti ukrepov (izbor in kvantifikacija) ekonomske politike za pot iz krize;

- dograjevanju optimalne institucionalne ureditve posameznih sestavin narodnega gospodarstva in delovanja organizacij združenega dela kot njegovih temeljnih celic.

Blagovna proizvodnja - samoupravljanje - etatizem so nedvomno trije tokovi, ki se z različno intenzivnostjo, usmerjenostjo, odmevnostjo v celotnem razvoju jugoslovanske družbe pretakajo skozi njeno gospodarsko, politično, sociokulturno zgradbo.

Po eni strani lahko rečemo, da se je samoupravljanje v določenem obsegu že uveljavilo v delovnih kolektivih, po drugi strani pa mora država objektivno - zaradi nedograjenega gospodarskega sistem - neposredno urejati delitev dohodka in razširjeno reprodukcijo oz. neposredno vplivati na gospodarske odločitve delovnih kolektivov na teh področjih (v celotnem povojnem gospodarskem razvoju).

Današnja dilema med etatizmom in samoupravljanjem je torej že starejšega datuma.

Na začetku sedemdesetih let smo jo poskušali odpraviti z ustavnimi amandmaji, novo ustavo, zakonom o združenem delu in sistemskimi zakoni. Takratne spremembe so temeljile na prepričanju, ki se v praksi ni potrdilo - da je mogoče navedeno dilemo

¹⁷ Glej:

D. Sabolović, Utjecaj privrednog razvoja na unapređenje međunarodne razmjene, Ekonomski fakultet, Zagreb, 1987.

odpraviti zgolj s širjenjem samoupravnih institucij (skupnosti, samoupravnih sporazumov in družbenih dogovorov itd.) na področja, ki jih je obvladovala država, da ni potrebno dograjevati blagovne proizvodnje. Delavci naj bi v neposredni medsebojni povezanosti (dohodkovni odnosi) s svojimi odločitvami nadomeščali trg. Toda v osemdesetih letih je postalo jasno, da zaostrene gospodarske razmere prav na področjih, kjer v kapitalizmu delujeta trga kapitala in delovne sile, niso potrdile izhodiščnega prepričanja in je tako stara dilema med etatizmom in samoupravljanjem še vedno aktualna.

To spoznanje pa lahko podrobneje pojasnimo z dejstvom, da sta v ekonomski literaturi le dve rešitvi problema delitve dohodka in razširjene reprodukcije, ki spoštujeta predpostavki, naj bo gospodarstvo socialistično in tržno. Obe rešitvi se razlikujeta po tem, s katere strani "zagrabit" dohodka v sistemu njegove delitve. Po prvi je treba tudi v socialističnem gospodarstvu uveljaviti ceno delovne sile, tako da se akumulacija oz. dobiček pojavi kot ostanek dohodka. Ta cena lahko nastaja na trgu, z družbenim dogovorom ali z državnim plačanim sistemom. Akumulacija je ostanek, ki je potem tudi vir za ponudbo prihrankov in s tem determinanata obrestne mere oz. cene kapitala.

Po drugi rešitvi pa je treba najprej opredeliti akumulacijo in so osebni dohodki ostanek. Akumulacija je lahko opredeljena z minimalno stopnjo akumulacije, obrestmi na poslovni sklad in podobnim. Te kategorije so lahko tržne ali pa tudi državno planske. Osebni dohodki naj bi v tej rešitvi bili ostanek, ki bi usmerjal delavce pri sprejemanju gospodarskih odločitev.

M. Tajnikar meni, da je dilema med etatizmom in samoupravljanjem v bistvu dilema med lastninskim gospodarstvom z blagovno proizvodnjo in delavsko upravljanim gospodarstvom z obrestmi na poslovni sklad. Napačno razumevanje etatizma nas zato lahko pripelje zgolj do tega, da spregledamo pravi in resnični etatizem v sodobni Jugoslaviji. Nesmiselno je trditi, da je konkurent samoupravljanju etatizem vzhodnoevropskega tipa. Po eni strani nimamo države, ki bi ga bila sposobna uresničiti, po drugi strani pa je samoupravljanje že preveč zakoreninjeno v naših delovnih kolektivih. Država tudi nima ustreznih ministrstev, planskih organov in znanja za centralno planiranje in vodenje gospodarstva in družbe. Uresničitev takšnega gospodarskega sistema bi bila vsaj tako težka naloga kot uresničitev doslednejšega sistema samoupravnega socializma.

3.2. Sistem družbenega financiranja - družbene dejavnosti

Družbene dejavnosti skupne in splošne porabe so se v naši družbi izjemno razvile ter so na nekaterih področjih močne primerjave z dosežki socialdemokratskih programov v državah Zahodne Evrope. Ponekod se je v socializaciji storitev teh dejavnosti odšlo celo predaleč (klasični primer je stanovanjsko področje) in je treba opredeliti, kaj vse je racionalno in smiselno financirati iz družbenih sredstev, kjer pa je potrebna večja stopnja finančne udeležbe, ekonomske zainteresiranosti in odgovornosti posameznikov, združenega dela, družbenopolitičnih skupnosti. Pri urejanju ekonomskega položaja družbenih dejavnosti je treba upoštevati po eni strani velik pomen njihovega prispevka k procesu družbene reprodukcije, po drugi strani pa dejstvo, da se s sistemom družbenega financiranja v Jugoslaviji pretaka okoli 37 % družbenega produkta. To je postavka, ki brez dvoma zahteva racionalno uporabo teh sredstev z vidika uresničevanja alokacijske oz. fiskalne, ekonomske in socialne funkcije tega gospodarskega podsistema.

Dolgoročni program gospodarske stabilizacije je nakazal osnovne slabosti našega sistema družbenega financiranja in osnovne opredelitve glede davčnega sistema in

politike. Tako naj bi se zmanjšalo izločanje sredstev gospodarstva za zadovoljevanje splošnih in skupnih potreb, krepila naj bi se ekonomska in socialna funkcija davkov, postopoma pa naj bi se spremenila tudi struktura davčnega sistema v smislu krepitve neposrednih vrst davkov.

Za razbremenitev gospodarstva je treba proučiti, ali je rešitve smiselno iskati v zmanjšanju prispevnih stopenj. Prilivi SIS v prvem trimesečju letos so izkazali velike presežke sredstev, ki so izločeni iz vsakršne uporabe, znašajo pa več kot celotna akumulacija gospodarstva, umanjšana za izgube. To povzroča velike spremembe v strukturi dohodka v korist skupne porabe in v breme akumulacije.

Učinkovito zmanjšanje potrebnega izločanja sredstev gospodarstva za splošno in skupno porabo bo možno doseči le z bistvenim zmanjšanjem administrativnega urejanja, predpisovanja postopkov ter prevladujočega normativnega urejanja in obvladovanja družbenih problemov.

Zapletenost institucionalne strukture našega sistema družbenega financiranja, posebnosti fiskalnega federalizma visoka stopnja horizontalne in vertikalne decentralizacije in avtonomnost družbenopolitičnih skupnosti in samoupravnih interesenih skupnosti zahteva razčlenjen in učinkovit mehanizem fiskalne harmonizacije in koordinacije. Možna alternativa je tudi prehod na sistem participacije, ki naj zagotovi večjo stopnjo stabilnosti in enakomernosti financiranja vnaprej dogovorjenega obsega in strukture javnih potreb na ravni cele države. Če pa za to so možnosti, lahko ožje politične teritorialne enote (republike, občine) povečajo svoj družbeni standard z lastnimi viri dohodkov.

Svobodna menjava dela kot način financiranja skupnih družbenih potreb naj se uveljavi le na tistih področjih, kjer so za to ekonomski pogoji (deljiva ponudba, izključitveno načelo). Enostavna reprodukcija družbenih dejavnosti in materialne infrastrukture naj bi se v takšnem primeru financirale iz materialnih stroškov uporabnikov, razširjena reprodukcija pa iz njihovega presežnega dohodka.

Pri finalnih družbenih dobrinah (osnovno izobraževanje, temeljno zdravstvo, kultura) pa bi bilo treba zaradi narave javne dobrine začeti razmišljati o prehodu nazaj na klasičen način financiranja teh potreb z vsemi možnimi in znanimi sredstvi. Na vseh področjih družbenega financiranja je treba izdelati standarde in normative obsega in kakovosti dela, kar naj prepreči ekstenzivno širjenje teh dejavnosti in hkrati omogoča učinkovit nadzor družbenih služb. V sistem je treba eksplicitno vključiti obveznost subjektov družbenega financiranja, da ustvarjajo proračunske presežke oz. deficite, če v gospodarstvu nastopijo vnaprej določene razmere - v sistem veljati avtonomne stabilizatorje. Odpraviti je treba načelo proračunskega ravnotežja za leto dni ter ga postavljati v okvir srednjeročnega planskega obdobja.

Potrebna je sprememba v strukturi financiranja družbenih dejavnosti. Jugoslovanska struktura javnih dohodkov je v Evropi izjemna, saj prevladuje pri nas neposredno zajemanje dohodka - 70 : 30, v Evropi pa je to razmerje približno 50 : 50. Za neposredno zajemanje pa je zlasti v naših razmerah (odsotnost trga produkcijskih faktorjev) značilno, da neposredno povečuje produkcijske stroške, medtem ko obdavčitev uporabi diferencirana davčna tarifa za produkte elastičnega povpraševanja. Predlagamo premik k večji uporabi posrednega zajemanja dohodka za financiranje družbenih dejavnosti, kar bi imelo tudi znatne antiinflacijske učinke.

Pri samem davčnem sistemu pa je treba bolj poudariti izvajanje dogovorjene davčne politike, ki ni odvisna od usposobljenosti kadrovske strukture in opremljenosti dela davčnih služb, pač pa tudi od konkretne podpore, ki naj bi jo te službe imele pri svojem delu. Niso tako osamljeni primeri, da v posameznih okoljih razumejo kot ustrezno davčno politiko široke oprostitve, visoke olajšave, nedosledno izvajanje predpisov in slab nadzor nad izpolnjevanjem obveznosti.

Davčni sistem je zasnovan tako, da je manj pomembna ekonomska moč zavezanca, zaradi česar nimamo dovolj zgrajene niti ekonomske niti socialne funkcije davkov. Zato naš davčni sistem ne samo da ni bil eden od temeljnih instrumentov redistribucije bogastva, ampak je v določenem delu celo faktor oz. generator nadaljnje socialne diferenciacije občanov.

Iluzorno je pričakovati večjo učinkovitost davčnega sistema z današnjo strukturo davkov, v kateri še vedno prevladujejo posebni davki, davek iz osebnega dohodka, dekorativna vloga davka na premoženje in premožnjskih pravic in njihove dohodke ter široka naklonjenost niza virov osebne potrošnje.

Če upoštevamo, da v vsakem sistemu odnos med neposrednimi in posrednimi davki opredeljuje več faktorjev (raven in struktura ekonomske ureditve, tradicija in razvoj davčnega sistema, odnosi med posameznimi družbenopolitičnimi skupnostmi itd.), potem se zaman pričakuje, da bomo samo s spremembami davčnega sistema lahko hitreje in pogumneje razvijali mehanizme neposrednega obdavčevanja. Transformacijo posrednih v neposredne davke bi bilo možno realizirati le v uokvirjanju obsega splošne porabe v bistveno razumnejše meje na vseh ravneh.

3.3 Denarni, kreditni in bančni sistemi

To je eden ključnih podsistemov gospodarstva v vsaki družbi, njegov krvni obtok, pri nas pa eno najbolj zanemarjenih in ideološko sumljivih področij.

Eksperimentiranje za transformacijo bank v samoupravne asociacije združenega dela je povzročilo, da danes nimamo ne bančnega, ne monetarnega, ne finančnega sistema. To, kar sedaj funkcionira, je paradržavna struktura prenašanja akumulacije (ki je netransparentna in administrativno prisilna). Takšno stanje nam med drugim prinaša tudi vse višje stroške finančnega posredovanja, čeprav se drugod po svetu večinoma nižajo. Bančni sistem s svojo nizko stopnjo poslovnosti le stežka najde motiv za inovacije v bančnem poslovanju, čeprav je ta trend v svetu zelo prisoten. Zato je tudi na tem področju nujno treba razmišljati o vzpostavljanju notranje konkurence med finančnimi posredniki.

Institucionalna ureditev Narodne banke Jugoslavije in njenega delovanja ostaja ključna nerešena točka. Ob tem da ne uresničuje temeljnih, z ustavo določenih nalog, vse bolj postaja odlagališče nerešenih finančnih vprašanj na mikro in makro ravni, in to kljub temu, da že sama po sebi posluje z izgubo. Zato si uresničevanja nadzorne funkcije Narodne banke Jugoslavije nad bančnim sistemom, ukrepanja in sankcioniranja s tem v zvezi ni mogoče zamisliti, ne da bi se najprej uredile razmere v njej sami. To še posebno velja za številne primere finančne nedisciplinije, ki se začenjajo pri njej in se nato širijo na druge institucije.

Nekaj nujnih sprememb glede ureditve položaja Narodne banke Jugoslavije:

1. Narodna banka ne more biti poslovna banka (kar danes je). Narodna banka lahko posoja kot centralna emisijska ustanova, ve se komu in pod kakšnimi pogoji - po čimmanj diferenciranih pogojih in čimdražje, še posebej takrat, kadar je domača valuta ogrožena (kar velja danes za dinar, ki praktično opravlja le še funkcijo menjalnega sredstva, ne pa več v polnem obsegu funkcije tezavracije in mere vrednosti, mi pa kljub temu vodimo politiko poceni denarja). Narodna banka mora izstopiti iz neskončnega kroga selektivnega financiranja in subvencij.

2. Ugotoviti je treba, ali je edini možen način financiranja emisije primarnega denarja v Jugoslaviji res samo s poslovnimi bankami oz. prednostnimi področji v gospodarstvu, kar trenutno velja kot edino možno pri nas. Emisijo denarja bi bilo bolje

skoncitrirati na tisto področje, ker se ta emisija vsaj načeloma lahko bolj ekonomsko racionalno nadzoruje (financiranje proračuna).

3. Treba je postaviti takšen finančni in denarni sistem, v katerem bi temeljna funkcija centralne banke bila le v tem, da z njenimi aktivnostmi usmerja gospodarstvo k splošnemu finančnemu ravnotežju. Najboljše rezultate lahko Narodna banka Jugoslavije dosega ravno z ekonomskimi ukrepi, ker z administrativnimi ukrepi, ki jih uporablja, praktično že dalj časa ne uspe optimizirati količine denarja v obtoku (primarni denar in denarni substituti).

Odpraviti je treba ukrepe Narodne banke Jugoslavije za limitiranje plasmajev bank, ki poleg tega, da zmanjšujejo poslovnost bank, vplivajo na njihov dohodkovni položaj in v končni fazi pomeni tudi odliv likvidiranih sredstev.

Neurejenost bančnega področja ima za posledico podobno stanje v denarnem in kreditnem sistemu.

Razen v letu 1983, nismo resneje vodili restriktivne denarne politike. Odnos med stopnjo nominalne rasti denarne mase (oziroma naložb bank) in nominalno rastjo družbenega proizvoda ne daje ustrezne (pravilne) slike o stopnji restriktivnosti denarne politike. To razmerje ne upošteva, kaj se dogaja s stanji, odplačili in replasiranjem že odobrenih kreditov. Zaradi inflacije in pri načelu nominalizma prihaja do obsežnega pretakanja kreditnih sredstev v lastno premoženje dolžnikov, s tem pa do povečane prostora za nove plasmaje bank. V svetu je to spoznana možnost za dinamiziranje ekonomije (spremembo njene strukture), stranski učinek le-te pa ustrezna stopnja inflacije. Pri nas smo jo izkoristili predvsem za financiranje obstoječe strukture (neoptimalne) gospodarstva in v njem nakopičenih problemov.

Denarna politika in celotna ekonomska politika sta sicer formalno usmerjeni v ohranitev vrednosti dinarja (v zmanjševanje rasti inflacije), toda pretežno uporabljata administrativne ukrepe (omejevanje plasmajev, nadzor cen, politika tečaja dinarja, razpolaganje z devizami ipd.), ki imajo le kratkotrajne učinke (ali celo nasprotno), le s težavo pa vpeljuje ekonomske mehanizme urejanja razmerij (posredni instrumenti denarne politike, ravnotežni tečaj, ravnotežna obrestna mera, ravnotežne cene ipd.) Tudi prizadevanje, da bi dinar lahko uresničeval funkcijo edinega zakonitega plačilnega sredstva v državi, je tesno povezano s funkcijo dinarja kot hranilca vrednosti. Vse dokler ekonomski subjekt izgublja realno kupno moč, v kakršnikoli obliki ima naložene dinarje ob pogoju, da so še vedno dinarji, se bo odločil znebiti se dinarjev takoj, ko bo našel naložbo, ki bo imela večji donos od držanja dinarjev (nakupni realnih dobrin, potrošnja, nakup deviz ipd.). V takih razmerah je (razen z neposrednim preganjanjem) v državi težko preprečiti uporabo drugih plačilnih sredstev.

Dokler bo relativno preprost dostop do bančni posojil, njihova cena realno negativna, kriterij družbene in ekonomske upravičenosti vlaganja pa na realtivno nizki ravni, ekonomski subjekti ne bodo razmišljali o angažiranju alternativnih virov in o razvijanju odnosov pri financiranju razširjene reprodukcije. Pri financiranju reprodukcije OZD je treba graditi na naslednjih kriterijih:

- angažiranje lastne akumulacije ali akumulacije drugih subjektov mora imeti svojo ceno. Obrestna mera mora biti realnejša in s tem postati sredstvo v boju proti prerezdelitvi realne vrednosti družbenih sredstev;

- povečati je treba reproduktivno sposobnost OZD, zmanjšati uporabo posojil kot oblike vlaganj in izboljšati možnost za združevanje dela in sredstev ter za ustvarjanje skupnega prihodka in dohodka. Odpraviti je treba omejitve, ki ne spodbujajo OZD k združevanju dela in sredstev s ciljem ustvariti skupni dohodek; proučiti je treba odnose med matičnimi ter novoustanovljenimi OZD, ki so nastale na osnovi združevanja dela in sredstev;

- povečati je treba vlaganja v razširjeno reprodukcijo s samofinanciranjem, razviti nove oblike samoupravne koncentracije sredstev ter uvajati nove ukrepe;

- nujno je treba vztrajati pri solventnosti gospodarskih organizacij. Če le-ta ni ustrezno ekonomsko sankcionirana (uresničevanje sankcij za nesolventnost), ni mogoče zagotoviti učinkovitost denarne politike. Omejevalna denarna politika (izvajana v daljšem obdobju) pa lahko sproži nujnosti sankcioniranja nesolventnosti. V praksi so nihanja pri vodenju denarne politike. Nekaj časa trajajoči omejevalni denarni politiki v naših razmerah nujno sledi kratkotrajna ekspanzija, ki finančno (pri višji stopnji inflacije) pokrije vse nastale potrebe oziroma probleme, tako da sankcioniranja nesolventnosti še vedno ni čutiti.

Kljub družbenemu in zakonskemu usmerjanju pri delitvi nismo uspeli preusmeriti trendov upadanja akumulacijske sposobnosti gospodarstva. Ta večletna izkušnja bi morala biti zadosten dokaz, da pretirano predpisovanje in normiranje tudi na tem področju ne daje želenih učinkov, marveč nasprotno. Zato bi bilo treba pri politiki delitve izhajati iz OZD kot samostojnega gospodarskega subjekta, ki odgovorno gospodari s svojimi sredstvi v cilju dolgoročnega doseganja optimalnih rezultatov. To pomeni vrnitev samostojnosti, zaupanja in odgovornosti v organizacije združenega dela, kar pa je moč doseči le s sproščanjem ekonomskih zakonitosti oziroma s spodbudnim nagrajevanjem za doseganje boljših delovnih in poslovnih rezultatov. Temu cilju bi morale biti podrejene vse oblike neposrednega urejanja tega področja. Med posojilno politiko bank, akumulativnostjo OZD in obsegom združevanja dela in sredstev je tesna medsebojna povezanost. V razmerah, ko so posojila relativno poceni, ko akumulacije ni mogoče realno ohraniti v daljšem obdobju, razen s takojšnjimi naložbami v določene zaloge, ko ni mogoče pričakovati realnega vračila združenih sredstev, je povpraševanje po posojilih še vedno presežno glede na ponudbo.

3.4. Obračunski sistem

Novi obračunski sistem je tako na bančnem kot na področju združenega dela oz. pri vseh uporabnikih družbenih sredstev neposredno naravnani proti likvidnim in proti tistim, ki delajo z lastnimi sredstvi. Z revalorizacijo sredstev OZD, kakor je na napačen način predpisana z novim zakonom, povzročimo izredno redistribucijo in povečamo stopnjo vsesplošne nelikvidnosti. OZD bodo imele še manj lastnih sredstev, inflacijski učinki bodo še večji.

Obračunskemu sistemu, uveljavljenemu v letu 1987, sta poleg izvirnih funkcij dodana še atributa sredstva za doseganje nekaterih ciljev tekoče ekonomske politike in mehanizma ohranjanja realne vrednosti družbenih sredstev v uporabi. Vse te funkcije se izražajo v finančnem rezultatu na tako divergentne načine, da se ob obravnavi posamičnih in zbirnih rezultatov zastavlja vprašanje: ali sploh razpolagamo s pravo informacijo o poslovnem dogajanju v gospodarstvu in v družbi? Dramatičnost tega vprašanja pa pogloblja dejstvo, da uporabniki družbenih sredstev dokaj neenotno izvajajo zakonske določbe - deloma zaradi njihove nenatančnosti, deloma zaradi njihove pretirane zahtevnosti in zapletenosti; v glavnem pa zaradi izogibanja sankcijam, ki bi jih doletele zaradi uporabe poslovnih rezultatov pri izvajanju nekaterih intervencijskih zakonskih ureditev.

Po dosedanjih izkušnjah pri obravnavi posledic veljavnih obračunskih sistemov bi morala biti ureditev zasnovana na naslednjih načelih:

1. Vrednostni izkaz posameznega poslovnega dogodka mora biti registriran enako pri vsakem uporabniku - to pomeni, da enak poslovni dogodek pri dveh uporabnikih ne

more biti različno izkazan in da dva različna poslovna dogodka ne smeta biti izkazana enako.

2. Vrednostna enota dohodkovnih kategorij oziroma kategorij finančnega rezultata mora biti primerljiva za vse zakonske zaveznike. Izpopolnjevanje te zahteve je odločilno zaradi enakopravnosti zavezancev pri določanju in poravnavanju družbenih obveznosti.

3. Obračunski sistem ne sme prevzemati funkcijo izvajanja ekonomske politike, saj njeni ukrepi neenakomerno in z različno intenzivnostjo vključujejo na zavezance in s tem onemogočajo uresničevanje prej navedenih načel.

3.5. Ekonomski odnosi s tujino

Ugotavljamo, da v nasprotju s sicer objavljenimi podatki izvoz še vedno upada in so zato gospodarske razmere vedno bolj kritične. Ugotavljamo, da izvoz na konvertibilno področje ni primerno dohodkovno zanimiv. Pri določanju tečaja dinarja niso korektno upoštevane razlike med domačimi in izvoznimi cenami. Ne upoštevajo se tržni kriteriji ponudbe in povpraševanja po devizah in kriteriji doseganja zastavljenega cilja v plačilni bilanci Jugoslavije.

Politika tečaja dinarja v pretežnem delu obdobja po sprejetju stabilizacijskega programa ni bila v skladu z njegovimi usmeritvami.

Glavne značilnosti te politike so:

- nezadostno in nekontinuirano prilagajanje tečaja dinarja konvertibilnim valutam po oktobru 1983 (marca 1987 je bilo prilagajanje tečaja za 29 % premajhno glede na ta datum, da bi bila pokrita cenovna neskladja);

- neustrezna metodologija določanja višine prilagajanja tečaja dinarja konvertibilnim valutam (ne upoštevajo se cene, ki pomenijo pretežni del izvoza, višina prilagajanja se meri po tečajih konec meseca, neustrezna ponderacija);

- nadomeščanje politike realnega tečaja s politiko izvoznih spodbud;

- višina prilagajanja tečaju dinarja obračunskemu dolarju se določa z vezavo na ameriški dolar s 5 % zaostajanjem (in ne na košarico konvertibilnih valut).

Višina zaostajanja ni določena z ugotovljenimi razlikami ob pogojih prodaje na klirinškem in konvertibilnem trgu.

Tako torej ni bila izvajana dolgoročno stabilna politika realnega tečaja dinarja, ki bi zagotovila pretežnemu delu izvoza enak ali večji dohodek kot pri prodaji doma. Nasprotno, v vsem obdobju po letu 1983 se delež izvoza, ki se prodaja po enakih ali višjih cenah od domačih, zmanjšuje, zato slabi izvozni rezultati ne morejo presenečati. Od tod pa tudi vse večje plačilnobilančne težave.

Skrb zbujajo, ker razmere ekonomskih odnosov s tujino začenjajo resno ogroziti proizvodnjo. Zadnji čas je, da storimo vse, kar moramo, zlasti še kar zadeva izvozno proizvodnjo.

Zato je treba zagotoviti, da izvoz spodbuja proizvodnjo, da s povečanim prilivom deviz zagotovimo sredstva za odplačevanje dolgov ter zagotovimo nemoteno oskrbo proizvodnje z repromateriali in surovinami iz uvoza. Nujni so naslednji ukrepi:

- z aktivno politiko tečaja dinarja, zagotovitvijo boljšega dohodkovnega položaja izvoznikov ter rednim plačevanjem izvoznih spodbud je treba doseči večjo motiviranost za izvoz;

- sistemska ureditev izvajanja plačil s tujino mora prispevati k ponovni vzpostavitvi zaupanja zunanjih dobaviteljev surovin in reprodukcijskega materiala, pa tudi opreme in proizvodov, ki so nujno potrebni na domačem trgu;

- vztrajamo, da se za neplačevanje spodbud za izvoz uveljavijo enaki kriteriji, kot veljajo za neplačevanje v gospodarstvu; za kasnitve pri plačilih je treba dosledno plačevati zamudne obresti, izdajanje menic za plačila spodbud pa onemogočiti;
- izenačijo naj se spodbude za izvoz storitev, pri enakih pogojih s spodbudami za izvoz blaga.

3.6. Mednarodna finančna politika

Strategija vsestranskega in intenzivnega večanja našega izvoza na konvertibilno tržišče vključuje tudi integracijo našega gospodarstva v mednarodno tržišče kapitala in široko paleto raznih oblik mednarodnega finančnega sodelovanja.

Potrebne so kakovostne spremembe pri načinu oskrbovanja gospodarstva s tujim kapitalom. Ne moremo računati na posojila komercialnih bank, ki naj bi služili kot dodatni vir akumulacije in deviznih sredstev. S spremembami v deviznem sistemu pa moramo zagotoviti, da bodo naše banke čimprej lahko uporabljale ustrezne posojilne linije in blagovna posojila, od katerih danes "bežijo", ker niso v stanju zagotoviti virov za njihovo odplačilo.

Zato je kot prvi korak za urejanje naših odnosov finančnega sodelovanja z mednarodnim svetom potrebno, da devize postanejo izredno drago specifično blago. Njihova cena bi morala biti odrejena z našimi uradnimi plačilno-bilančnimi cilji, kot so odplačilo določenih tujih posojil in zagotovitev repromateriala in neobhodne uvozne opreme in tehnologije, in to v prvi vrsti za vse izvozno prodorne dejavnosti in subjekte. To pa zahteva ekonomsko selektivno ukinitve vseh, ki danes žive in životarijo na prikritem in netransparentnem subvencioniranju deviz. Realni tečaj ni vprašanje metodologije, temveč takšne ekonomske prerazdelitve sredstev, ki naj pospešuje izvoz, odkriva krizna žarišča v gospodarstvu in sprosti aktivnost za njegovo postopno prestrukturiranje.

V prehodnem obdobju pa je poleg realnega tečaja treba neobhodno povezati devizne prilive z odlivi na ravni posameznih samoupravnih subjektov in njihovih poslovnih bank. To še posebej, dokler se stvari ne stabilizirajo in ne zaživi večji priliv kakovostnejših razvojnih sredstev iz tujine v našo deželo.

Celotna operacija je povezana z istočasnim obstojem dragega dinarja, saj je le naličje deviz, ki imajo ustrezno ceno, in le skupaj so učinkovitejši sistem gospodarjenja s finančnimi sredstvi. Zahteva strog nadzor denarne mase in radikalno odpravljanje vseh obstoječih virov emisije in finančne nediscipline v medsebojnih odnosih med pravnimi subjekti.

Opravi imamo s procesi nadaljnje centralizacije in etatizacije tako vitalnega dela reprodukcije, kot je devizni sistem. Gre za nadaljevanje preživelih in okostenelih formul reprogramiranja, zapiranja "vrat" za konstruktivno sodelovanje z mednarodnimi finančnimi ustanovami in tujimi investitorji. Takšno zapiranje je svojevrstni "geto", kjer lahko ostanemo le negovalci takšnih navad in načina življenja, s katerimi se bomo težko sporazumevali z zunanjim vse bolj medsebojno odvisnim svetom.

Ponovno je treba vzpostaviti zdrav in koristen dialog z mednarodnimi finančnimi zavodi, kot sta Mednarodni denarni sklad in Mednarodna banka. V tem dialogu in kooperaciji naj ne sodeluje samo država, temveč tudi naše poslovne banke ter drugi subjekti, kot so raziskovalne inštitucije, tudi ugledni posamezniki, ki imajo v zunanjem svetu določeno avtoriteto in uživajo ugled ter zaupanje.

Pri iskanju potrebnih deviznih virov bomo vsekakor morali ustvariti predvsem razmere, primerne za zdomce, in njihovo zaupanje za vlaganja v domovini. Zato je potrebna pestra lista privlačnih instrumentov, ki naj bi zagotavljali potreben donos, varnost in tržno fleksibilnost takšnih vlaganj.

S sedanjimi skromnimi opcijami (le devizni depozit) pa teh sredstev ni mogoče mobilizirati, še manj zaradi neprestanega vznemirjanja in ustvarjanja negotovosti pri vlagateljih.

Sredstva zdomcev bi bila pomemben vir za razvoj drobnega gospodarstva, in to ne samo v klasični obrti, servisu in storitvah, temveč predvsem tudi za razvoj novih tehnologij, ki doživljajo vsestranski razvoj v zunanjih gospodarstvih. Sredstva zdomcev lahko bistveno prispevajo k razvoju turizma, saj mali turistični penzioni bistveno povečujejo sposobnost absorpcije tuje kupne moči.

Treba je zagotoviti postopen priliv rizičnega kapitala v našo deželo. Tuja posojila so riziko samo za posojilojemalce. Ne vnašajo nikakršnih novosti v tehnologijo, ustvarjanost, trženje in dobri poslovni management. Obstoje številne slabosti pri tovrstnem urejanju investicij pri nas. Tujemu partnerju, ki prestopa s svojim kapitalom našo mejo, je treba priznati njegovo lastnino in omogočiti, da skupaj z našim subjektom formira nove družbe, kjer oba partnerja ustrezno delita riziko in koristita sredstva ustvajene akumulacije. Takšna oblika priliva kapitala ni samo vprašanje pridobitve dodatnih virov akumulacije, ampak je nujna potreba razvoja naše konkurenčnosti na notranjem in zunanjem trgu.

Naš sedanja zadolženost, s katero se ubadamo iz dneva v dan, nas mora siliti v iskanje poti, da bi del dolga konvertirali v skupna vlaganja. To v sedanji mednarodni finančni terminologiji imenujejo "debet /equity swap". Pomeni, da del naših deviznih dolgov tuji potencialni vlagatelj odkupijo od tuje banke in prezentirajo centralni banki dežele, v katero bi hoteli investirati v domicilni valuti. Takšna preobrazba tujega dolga v notranjo investicijo ima smisel tam, kjer tuji vlagatelj prinaša tudi potrebno tehnologijo, znanje in nove razvojne možnosti. Takšne konverzije imajo določene negativne monetarne posledice, s katerimi je treba računati. Omogočajo pa, da se delno rešimo dela glavnice dolga, ki je sterilni kapital, za katerega je treba plačevati visoke obresti, in to še posebej, ker mu stalno podaljšujemo njegovo življenjsko dobo z reprogramiranimi dolgovi.

Za razvoj naših finančnih odnosov z zunanjim svetom so potrebne tudi organizacijske spremembe, ki naj postopoma zamenjajo sedanje teritorialno vsemogočne banke s številnimi novimi raznovrstnimi in specializiranimi ustanovami, ki bodo služile interesom združenega dela in njegove izvozne ekspanzije. Potrebujemo specializirane ustanove za negovanje varčevanja, kar bi vsekakor povečalo tudi priliv deviz in ustrezno kreditiranje v drobnem gospodarstvu itd. Potrebne so določene investicijske razvojne finančne institucije in organizacije za finančni management s svetovalno in inženiring funkcijo.

I. UVOD

Dve zanimivi dejstvi. Prvo: splošno znano je, da je termina "duh" in "zavest(en)" (ang. "mind" in "conscious/ness/" - op. prev.) težko prevesti v nekatere druge jezike. Drugo: v angleščini (in drugih evropskih jezikih) je eden od njiju ("zavesten", skupaj z besedami istega izvora) s svojim sedanjim pomenskim poljem, star komaj tri stoletja. Vendar sta oba termina očitno temeljnega pomena za sodobno psihologijo: mar ni psihologija preučevanje duha (čeprav bi lahko dodali tudi "in vedënja") in mar ni njen največji nerešeni problem razumevanje zavesti? Za nekatere to nedvomno kaže na pomankljivost v teh drugih jezikih in v evropskem samorazumevanju pred sedemnajstim stoletjem, skeptiku pa sugerira strog pogled na sodobne angleške termine.

Beseda, dve o strategiji. Potrebno je poudariti, da problem prevajanja in (v angleščini) relativna mladost enega od teh dveh terminov samo *sugerirata* takšno raziskovanje. Ničesar ne *dokazujeta*: lingvistični podatki vsaj v dveh pogledih niso odločujoči: Prvič: pravzaprav je dolgočasna in banalna resnica, da vsak jezik ima oziroma mu manjkajo termini, ki jih drugi jeziki nimajo oziroma jim manjkajo; vsak jezik ima termine, ki jih je bolj ali manj težko prevesti; vsak jezik se v svojem razvoju vseskozi bogati s pridobivanjem novih terminov. To popolnoma sprejemam. Jezikovne razlike te vrste postanejo pomembne samo takrat, ko gre (pomensko) za take termine, ki izražajo *explananda*, te pa so osrednjega pomena za znanstveno raziskovanje. Prav gotovo bi podvomili o fizikalni teoriji, v kateri ne bi bilo pojmov "sila", "energija" ali "masa": ali je termin "zavest/en/" tudi nekaj takega? Milo rečeno, gre za problem, vreden razprave: ali morata biti termina "zavest/en/" in "duh" - čeprav le-ta v precej manjši meri - osrednjega pomena za sedanjo in prihodnjo teorijo in ali kateri od njiju izraža za znanost prave in temeljne *explananda*? Zato je *prima facie* zanimivo, da je videti, kot da v drugih jezikih in v angleščini pred sedemnajstim stoletjem ni enega ali obeh terminov ali pa česa, kar bi jima več kot le približno ustrezalo; z drugimi besedami, zdi se, da je tisto, kar nekatere od nas tako zelo prizadeva, na druge napravilo le malo vtisa.

Drugi razlog, zakaj lingvistični podatki ne morejo biti odločujoči, je prav tako preprost: v znanstvenih teorijah vsi osnovni termini ne izhajajo iz običajnega opazovanja (pomislimo na "eter", "elektron", "tektonske plošče", "hipokampa", "gene"). Ker je tako, golo dejstvo, da v vsakdanjem jeziku katerekoli kulture taki termini morda manjkajo, očitno še ne dokazuje, da jih njihove znanstvene teorije ne bi smele priznavati. Termin "zavest/en/" bi bil lahko tak: nanaša se na nekaj, kar psihologija zdravega razuma v drugih kulturah in v naši lastni kulturi do sedemnajstega stoletja ni identificirala, kar pa mora vsaka adekvatna teorija kljub temu pojasniti. Tudi to možnost popolnoma

priznavam. Vendar pa se zagovorniki centralnosti zavesti neprestano sklicujejo na njeno očitnost: kako "vsi vemo", da se zavedamo. To je, "zavest" naj bi bila nekaj lahko spoznavnega, bolj "tiger" kot pa "elektron"; vemo, da jo imamo - kako pa naj bi jo opisali in razložili? Če pa predpostavimo, da je "zavest" (in seveda tudi "duh") tako očitna, pa je očitno zanimivo, da odkrijemo kulture (skupaj z našo lastno kulturo do nedavnega), ki zlahka shajajo brez enega ali obeh teh pojmov.

Predlagam torej lingvistično evidentnost kot nekaj, kar naj samo izzove razmišljanje, nič več. Argumente, ki kažejo, da nas to vodi v pravo smer, bom navedla kasneje.

Čemu raziskovati oba pojma, "duh" in "zavest"? Za to sta dva razloga. Prvič, trdim, da nam je zelo specifična lastnost "duha" postavila "zavest" v vsej njeni sedanjosti na prvo mesto. Vznik tega (ozkega) koncepta duha in zavesti lahko razložimo skupaj. Drugič, termin "duh" psihologov ne vznemirja več, in prav je tako. Rada bi rekla, da prav tako ni potrebno, da jih vznemirja "zavest", in sicer iz povsem istih razlogov. Tako je "duh" koristen trojanski konj, čeprav je osnovni cilj zavest.

Od drugih jezikov bom obravnavala tri: starogrškega, kitajskega in hrvaškega.¹ Obstaja namreč precejšen razpon v času, prostoru, kulturi in tipih jezikov. V starogrškem jeziku nič ne ustreza ne "duhu" ne "zavesti" (od tod "---" v naslovu). V kitajskem jeziku je precej težko zajeti termin "zavest/cn/". In v hrvaškem jeziku pozroča termin "duh" zanimive težave.

Rada pa bi pojasnila še nekaj bistvenega. Ne zanikam, da obstajajo določeni kontesti, v katerih sta ta angleška termina odlično prevedena z grškimi, kitajskimi oziroma hrvaškimi termini: s *psyche*, *sophia*, *nous*, *metanoia* ali *aisthesis*, z "yishi", z "duh" ali "um". V bistvu gre bolj za to, da ni splošno ustreznega prevoda za angleška termina "conscious/ness" in/ali "mind" ("zavest/cn/" in/ali "duh" - po prev.). Zaradi integritete teh dveh angleških pojmov - v kolikor zadeva *sistematično* (znanstveno) raziskovanje psihologije človeka (to je bistvena omejitev: glej zgornja opozorila o neodločnosti lingvističnih podatkov) - je potrebna raziskava.

Poglejmo zgodovino angleškega termina "zavest/cn/": v svojem sedanjem pomenu oziroma polju pomenov se pojavi pozno. The *Oxford English Dictionary* navaja kot prvi pomen besede "zavesten, zavedajoč se" (ang. "conscious" - op. prev.): "notranje občutljiv ali zavedajoč se", in sicer v pridigi nadškofa Ussherja iz leta 1620, ki pravi: "se v sebi tako zavedam svoje velike slabosti ..."; kljub temu je Hobbes vse do leta 1651 še vedno uporabljal ta termin v njegovem etimološko utemeljenem pomenu kot "so-védenje": "Ko imata dve ali več oseb vednost o enem in istem dejstvu, se o njih pravi, da medsebojno 'so-vedo' o tem; kar se drugače pravi, da to vedo skupaj" (*Leviathan* I, vii). Nekatere zgodnje rabe termina "vest" (ang. "conscience" - op. prev.) - ki so tudi v sedemnajstem stoletju ohranile pomen *skupnega* védenja - so bile razširjene tako, da so se prekrivale z nekaterimi današnjimi rabami termina "zavesten". To pojasnjuje neposredno nadaljevanje Hobbsovega citata:

In ker so take najbolj ustrezne priče dejstev o kom drugem ali o tretjem: vedno je veljalo in vedno bo veljalo za zlo dejanje, če kdo govori proti svoji "vesti" ali če drugega pohujša ali ga sili, da stori tako: tako zelo, da je človek vedno v vseh časih zelo pozorno prisluhnil ugovoru vesti. Kasneje so ljudje začeli isto besedo uporabljati metaforično: z njo so izražali vednost o svojih lastnih

¹ Grško znam precej dobro, druga dva jezika pa skoraj nič, vendar so mi temeljito svetovali domači govorci (in nepoznavanje ima nekaj prednosti, ker se morajo v tem primeru domači govorci bolj potruditi pri razlagi problemov). Posebno se zahvaljujem Qui Renzongu, Zhang Lipingu, Xiao Xiaoxinu, Srdanu Lelasu, Nenadu Miševiću, Ivi Mimici in Matjažu Potrču. Mimogrede, sugestije o hrvaškem jeziku verjetno veljajo tudi za srbski in slovenski jezik. Toda moji svetovalci so bili (skoraj) vsi Hrvati in zato se mi je zdelo pametno te trditve omejiti.

skritih dejanjih in skritih mislih; in zato je, retorično rečeno, vest tisoč prič. (ibid., podčrtala avtorica. Opozarjam na izraz "metaforično" v citatu.)

Pred tem se je tudi srednjeangleški termin "duh" (ang. "inwit" - op. prev.) delno prikrival z današnjim terminom "zavest". Toda raba samega termina "zavesten" v sodobnem pomenu se je pojavila šele v prvi četrtini sedemnajstega stoletja. Termin "zavest" se je pojavil šele leta 1678 in termin "samozavedanje" šele leta 1690. (Ustrezna termina v francoskem in nemškem jeziku, ki sta resnično enakovredna, se pojavita v približno istih obdobjih; v francoskem jeziku morda nekaj let kasneje.)

Naslednje poglavje razpravlja o starogrškem jeziku; toda nato na kratko skicira revolucijo sedemnajstega stoletja, ki je preoblikovala pojmovanje termina duh in dvignila zavest na pedestal, na katerem kraljuje še danes. Poglavji, ki sledita, omenjata različne težave pri prevajanju terminov "zavest/en/" in "duh" v kitajski in hrvaški jezik. Potem se bom obrnila k sodobni psihologiji.

II. STAROGRŠKI JEZIK

V klasični Grčiji naletimo na veliko in sijajno pojmovanje psihologije. Tega ni treba dokazovati: Evripidova in Aristofanova dela sama to dokazujejo. Pa vendar ni prav nobenega termina, ki bi vsaj približno ustrezal "duhu" in "zvesti".

Namesto nečesa, kar bi bilo podobno "duhu", imamo termin *psyche* - ki je tipično, a zavajajoče preveden kot "duša"; uporabljala bom transliteracijo. To se je od Homerja do Aristotela pomensko močno spremenilo, toda pomen tega termina je v končni aristotelski verziji (za sodobnost) izredno pomemben. Ker mislim, da je pomemben za naš čas, ga bom v grobem očrtala. V vsem svojem razvoju je termin *psyche* ohranil neko zelo pomembno konotacijo: biti živ, je pomenilo imeti *psyche* in imeti *psyche*, je pomenilo biti živ. Torej imata trava in ameba *psyche*. Imata je prav toliko kot ljudje (imeti *psyche* pomeni imeti jo ali pa sploh ne), čeprav jo imata v manj sofisticirani obliki. Pri Aristotelu je bila *psyche* "oblika"; in oblike so "to, kar je" nekaj. (Vsak posamezen predmet je oblikovana materija, materializirana oblika; ne oblika in ne "gola" materija v naravnem svetu ne moreta obstajati ločeno.) Toda *psyche* je bila najpomembnejši podrazred oblik in je označevala oblike živih stvari. *Psyche* - v pomenu "to, kar je" živa stvar *X* - je opis značilnih in definicijskih lastnosti *X*. Rudimentarne oblike življenja - recimo trava - so imele samo metabolizem, prehranjevanje in rast. Malo više - na nivoju ameb ali muh - najdemo vse to in še nekaj sposobnosti gibanja in percepcije. Še više - recimo pri psih in svinjah - naletimo na bolj raznolike sposobnosti gibanja in še bolj raznovrstne in bogatejše sposobnosti zaznavanja. Nad tem, pravijo, je vse bolj fleksibilen senzomotoričen nadzor in nekaj predstavnih sposobnosti. V tej kategoriji je očitno težko navesti jasne primere ne-človeških živali; morda bi poskusili z živalmi, ki imajo visoko razvite možgane, kot na primer opice ali delfini. Laboratorijske in terenske raziskave kažejo, da bi lahko nekaj problemov rešili z neko mero "predvidevanja": bežen pregled, "z duhovnimi očmi", katere strategije sprejeti. Kako se je sicer, bi kdo lahko vprašal, Kohlerjevi opici Sultanu, posrečilo doseči banane? (Toda nič na tem področju ni jasnega; glej tudi Macphail 1982 ali 1986). In končno odkrijemo pri človeški vrsti vse zmožnosti, ki so značilne za nižje nivoje piramide, pa tudi racionalno sposobnost praktičnega in teoretskega razuma. Tako je pri "tem, kar je" človek, bolj kot pri kateri drugi živali, potrebna bistvena referenca z njegovimi enkratnimi razumskimi sposobnostmi; vse druge sposobnosti pa so predpostavljene in obstaja nenehen feedback med vsemi nivoji te piramide. "Tvarina" vsake živali, ki jo oblikuje *psyche*, so meso in kosti, to pa je telesna realizacija *psyche*.

Vrnili se bomo k *psyche*. Najprej pa pogledjmo naš drugi koncept: kakot to, da grški jezik nima nobenega termina, ki bi popolnoma ustrežal terminu "zavest/en"? Mnogi to omenjajo in so zaradi tega nezadovoljni; glej Hamlyn (1968):

... skoraj popolnoma je zanemarjen vsak problem, ki izvira iz psihofizičnega dualizma in dejstev zavesti. Zdi se, da se takšni problemi (Aristotelu) ne postavljajo. Razlog bi bil v tem, da koncepti, kot je npr. zavest, v njegovi konceptualni shemi sploh ne nastopajo: ne igrajo nobene vloge v njegovi analizi percepcije, mišljenja ipd. (Niti ne igrajo nobene pomembne vloge v grškem mišljenju na splošno.) Tako je morda zaradi tega sama njegova definicija duše za današnjega bralca nekako neustrezna (str. xiii).

Hamlyn ima prav, ko pravi, da Aristotel kot tudi sicer grško mišljenje nasploh ne pozna "dejstev zavesti" *per se*. Ker pa se v tej razpravi eksplicitno sprašujem, če si "dejstva zavesti" zaslužijo sistematično preučevanje, se ne bom preveč mudila pri obrambi Aristotela. Nedvomno je Hamlynova dolžnost dokazati, in sicer s primeri, česa Aristotel ne upošteva (in česar domnevno ne upošteva tudi Evripid v svoji analizi Medejine psihologije). Toda na kratko lahko omenimo o čem Aristotel govori in o čem ne, da bi videli, v čem je težava, če ga obtožimo kakršnegakoli očitnega greha opustitve; zdi se, da lahko govori skoraj v vseh fenomenih, ki jih uvrščamo v skupino "zavestnih" fenomenov, in za tisto, česar domnevno ne pozna, je morda kar prav, da je opuščeno.

Najprej, o čem govori: piše o spanju, budnosti in o sanjah z *aisthemata* (podobami). Raziskuje pet čutov, njihovo povezavo in senzomotorični nadzor. Razpravlja o bolečinah in čustvih - v naši terminologiji o povsem "zavestnih", "fenomenalnih" in "subjektivnih" fenomenih. Daje dolgo in zapleteno analizo predstavljanja. Veliko govori o praktičnem in teoretskem logičnem sklepanju in preudarjanju: to so najznačilnejše sposobnosti človeka.

Kaj opušča? Res je, da ga kaj posebno ne zanima introspektivno samoopazovanje, "zasebnost" ipd. Res razloži, da običajno zaznavamo, da zaznavamo in se o tem redkokdaj motimo: toda preden ga razglasimo za skritega kartezijanca, ki govori o epistemološkem privilegiju v našem pristopu k mentalnim stanjem, bi morali upoštevati, da nato razumno pripominja, kako običajno zaznavamo tudi, da hodimo. Druga "opustitev" je "opustitev" izkušnje vida, sluha ipd.: fenomenalnih občutkov, *qualia*, čutnih podatkov. Vendar bi kdo lahko zanikal, da jih popolnoma opušča - kajti s tem ko (a) dopušča, da često zaznavamo, da zaznavamo in (b) dejansko opisuje *aisthemata* sanj - ali se tako že ne približuje priznavanju nečesa takega kot so "fenomenalne kvalitete"? Tudi to bi bil sklep, ki zavaja: v grškem jeziku noben termin ne ustreza terminom "čutni podatki", "*qualia*" ali "grobni občutki", poleg tega pa Aristotel nikoli ne govori o čutnih izkustvih v množini. (Množinska oblika *aisthemata* se pri njem pojavlja samo v obravnavi sanj, nikoli v povezavi s čuti.) Seveda Aristotel ne misli, da so katerekoli "fenomenalne kvalitete" na področju vida in sluha *explananda* kot take. Če pa naj bi to bila "opustitev", moramo dokazati, da resnično obstajajo stvari kot "*qualia*". Tega ne bi smeli predpostaviti (glej tudi Dennetta v tej knjigi); nekoliko kasneje bomo imeli dodaten razlog, da podvomimo v njihovo integriteto. Seveda ima Aristotel lingvistična sredstva, da izrazi "*X* misli, da vidi *O*"; to je pomembno, ker bi danes mnogi radi dokazali, da je vsebina stavka: "*X* ima čutni podatek o *O*" izčrpana s stavkom: "zdi se, da *X* vidi (misli, da vidi) *O*"; izražanje, ki se izogne terminoma "*quale*" in "čutni podatek", ki sta števna samostalnika. Breme dokazovanja ostaja spet na drugi strani - da točno pove, zakaj "vizualnega izkustva" ne moremo povsem raziskati, ne da bi postulirali "vizualna izkustva". (O tem glej tudi Matson 1966.)

Tako je navsezadnje nejasno, kje se Aristotel moti, oziroma, ali se sploh moti. Ker pa je naš namen ugotoviti, da bi bilo lahko njegovo mesto celo višje, moramo nadaljevati.

Zdaj lahko vse to povežemo z angleškima terminoma "duh" in "zavest". Aristotelovo psihološko *psyche* - z njenim "zanemarjanjem dejstev zavesti" - je ovrigel Descartes v *Razpravi o metodi* iz leta 1637 (objavljena v francoščini), čeprav je revolucija najbolj jasno vidna v drugi od njegovih *Meditacij* (objavljene leta 1641 v latinščini in leta 1642 v francoščini). Kot pojasnjuje Descartesov način dokazovanja v *Meditacijah*, je *psyche* do takrat vzdržala preskus časa,² vendar so cerkveni očetje, ki se jim je zdelo potrebno v Aristotelov monizem vnesti dualistično *psyche*-substanco, ki bi preživela telesno smrt, dodali nekaj, kar je Descartes imenoval "sapa, ogenj ali eter ... vdahnjeno v moje gostejše dele". Descartes na borih dveh straneh opravi prehod od *psyche* k duhu:

Predvsem se mi je ponujala misel, da imam obraz, roke, lakti in ves ta ustroj udov, kakršnega vidim tudi na mrtvem truplu in ki sem ga imenoval telo. Poleg tega se mi je ponujala misel, da jem, hodim, čutim in mislim, in te dejavnosti sem povezoval z dušo. A kaj neki je ta duša - na to bodisi nisem bil pozoren ali pa sem si jo predstavljal kot nekaj neznatnega, podobnega sapi, ognju ali etru, nekaj, kar je vdahnjeno v moje gostejše dele. (Haldane in Ross I, str. 151.) (prev. P. Simoniti)

To je skoraj čisti Aristotel, ki v pravilnem hierarhičnem redu najprej navede tvarino (telo) in potem različne sposobnosti *psyche*. Vendar samo "skoraj", zaradi dodatne eteričnosti duše in zato, ker je Descartes pozabil na fantazijo. Medtem pa obrnemo *eno* stran:

Kaj sem torej? Misleča stvar. Kaj je to? Stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti. (ibid. str. 153.) (prev. P. Simoniti)

Formalno definicijo procesa "mišljenja" dobimo v "Argumentih, ki dokazujejo eksistenco Boga":

Misel je beseda, ki obsega vse, kar biva v nas na tak način, da se tega neposredno zavedamo. Misli so tako vse dejavnosti volje, razuma, predstav in čutov. (Haldane in Ross II, str. 52.)³

Vrhunec vsega tega pa je v pismu Mersennu:

(Trditev)... *da nič ne more biti v meni, se pravi v mojem duhu, česar se ne bi zavedal*, sem dokazal v *Meditacijah* in to izhaja iz dejstva, da se duša razlikuje od telesa in da je njeno bistvo, da misli. (Kenny /ed. 1970, str. 90.)

(Francoski teksti imajo običajno "*avoir connaissance de /mes pensées/*", latinski pa "*esse conscius*"; oboje navadno prevajamo z "zavedati se" /ang. "to be conscious" - op. prev./.)

Tukaj zelo eksplicitno opazimo tako rojstvo "zvestnega duha" kot njegovo dramatično ločevanje od česarkoli telesnega. Vendar je to potrebno zaradi *epistemološkega* premisleka, kot je pokazal Rorty (najbolj razumljivo leta 1970; glej tudi

² Seveda nočem reči, da se je Descartesova revolucija pojavila kot strela z jasnega. Zaslutimo jo lahko že pri zgodnejših piscih (npr. pri Avguštinu in nekaterih helenističnih in stoiških piscih). Vendar pa se zdi nedvomno, da je bil Descartes oče kartezijske revolucije v tem pomenu, da je različne nize zbral, jih eksplicitno dokazoval in eksplicitno nastopal proti bolj tradicionalnim pogledom.

³ Upoštevajmo, da se "občutek", ki ga je Descartes eksplicitno zavrnil z opombo, da ne more videti ničesar, če nima telesa, pretihotapi nazaj z argumentom: celo, če se vara, da vidi, se ne more varati, da se mu zdi, da vidi; in to, zatrjuje, je "pravi pomen" za čutne besede. Torej: dobrodošli čutni podatki, *qualia*, čutna izkustva (bodimo pozorni na množino) ... ni naključje, da grški jezik nima izrazov, ki bi tem terminom popolnoma ustrezali. Imamo preoblikovan čut "vida", ki pa se ne sklada prav izrazito z vsakdanjo rabo: enači se z "mislim, da vidim". (Upoštevajmo tudi, da bi Aristotel lahko od njega zahteval, naj "gibanje" postavi nazaj na svoje mesto, in sicer z natančno istim argumentom: lahko se motim o tem ali hodim, ne pa o tem, ali se mi zdi, da hodim.)

1980; nekje pravi, da je epistemologija vzrok ontologije, tako kot Greh poraja Smrt). Da bi premagal skeptika, mora epistemološki fundacionalist najti "nedvomne" temelje, na katerih gradi - če je to mogoče. Takšne nepopravljive temelje odkrijemo samo v psiholoških trditvah v prvi osebi sedanjega časa, ki zadevajo individualne splošne vsebine introspektivnega opazovanja - opazovanja, ki se osredotoča na tako heterogene objekte, kot so "bolečine" in metafizične "misli o biti". Duh postane zasebno notranje prizorišče (glej Humovo analogijo, ki prav tako primerja duha z notranjim gledališčem), na katerem vse "mentalno" kaotično popotuje pred nepremičnim Notranjim očesom.

Čeprav je med nami le malo fundacionalistov, čeprav večina upravičeno dvomi o nepopravljivosti introspekcije in čeprav že tudi sicer epistemologija očitno ni neposredno relevantna za preučevanje duha, smo pa le ves čas živeli s potomci kartezijanske *mens*. Angleški empiristi so se polastili "duha" kot "zvestnega duha" - vendar (delno) zato, ker so skušali braniti fundacionalistično epistemologijo. Po Locku se spoznanje zdi popolnoma nemogoče brez zavesti ... "če rečemo, da je telo razsežno brez delov, je to prav toliko razumljivo kot če rečemo, da nekaj misli, ne da bi se tega zavedalo" (Essay, II, i, 19). Njegova definicija identitete je seveda znamenita, stavki, ki sledijo - tu so poudarjeni s kurzivo - pa so manj pogosto citirani:

(Človek) je misleče umno bitje, ki ima razum, ki lahko presoja in ki samega sebe opazuje - ista misleča stvar v različnih časih in prostorih; *to pa je s tisto zavestjo, ki je neločljiva od mišljenja in za katero se mi zdi, da je zanj bistvena; saj je nemogoče, da kdorkoli zaznava, ne da bi zaznaval, da dejansko zaznava ... Kajti, ker zavest vedno spremlja mišljenje, se prav po njej človek imenuje človek ...* (ibid., II, xxvii, 11.)

Fundacionalistično-epistemološko trditev pove Hume na kratko: kar naravnost trdi, da so "percepcije duha popolnoma znane" (*Treatise* II, poglavje vi); in da "zavest nikoli ne vara" (*Enquiry*, poglavje VII, 1. del, 52. paragraf).

Skoraj ni treba reči, da pojem "duha" ni bleščeče jasen.⁴ Znano je, da se je njegova (kartezijanska) omejitev na *zavestne* fenomene izkazala kot zavora in ovira za razvoj psihologije. Učenjaki so cela stoletja delovali znotraj asociacionističnih humovskih okvirov; Wundt je v svoji "Völkerpsychologie" moral zapisati "tisti mentalni produkti, ki so ... nerazločljivi v terminih samo individualne zavesti" (1916, str. 3). "Kartezijanska revolucija" včasih imenujejo "kartezijanska katastrofa". Čeprav se Thorndike ne pritožuje samo nad Descartesovo omejitvijo na *zavestno* mentalnost in nad popolno dihotomijo med duhom in telesom, bi ga danes mnogi podprli v njegovem tarnanju iz leta 1898:

Že dolgo tega je znanost ovrgla vse (Descartesove) fiziološke teorije. Nihče ga nikoli ne navaja kot avtoriteto v morfologiji ali fiziologiji... Vendar pa jih je še vedno kar nekaj, ki podpirajo njegovo teorijo o naravi duha; razlike med njegovim naukom o predstavah, spominu in o emocijah in nauki mnogih današnjih psiholoških knjig so sorazmerno nepomembne. (*The Psychology of Descartes*, v *Unpublished Thorndike Papers*, str. 91).

To odmeva še danes. Haves (1986) takole pojasnjuje kartezijanski model "duha":

Zakaj bi se psihologi obotavljali sprejeti, da se ljudje lahko učijo na ta način? (to je, da ni potrebno, da je informacija, ki je pomembna za izvršitev naloge, predstavljena v obliki, dostopni zavestnemu nadzoru ali da se ljudje lahko naučijo opraviti neko nalogo brez začetnega pojasnilnega kodiranja - KVV.) Očiten tekmeč temu je vdanost (ki jo eksplicitno ali implicitno izkazujejo) kartezijanskemu modelu duha. Skladno s tem

⁴ Squires (1971) na zabaven način odkriva dobesedno inkoherenco naših idiomov, ki opisujejo duha.

nazorom je sistem, ki uči brez plodov svojega učenja, in ker je dosegljiv procesom, ki jih lahko nadzoruje, poroča o njih in če je nujno tudi spreminja, sam v bistvu zunaj nadzora. (MS, str. 4-5.)

Torej: pred Descartesom ni nihče dvomil in nikogar ni vznemirjalo očitno dejstvo, da duh presega zavest. Od Heraklita naprej je lahko pokazati, da je bilo spoznanje o nas samih pojmovano kot bistveno delno in omejeno; pomislimo na Plotina, sv. Avgušтина ("Duh ni dovolj obširen, da bi obsegel samega sebe"), Danteja, Shakespeara, sv. Terezo Avilsko, Montaigna, Bohmeja; kdo bi dvomil, da so ti - in še mnogi drugi - introspektivni pisci. Prav tako lahko najdemo *nekater*e vrste dualizma (s črto ločnico, zarisano na različnih točkah med nečim grobo "telesnim" in nečim bolj mentalnim, spiritualnim, intelektualnim ali kakršnokoli pač je) v vsej zapisani zgodovini: pomislimo na Platona ali Biblijo. Predkartezijska misel o duhu je bila brez dvoma nejasna - kot večina zdravorazumskih pojmov - in morda ima v drugih jezikih le malo ustrezno prevedljivih terminov; toda dotlej ni še nihče uvidel primernosti *zavesti* kot odločilne črte ločnice med tako radikalno različnima vrstama stvari kot sta duh in telo, mentalno in fizično.

Potem ko je "duh" že pomenil predvsem *zavestnega* duha, so morali tisti, ki so tej omejitvi ugovarjali - in bilo jih je mnogo - postaviti nasproti svoja lastna stališča; a zdaj so jih morali redefinirati v terminih "sprejete" postkartezijske mentalno-fizične shizme. To ponazarja preprosta opomba. Pred Descartesom in angleškimi empiristi ni bilo potrebno govoriti o "nezavednem": bilo je samo po sebi umevno, da so v psihologiji človeka neraziskana brezna - da so bile heraklitske raziskave *psyche* in grška zapoved "Spoznavaj samega sebe" naporna prizadevanja, stvar celega življenja, ne pa nekaj, kar je podarjeno z nezmotljivo zavestno introspekcijo. Nobeno razlikovanje med "zavestnim" in "ne-zavestnim" (ang. "non-conscious" - op. prev.) se ni zdelo potrebno. Ko pa je bila zavest osvetljena kot *določujoča* lastnost duha, se je tarča premaknila in kdor se je hotel boriti proti kartezijski revoluciji s poudarjanjem vloge ne-zavestnih dejavnikov, si je moral izmisliti svoj lastni slovar. In tako se kot reakcija na postkartezijski poudarek na zavesti pojavi termin "nezaveden/nezavedno" (ang. "unconscious/ness" - op. prev.): v Angliji prvič leta 1751, čeprav se do prvih let devetnajstega stoletja le redko uporablja; "unbewusstse" in "bewusstlos" v Nemčiji leta 1776; "inconsient" v Franciji leta 1850 - in nato predvsem v prevodih nemških besedil. (Tu je potrebno opozorilo. Danes govorjenje o "nezavednem" nekako napelje nepredvidnega ali pa priložnostnega bralca na misel o *freudovskem* nezavednem. Potem ko sem opozorila na sorazmerno pozen, vendar predfreudovski čas vpeljave teh terminov, zaradi jasnosti odslej ne bomo govorila o "nezavednih", temveč o "ne-zavestnih" mentalnih fenomenih.)⁵

Trdim, da je imela "kartezijske katastrofe" dva glavna učinka. Prvič, vsilila je ločitev med "zavestnim" in "ne-zavestnim" in tako dejansko vsakogar prisilila, da oceni vlogo enega in drugega in da svoje lastne teorije oblikuje v terminih, ki jih je narekovala ta dihotomija. Drugič, psihologija in filozofija sta zdaj običajni kot dve ločeni področji in cela stoletja so se ukvarjali z vprašanjem, kako ju povezati, kako ju spet združiti. Z drugimi besedami, "duh" je bil pregnan iz telesa. Kakšno izgubo je to povzročilo, ugotovimo s ponovnim primerjanjem "duha" z izpodrinjenim terminom *psyche*.

⁵ Za vsakogar, ki se nagiba k prepričanju, da je Freud iznašel ne-zavestnega duha, bo Whyte (1960) uporaben korektiv.

Najočitnejša prednost *psyche* je v tem, da ne priznava dihotomije med duhom in telesom in da vztraja pri enotnosti bioloških znanosti (kjer "biologija" vključuje "psihologijo"). To je nadvse pomembno. Pomembno zato, ker se pri tem samo po sebi razume, da raziskovanje "čutnih zaznav", "čustev", "želja" ipd. - prav tako kot raziskovanje "prebave", in tudi iz istih razlogov - predpostavlja povezavo teh sposobnosti s telesno stvarino. Bolj nas sili k temu, da ločeno raziskujemo senzorični in motorični nadzor, kot pa senzacije in lokomocijo (*psyche* postavlja percepcijo in lokomocijo na ista, med seboj prepletena, hierarhična nivoja). Vztraja pri tem, da med spoznanjem in vedanjem ni teoretsko zanimive ločitve. Raziskovanje *psyche* ne bi dovoljevalo osamitve "spoznanja", kar pa se vse prepogosto dogaja v sodobnih kognitivnih znanostih, niti prepričanja mnogih postkartezijanskih filozofov in psihologov, da "percepcijo" lahko razumemo brez "lokomocije" in splošneje, ne tega, da lahko "psihološke" sposobnosti razumemo brez "fizioloških" in "behaviorističnih".

Čeprav ne moremo dovolj poudariti pomembnosti razcepa med duhom in telesom za kasnejšo filozofijo in psihologijo, bi bilo nespametno prezreti, da so temu precej nasprotnovali. Scheerer (1984 in pred izidom) je začrtal zgodovino motoričnih teorij spoznanja in percepcije in "mišično-senzorični koncept", ki se je razvil v osemnajstem stoletju. Značilno je in ne preseneča nas, da so imeli utiralci poti na tem področju fiziološko izobrazbo - tako kot mnogi zgodnji nemški psihologi - ali pa so se ukvarjali s področji, ki bi jih danes poimenovali fiziološka psihologija. Vendar pa so bila celo tu nekatera dela okužena s kartezijanskim dualizmom v temle pomenu: cilj so včasih razumeli bolj kot razlago kako dve popolnoma različni vrsti stvari - npr. premikanje oči in vidne zaznave - vplivata druga na drugo, kot pa, da bi zanikali kakršnokoli teoretsko pomembno razliko. S tem so *sprejeli* razliko med zavestnim in ne-zavestnim, fenomenalnim in fiziološkim, pa tudi obstoj takšnih stvari kot so vidni občutki, česar pa ne bi smeli storiti. (Spomnimo se, da noben grški termin ne ustreza "vidnim občutkom" - bodimo pozorni na množino.) Podobno je tudi večina filozofov, ki so pisali o "problemu duha in telesa", razumela svojo nalogo kot poskus združitve dveh zelo različnih vrst stvari - pa najsi so bili še tako trdni fizikalisti. Watson, nikakršen Descartesov prijatelj, je eksplicitno sprejel to dihotomijo s tem, ko je vse odvrzel na eno njeno stran.

Danes pa vidimo ohrabrujoča znamenja, ki kažejo, da ta dihotomija - z drugo besedo, "duh" - vse manj prevladuje. Pomislimo na toliko ožigosano "nevropsihologijo". Ko nevropsihologi raziskujejo hipokampa ali pa amigdalo, se jim ne zdi potrebno braniti svojega početja, da pripisujejo "mentalne" termine kot so "klasificiranje", "analiziranje" ali "primerjanje" tem možganskim snovem. Niti seveda brez takšnih pripisovanj ne moremo voditi zapletenih računalnikov. Vse bolj postaja jasno, da simuliranje "mentalnosti" ne bo nikoli napredovalo čez plitek in nezanimiv nivo, če ne bomo - in dokler ne bomo - bolj uporabljali premikajočih se robotov kot pa "negibne" računalnike, to je sisteme s senzornimi prenosniki, ki se lahko "učijo" z zbiranjem informacij iz okolice in z vzročnim medsebojnim delovanjem z objekti. (O tem glej tudi Gunderson, 1985). Namesto da bi se vprašali, kako dva nivoja - mentalni in fizični - delujeta drug na drugega in kakšne je njun medsebojni odnos, vse bolj dopuščajo obstoj *ducata* nivojev: od abstraktnega mišljenja do celičnih membran in še več. To nas seveda ne preseneča. Razlika med mentalnim in psihološkim se je (intuitivno) zdela precej jasna, ko je bila

⁶ Ne glede na vse te moje domneve, pa je seveda obče znano, da Aristotel ni popoln monist. V De Anima III, 5 imamo razpravo o ločljivem "aktivnem razumu", ki nas zbega in o kateri si ne domišljam, da je razumem - sicer pa nisem prepričana, da jo sploh kdo. Kljub temu je vredno pripomniti dvoje. Prvič, ne gre za "ločevanje" česarkoli duhovnega; aktivni razum je nekaj, kar podpira mišljenje, tako kot svetloba podpira vid: precej skrivnosten metafizičen pojem. Drugič, zdi se mi, da se ta odlomek povezuje z njegovimi ponekod enako zavajajočimi komentarji o prvem gibalcu kot "čistem deju"; in kjer se pojavijo napol teološki odmevi, pomagajo razložiti mnoge filozofske nekonsistentnosti (čeprav jih ne opravičujejo).

fiksirana s kartezijanskimi kriteriji nepopravljivosti, to je z zavestnim introspektivnim pristopom. Ko je bilo ne-zavestno ponovno pripuščeno v duha, je bilo to intuitivno razmišljanje dopolnjeno z "intenzionalnostjo", približno rečeno, z mislijo, da so mentalna stanja "o" stvarih ali "o" stanjih stvari, ki lahko eksistirajo ali pa ne ali ki so lahko veljavna ali pa ne). Nobena konjunktivna ali disjunktivna razvrstitev teh dveh - tako različnih - lastnosti "duha" ni nikoli zadovoljila tistih, ki iščejo načelni temelj dihotomije med duhom in telesom, med mentalnim in fizičnim.

Pomislimo še na neko drugo očitno prednost *psyche*. Našo pozornost usmerja k naravnim sposobnostim organizmov (pravzaprav k sposobnostim organizmov v povezavi z naravnimi vrstami). Kakor smo videli, aristotelske oblike (*psyche* je med njimi) pojasnjujejo, "kaj je biti" sekira, mačka ali človek: sistematične značilne lastnosti. Poudarjanje duha, predvsem *zavestnega* duha, pa nasprotno, bolj teži k pojasnjevanju dogodkov oziroma *qualia* oziroma "idej" - to je števnih stvari - kot pa sposobnosti: poudarjanje individualnih posameznosti, ki jih vsobinsko doume introspekcija, osvetljena na notranjem odru mentalnega gledališča. Psihologi (čeprav morda ne filozofi) se danes vračajo bolj k proučevanju sposobnosti kot pa dogodkov ali mentalnih *posameznosti*; vendar moramo le pomisliti na Titchenerja: "Duh je torej celota misli, čustev in drugega, celota procesov. Objekti 'duhoslovja' so duhovni procesi, objekti 'mentalne znanosti' so mentalni procesi (1899, str. 7); in "ti preprosti procesi se imenujejo *mentalnielementi*. So zelo številni: verjetno jih je kakih 50 000" (*ibid.*, str. 21). Dolga in znamenita zgodovina asociacionistične psihologije, ki se je začela s Humom in se učinkovito nadaljevala krepko v naše stoletje pa kaže, kako dolgo je trajalo, da se je središče premaknilo od mentalnih posameznosti k mentalnim sposobnostim.

III. KITAJSKI JEZIK

Zdaj pa pogledjmo kitajski jezik. Ker se je danes naš termin "duh" vrnil k nečemu bolj obširnemu in bolj nejasnemu kot je kartezijanski termin zavestni duh, ima prevajalec s tem le malo težav (čeprav je lahko imel težave s kartezijanskim duhom). Ponudi lahko "Xin" (dobesedno "srce") ali "Jing Shén" (dobesedno "duh/Bog" (ang. "spirit/God" <- op. prev.); če prevaja sintagmo "problem telesa in duha", bo "duh in telo" verjetno "Xin-Shen" (tu bodimo pozorni na naglase: drugi "Shen" pišemo drugače kakor prvega). S tem bi morali biti kar zadovoljni. Seveda imata oba, tako "srce" kot "duh/Bog" konotacije, ki jih "duh" (ang. "mind" - op. prev.) nima, in obratno. Zaradi sorazmerno lahkega prevajanja pa se mi je zdelo, da nejasnost sodobnega angleškega termina dovolj ustrezno odseva prav tako nedoločen kitajski termin oziroma termina. Vsekakor tudi v angleškem jeziku, in to ne samo v religioznih spisih, sem ter tja odkrijemo termina "duh" (ang. "spirit" - op. prev.) ali "duša" kot sprejemljivi nadomestili za "duha" (ang. "mind" - op. prev.); tudi naši idiomi često postavljajo sedež mentalnega delovanja tja, kjer je bil že po Aristotelovem mnenju, to je, v srce. Videli smo že, da se to, kar velja kot spiritualna, intelektualna ali mentalna stran dualizma, v različnih dobah in kulturah precej spreminja.

"Zavest/en" povzroča večje težave. "Yìshì" je najbližje. Njegovi komponenti "yì" in "shì" sta prvotno imeli skoraj isti pomen: védenje in spominjanje. Razen tega se zdi, da je bil v starokitajskem jeziku "yì" bližji *tihemu*, *implicitnemu* kot pa "zavestnemu", predočevalnemu spoznanju. Qui Renzong navaja zanimiv primer:

⁷ Neizdan rokopis 'The Vocabulary of "Consciousness" in Chinese Language'

V enem izmed kitajskih klasičnih del, *Da Dai Liu*, je bilo rečeno, da je "Wu Wang (Vojaški kralj) vprašal, če Tao Huang Dia in Zhuang Xua obstajata v yi, ali če ga je moč videti". Očitno naj bi bil Tao, s katerim Huang Di in Zhuang Xu vladata deželi, neke vrste tuhega, implicitnega spoznanja.

Po Qiuju "yi" dandanes vsebuje: a) pomen ali implikacijo, b) željo, poželenje ali intencijo, c) koncept, idejo, d) anticipacijo ali pričakovanje. "Shì" je predvsem vedenje ali spoznanje. Oba korena kombinacije yi-shì sta torej močno kognitivna. Qiu podrobno opisuje tri sodobne rabe kombinacije. Prva je "nasproten koncept materije ... Obsega različne procese in produkte psihologije in mišljenja kot so: občutek, percepcija, reprezentacija, koncepti, sodba, inferenca, abstrakcija, generalizacija in celo čustvo, emocija, volja in osebnost". Drugič, kot psihološki termin: "Raba na najvišjem nivoju psihološkega razvoja, ki je neločljivo povezan z jezikom in ki naj bi bil značilen za človek". Tretja raba: "zavedanje", "uvidenje" itn.

Območje "yishì" je, milo rečeno, precej nejasno. Glede na prvega od treh pomenov bi smeli k "yishì" prišteti precej tega, česar v slovenščini *ne bi* imenovali "zavesten"; pravzaprav se zdi bližji "psihološkemu" in obsega precej več, kot sugerirajo čisto intelektualni - kognitivni - pomeni obeh komponent, to je "yi" in "shì". Qiu domneva, da je ta pomen sorazmerno nov. Nasprotno pa drugi pomen *izključuje* precej tega, kar bi mi verjetno radi vključili: večina bi hotela zagovarjati nelingvistična, a kljub temu zavestna stanja, tako pri ljudeh kot pri živalih. Tretji pomen, ki smo ga pojasnili, pa se dejansko ujema z eno od naših rab - "zavedasti se *nečesa*": s tem, da se ujema samo z eno od teh rab, pa ima ožji pomen kot angleški termin. Že angleški termin "zavesten" ne tvori skupine mentalnih fenomenov, ki bi bila koherentna in integrativna. Ti dve lastnosti sta potrebni za to, da bi bil termin "zavesten" uporaben teoretski termin. Zato nas ne more presenečati, če kitajski jezik *nima* nobenega približno ekvivalentnega termina, ki *bi bil* konsistenten. Čeprav se obe komponenti "yishì" (tako "yi" kot "shì") nanašata na spoznanje, pa moramo ugotoviti, da je videti le malo povezave z nepopravljivostjo, neposrednostjo, Notranjim očesom, zasebnimi mentalnimi posameznostmi na notranjem odru, spoznanjem s pokazom, bolj kot z deskripcijo, skratka, le malo povezave s tistimi značilnostmi zavesti, ki so tako privlačile Descartesa, ker se je zdelo, da dajejo osnovo za zmago nad skepticizmom.

IV. HRVAŠKI JEZIK

Hrvaški jezik predstavlja drugo stran medalje. "Svijest" in njene izpeljanke zadoščajo za "zavest" in njene kolateralne termine. Problem nastane z "duhom" (ang. "mind" - op. prev.). "Um" je bil splošno sprejet tekmeč. Nek zagovornik, profesionalen psiholog, je bil prepričan, da je to resnično natančen prevod in da torej termin "uman" ustreza terminu "mentalen". Toda dva filozofa sta raje prevajala angleški termin "mind" z "duhom" (in "duševni" kot pridevnikom), čeprav sta dopuščala, da ta termin ni čisto natančen. Nasprotovanje "umu" je izhajalo iz dejstva, da se je ta termin zdel preveč intelektualen, preveč osredotočen na racionalnost, razum, nadzorovane emocije. Ni izključno "racionalen": "razum" je neposreden prevod angleškega termina "analytical reason", "um" pa je nekoliko bolj sintetičen in sugerira vrednostno sodbo, vendar je vseeno bližje grškemu terminu *sophia*, kot angleškemu terminu "duh". Prav tako kot *sophia*, tudi "duh" ne more brez težav zajeti iracionalnih, nenadzorovanih, nezanesljivih misli in občutkov. Vendar pa je imel "duh" malce preveč priokusa po "spiritualnem", da bi gladko ustrezal angleškemu terminu "mind". Zanimivo je, da je slovenski učbenik za

psihologijo iz leta 1924* brez oklevanja uporabljal izpeljanke obeh terminov: alternativa "psihologiji" je bilo "dušeslovje", "telo in duša" pa je bila fraza, ki je izražala nasprotje med duhom in telesom; vendar pa je prav tako govoril o "psihologiji umskega doživljanja".

(Zdi se, da sta bila "um" in "duh" edina resna tekmeča; omenimo še, da je angleško-hrvaški slovar srednjega obsega navajal vsaj deset besed za angleški "mind", kar dobro ponazarja kaos tega *angleškega* termina.)

Glede na vse to je bilo očitno zanimivo videti, kako psihologija zdaj označuje svoj predmet. Kot angleščina, tudi hrvaški jezik modro uporablja termine, ki so neodvisni tako od termina "um" kot od termina "duh": psihologija s pridevniško obliko "psihološki". Kaj so preučevali? Splošno sprejet tekmeč je bila "ličnost", to je, približno, "osebnost". (Vendar pa bi bil zgoraj omenjeni psiholog prav tako zadovoljen, če bi psihologijo označili kot raziskovanje "uma". Vseeno pa sem imela vtis, da je - napačno - mislil, da *kritiziram* hrvaški jezik, ker nima natančno enakovrednega termina za angleški "mind" in imela sem občutek, da brani svoj jezik z vztrajanjem pri "umu" kot takšnem enakovrednem terminu).

Tukaj moramo opozoriti na pomembno točko: zdi se, da sta se "um" in "duh" ubranila pred povezavo s terminom "svijest", ki pa jo (zaradi kartezijanskega in empirističnega izročila) ima angleški termin "mind" s terminom "consciousness". Hrvaški termin "um" je v primerjavi z angleškim terminom "duh" nedvomno bližji Aristotelovemu pogledu na to, kar je značilno človeško. zato bi bilo zanimivo, da če bi sociologi znanosti ugotovili, ali si sodobni hrvaški psihologi prav tako belijo glavo s problemom "svijesti" kot si jo njihovi kolegi z angleškega jezikovnega področja s terminom "consciousness". (Žal pa bi ireverzibilni imperializem angleščine kot jezika znanosti verjetno skvaril takšne podatke.) Po drugi strani pa bi se dalo razpravljati o tem, ali bi bila katerakoli - nova - preokupacija z "zavestjo" korak v pravo smer. V bistvu pa je prav to naše osrednje vprašanje.

Na koncu drugega poglavja - kjer nenaklonjeno primerjam "duha" s *psyche* - sem že omenila a) da je bila njegova pomembnost pretirana in b) da izgublja pomen. Zdi se mi, da hrvaški jezik kaže, da je ta posebni koncept nepotreben; če hoče kdo dokazati nasprotno, bi moral hrvaško zdravorazumsko psihologijo obtožiti, da je v nekaterih pogledih pomanjkljiva. Torej je treba noge tistih, ki trdijo, da je neustrezen, trdo stisniti s tem argumentativnim španskim škornjem. K tej točki se bomo še povrnili.

V. ZNANOST, FILOZOFIJA IN ZDRAV RAZUM

O nečem si moramo biti na jasnem. Naj je naša sodba o koherenci terminov "duh" in "zavesten" kakršnakoli, ne more uspeti noben predlog za jezikovno uzakonitev ali reformo. Komaj kaj naredi vtis na vsakdanjega govornika - vsekakor ga ne bodo premaknili filozofski argumenti. Navzlic vsej bojazni puristov, ljudje vztrajno napačno uporabljajo izraze, kot je "upapolno" ali enačijo izraza "nezainteresiran" in "dezinteresiran". Francozom ne uspe odpraviti "frangleščine". Vse to počenmo kar naprej in pri tem veselo omalovažujemo slovnične, politične in filozofske preokupacije. V znanosti pa moramo nujno zagotoviti jasne in nedvoumne koncepte. Psihologija jih ima prav malo; to je hkrati simptom in vzrok njenega nerazvitega stanja.

* Gre za delo dr. Franceta Vebra "Očrt psihologije" (op. prev.).

Za eksperimentalno psihologijo *danes* termin "duh" morda ne pomeni mnogo, ker ni več koekstenziven z "zavestnim duhom". Videli smo že, da dihotomijo med duhovnim in telesnim, mentalnim in fizičnim vedno bolj izpodriva misel, da obstajajo številni nivoji deskripcije; pravzaprav termini "psihološki", "nevropsihološki" in "nevrofiziološki" pokrivajo po več takšnih nivojev. Hrvaški jezik lepo kaže, da psihologija lahko napreduje z alternativnimi termini, ne da bi jo sploh kaj skrbelo (dokler ne pritisne nanjo kak filozof, ki povsod vtika svoj nos), kateri od obeh, "duh" ali "um", bolje zajame tisto, kar pač hočemo, da "duh" zajema. Z drugimi besedami, hrvaški jezik verjetno ne razlikuje "mentalno/psihološko" *per se*, razen da ima blagi termin "psihološki", s katerim opisuje področje znanosti. Le malo psihologov se še pusti zapeljati v to, da bi jih vznemirjal duh kot tak. Če sploh ima kakšno mesto v znanosti, je kot (goljufivi) termin-dežnik, ki pokriva "skupno vsoto naših mentalnih ali psiholoških stanj, dogodkov in procesov" - in to nam pravzaprav nič ne pomaga, če ne vemo, kaj mislimo z "mentalnim" in "psihološkim". Rečemo lahko tudi, da je "duh" splošen termin, ki izraža vsebino vseh ne-behaviorističnih psihologij - in potem moramo skušati povedati, kdaj neko področje je oziroma kdaj ni "psihologija" (in spet, kaj pa nevropsihologija?). V vsakem primeru bodo psihologi še naprej počeli to, kar so pač predvsem počeli: etiketiranje te vrste upravičuje samo birokratska udobnost.⁸ Vendar pa bi "duha" rada obdržala v igri, ker bom nakazala, da bi termin "zavest/en/" lahko bil - pravzaprav bi moral biti - na istem.

Kajti "zavest" je trenutno pomembnejša. V vsakdanji rabi tudi z njo ni težav. Običajni govorec nima nobene "teorije" o zavesti,⁹ in vendar ta termin brezhibno uporablja. Morda ga uporablja nekonsistentno, toda vsakdanji jezik je, dobesedno rečeno, skoz in skoz nekonsistenten. (Govorimo o tem, da sonce vstaja, čeprav pri tem vemo, da je to, o čemer govorimo, *dobesedno* napačno; nekaj naredimo oziraje se na nekoga in smo pri tem nepopustljivo anti-realistični o tem, kaj je "ozir"; nekoga lahko označimo kot "obsedenega", nekoga drugega kot "oidipskega", čeprav se nam zdijo tako demonske kot freudovske teorije obžalovanja vredne; nekemu iz srca povemo svoje mnenje, nekaj nam leži na srcu, nekaj nosimo v srcu - ne da bi reificirali "srce".) Naša raba "zavestnega" se od konteksta do konteksta razlikuje, a to je normalno; tako je s tisoči vsakdanji izrazov. Sámó dejstvo, da v vsakdanjem jeziku govori o *iksih*, ne pomeni, da *iksi* obstajajo (pomislimo na "srce"); tudi če *iksi* dejansko obstajajo, ni nujno, da so predmet znanstvene raziskave: pomislimo na aktovke, ograje, škropilnice. Kot je omenil Dupre (1981), se laični interesi često razlikujejo od znanstvenih. Za povprečnega človeka je pomembnejše, da razlikuje česen od lilij, kot pa da prepozna njihovo istovrstnost in "gurman bolj poudarja razliko med česnom in čebulo kot je to implicirano v taksonomiji" (str. 83). Laikovo nekonsistentno in "neznanstveno" rabo terminov kot "zavesten" - in seveda "duh" - lahko tako pustimo pri miru.

Znanost ima morda več težav z "zavestjo". Eden od razlogov, da to omenjamo, izhaja iz zgornjih argumentov: antični Grki so bili brez tega termina, Kitajci, se zdi, razvrščajo stvari precej drugače, Angleži so bili brez njega do sedemnajstega stoletja in so ga nato potrebovali v povezavi s sumljivim - redefiniranim - konceptom "duha", ki

⁸ Morda je to precej pomembnejše za filozofijo. Tisti del filozofije, ki preučuje našo vsakdanjo psihologijo - imenujemo ga "filozofija duha" - ne more stoniti nič boljega kot da nam ponudi takole obsežno in nejasno definicijo: celotna vsota mentalnih fenomenov. Tako se obstoj koncepta duha krepi in je okrepljen z dualizmom, ki v nasprotju z Aristotelom zatrjuje, da obstaja vrstna razlika med "zaznavanjem" in "hojo", da resnično obstaja enkratna razlika med duhovnim in telesnim (mentalnim in fizičnim).

⁹ Nedavno tega so dokazovali - posebno Churchland - da psihologija zdravega razuma vključuje "teorijo". S to domnevo se nikakor ne strinjam: zdrav razum in znanost imata tako dramatično različne cilje, da se ju zdi absurdno primerjati kot teoriji. Vendarle pa mora vsak, ki bere ta članek uvedeti, da imam za dognano in da tu ne dokazujem bistvene razlike med "psihologijo zdravega razuma" in "znanstveno psihologijo".

Hrvatoma očitno manjka, da so rešili specifično epistemološke probleme. Kot sem že izrecno poudarila, so to samo domneve. Ničesar ne dokazujejo; nekatere kulture imajo samo dva termina-maski, in kakšne implikacije lahko sledijo iz tega? Morda bi bil Evripides celo bolje opisal Medejo, če bi imel kak grški termin za "zavest". Potrebujemo močnejše argumente.

VI. NARAVNE VRSTE

Kaj opisuje in razlaga znanost? Eden od običajnih odgovorov je, da znanost raziskuje "naravne vrste": člene, v katere je vklesana narava. Na kratko, naravne vrste so sistematično plodne *explananda* in *esplanantia*, kjer člene vrste drži/jo skupaj in jim vlada/jo zakon/i (ter včasih simetrični principi ali pa deskripcije strukturnega izomorfizma; toda zaradi enostavnosti se v nadaljevanju zanje ne bom menila). Tako: "zlato", vendar ne "aktovke", "tigri", vendar ne "ograja", "privajenost", vendar (verjetno) ne "pedsodki". "Spomin" je dober primer termina, katerega status je povsem sporen.¹⁰

Pri naravnih vrstah moramo poudariti dve bistveni stvari. Prvič: vsakdanji (neznanstveni) jezik je nebrzdano bogat, fleksibilen in v njem vladajo nianse, razvidne iz konteksta. Nasprotno pa si znanstveni konceptualni aparat prizadeva za ekonomičnost, natančnost (nefleksibilnost) in kontekstualno nevtralnost. Če torej znanost sprejema termine vsakdanjega jezika za svoje lastne namene - in to res počne - si mora prizadevati *odkriti* takšne, ki so primerni (sistematično plodni: naravna vrsta) in pri tem kot plevel odstranjevati neštete vsakdanje termine kot npr. "aktovka", ki se upirajo sistematičnemu raziskovanju. Kot sta poudarila Mandler in Kessen (1958): potem ko vsakdanje termine sprejememo, jih moramo prilagoditi, "žgati v teoretski žgalni peči", tako da eliminiramo njihovo kontekstualno odvisnost, nejasnost in nenatančnost. Da bi razumeli smisel tega, primerjajmo vsakdanjo in znanstveno rabo "sile", "mase", "energije", "vrtenja (elektronov)" in "intelligence". Če je torej termin "zavest/en/" *explanandum* naravne vrste, je jasno in samoumevno tole: vsaka znanost, ki ga sprejme, ga bo zagotovo hotela in morala delno ali morda precej prilagoditi - redefinirati.

Drugič: nekateri termini naravne vrste so bolj ali manj "enotni" v temle pomenu: tvorijo skupino individualnih posameznosti, lastnosti, procesov, ki so takšni, da virtualno vsi zakoni ali principi, ki vladajo tej vrsti, virtualno vključujejo vse člane te vrste. Primeri bi bili lahko "tiger", "zlato" ali "voda". Po drugi strani pa se lahko nek vrsten termin razcepi na podrazrede, v katerih se drugi zakoni uporabljajo samo za sestavne podrazrede, čeprav nekateri zakoni lahko veljajo za vse primere, ki spadajo v to vrsto; imenovala jih bom "kupčkaste" naravne vrste. "Kovina" bi bil tak primer, pa tudi "kislina", "vročina" in "riba". Upoštevajmo pa, da obstaja razlika med "vrstami" in samo "skupinami". Skupina je lahko popolnoma arbitrarna, tako kot skupina, sestavljena iz "vseh besed, ki imajo 'g' kot četrto črko". Vrsta pa mora biti bolj koherentna, če naj bo "naravni člen". Kako koherentna? Takole: čeprav večina teh zakonov lahko zadeva samo

¹⁰ Verjetno ni potrebno poudarjati, da "spomina" danes nimamo za možnega kandidata, ki bi lahko imel status naravne vrste; število razlik, ki se jih je ljudem zdelo primerno opisati (kratkoročen, dolgoročen in "delujoč" spomin; ali proceduralen ali deklarativen; ali semantičen ali epizoden; ikonski, ne-kognitiven, somatski itn.) ponazarja raznolikost tega fenomena. Po drugi strani pa bi lahko dokazali isto s preučevanjem osupljivo raznovrstnih tipov amnezije. Amnezija je lahko anterogradna, retrogradna ali oboje: nekateri ljudje z amnezijo se lahko spominjajo spretnosti (npr. sestavljanke Hanojski stolp), ne morejo pa se spomniti nobenih dejstev - npr. dejstva, da so to sestavljanke že videli: zdi se, da nekatere spominske pomanjkljivosti povzročajo nesposobnost shranjevanja informacij in druge nesposobnost njihovega obnavljanja; pri nekaterih boleznih (npr. sindrom Korsakova) se lahko ohranijo daljni spomini, pri drugih (Huntingtonova ali Alzheimerjeva bolezen) pa ne; seznam bi lahko nadaljevali. Glej Butters in Milioitis 1985.

podrazrede, pa lahko obstaja vsaj nekaj zakonov, ki so pomembni - pa ne samo trivialno - za vse podrazrede; ali pa - celo če temu ni tako - imajo lahko zakoni, ki zadevajo podrazrede, pomembno strukturno analogijo ali pa izomorfizem.¹¹ (Očitno bo treba povedati nekaj o tem, kaj tvori znanstveno pomemben zakon.)

Kadarkoli se bomo vprašali, če imamo nek znanstven *explanandum*, bomo torej imeli dve med seboj prepleteni možnosti: (a) ali ta termin - npr. "učenje" ali "inteligenca" - sploh izraža naravno vrsto, in če jo, kakšna redefinicija in modifikacija bo potrebna za vsakdanji izraz; in (b) če je naravna vrsta, v kolikšni meri je enotna ali kupčkasta. Preden pa se povrnemo k zavesti, bi bilo koristno to stvar ponazoriti z malce lažjimi primeri.

Učenje, recimo. Dickinson (1980) npr. misli (v nasprotju z mnogimi drugimi teoretiiki učenja), da je vsaj možno, da obstaja nek "splošen učni proces"; v moji terminologiji bi vsaj za naketere vrste učenja rekel, da tvorijo precej enotno naravno vrsto. Stvari pa še malo niso jasne. Mnogi drugi pa menijo, da je "učenje" nalepka, ki družijo skupine specifičnih sposobnosti species, nalog ali niš; primerjaj Klinga (1971, str. 553), ki predlaga, da "učenje" razumemo "kot naslov za skupino poglavij v učbeniku" - klasifikatoren termin za niz medsebojno povezanih psiholoških in fizioloških procesov, kjer bi bili domnevno najpomembnejši tisti zakoni, ki so specifični za species ali za naloge. Če ima Kling prav, bi bili dve možnosti: ali "učenje" sploh ni naravna vrsta ali pa je "kupčkasta" vrsta.

Zdaj pa poglejmo "prepoznavanje":

Dejansko mislim, da ne obstaja posamezna sposobnost "prepoznavanja", temveč, da ta termin pokriva celoto vsch asociacij, ki jih vzbudi nek objekt. Drugače rečeno, "prepoznavamo" tako, da se ustrezno odzivamo: "prepoznavamo" toliko, kolikor pride do ustreznega odziva. Vendar to stališče razveljavi pojem enotne stopnje "prepoznavanja"; namesto tega imamo mnogovrstne vzporedne procese ustreznega odziva na stimulus (Geschwind 1974, str. 167).

Po Geschwindu bi bilo "prepoznavanje" lahko naravna vrsta; a če je tako, je na kupčkastem koncu spektra.

Kaj pa "inteligenca"? Menzel in Juno (1985) razpravljata o njej, in to je precej relevantno tudi za mojo temo:

Kot vidimo, je inteligenca marmoseta^{*} to, kar pač marmoseti počnejo ... glavne sestavine večine definicij inteligence pomenijo predvsem približne definicije človeške inteligence ... sodbe, ki zadevajo inteligenco, imamo lahko prej za neznanstveno kot za znanstveno taksonomijo in ... noben taksonomist ne bi smel implicitno zaupati nobenemu zunanjemu "znaku področja" ... Species nimajo platonskega "bistva" in inteligenca tudi ne. Pri vsem tem pa se neznanstvena taksonomija verjetno le ne moti popolnoma ..., reči, da so vprašanja o živalski inteligenci "zastarela" ali "znanstveno neuporabna", bi bilo kratkovidno (str. 155-6)-

Ta zadnji citat pojasnjuje vse tisto, kar hočem poudariti. Prvič, Menzel in Juno podpirata trditve, da znanost sprejema vsakdanje termine, a jih mora nato prilagoditi za znanstvene namene. Zdrav razum ("neznanstvena taksonomija") lahko kaže na neko pravo naravno vrsto; vendar se na koncu lahko izkaže, da vsi taki termini ne kažejo zanesljivo, to je, da niso vsi primerni za sprejetje oziroma za prilagoditev. Drugič, poudarjata legitimnost vprašanja, koliko "inteligenca" sploh je naravna vrsta, in če je, v

¹¹ Zahvaljujem se Barbari von Eckardt za nasvet, naj problem zastavim na ta način.

^{*} dolgorepa ameriška opica (op. prev.)

kakšni meri je "enotna" ali "kupčkasta". (Seveda se s tem primerom zdi en odgovor popolnoma očiten: četudi "inteligenca" izraža naravno vrsto, ne more izražati enotne; seveda nima "bistva":)

Vrnimo se k "zvesti": ali je naravna vrsta, primerna za "prilagoditev", potem ko je bila "sprejeta" iz vsakdanjega jezika? Če to je, potem je - kot večina psiholoških terminov - verjetno bliže "kupčkastemu" koncu spektra. O tem sem (z drugačnimi termini) govorila v novejši razpravi (1984); iz nje mora biti jasno, da "zvestne fenomene" razumem bolj kot *skupino* kot pa ("kupčkasto") vrsto. Zato bom samo v odstavku ali dveh povzela razpravo o širih različnih svežnjih fenomenov, za katere mislim, da jih vsebuje "zvest/cn/".

Prvič: nekdo, ki je buden, se zaveda, nekdo, ki spi, se ne. To se zdi morda dovolj jasno, a bodimo pozorni na mnoga siva področja. Ne vemo, kaj na rečemo o nekom, ki sanja, o nekom, ki je začasno izgubil spomin, ki je pod hipnozo ali ki ima epileptični napad. Drugič, pomislimo na telesne občutke: bolečine, srbečico, rahlo slabost v želodcu, mravljinice. Običajno prepričanje je, da je občutek bolečine (če navedemo paradigmatični primer iz te skupine) način zavedanja in da ne obstaja nič takega kot ne-zvestne bolečine. Vendar pa nenavadno vedénje nekaterih bolnikov, ki so pod vplivom analgetikov iz skupine morfinov ali ki so pod hipnotično anestezijo to pojasnjuje manj, kot bi morda upali. Še več, zdi se, da so jasni primeri bolečine kontinuirano povezani z neopaznimi pritiski in napetostmi, zaradi katerih - budni in speči - spremenimo lego glave, premaknemo noge iz prekrižanega položaja in podobno. Tisti, ki so neobčutljivi za bolečino, tudi niso sposobni narediti teh neznanstvenih popravkov telesne lege kot odziv na manjšo mišično preobremenitev; po mojem mnenju to sugerira, da lahko v znanstveni taksonomiji take ne-zvestne stimule vključimo v splošno poglavje "bolečine", čeprav niso odzivi na zvestne občutke in čeprav pri njih "esse" ni "percipi".

Tretjo kategorijo moram nekoliko bolj pojasniti, ker jo mnogi enačijo in zamenjujejo z občutki druge kategorije: gre za čutno izkustvo na področju vida, sluha, okusa, vonja in tipa. Kartezijanska revolucija je to asimilirala z občutki, kot je npr. bolečina, ker je mentalne *posameznosti* izrabila kot objekte nepopravljivega sporočila. Vendar vid in sluh nista *prima facie* kot entiteti in - če se spomnimo aluzij iz grškega jezika - pred Descartesom v zvezi s čuti niso poznali *množine* termina "izkustvo", zato tudi za opisovanje njenega delovanja niso potrebovali filozofskih terminov kot "qualia", "sensa" ali "grobi občutki". Omenila sem že, da se danes mnogi hočejo znebiti številnih samostalnikov kot npr. "čutni podatki", "vidni občutki" ali "qualia" ter dajejo prednost neštevnim terminom kot "navidežno gledanje". Ne glede na dejstvo, da čutno izkustvo ni "sestavljeno", kot so lahko bolečine in srbečica ("bolečina" je pravi števeni samostalni, "vid" pa ne), pa obstajajo še druge razlike: čutno percepcijo *per se* lahko le redko imenujemo "intenzivna", "prijetna/neprijetna", "locirana", "ki traja pet minut", "zbadajoča/utripajoča", "bolje je kot poprej", kar vse prav zlahka uporabljamo za telesne občutke; kadar pa take pridevnike vendarle uporabljamo za čutno izkustvo, se razlogi za njihovo uporabo v teh primerih precej razlikujejo od razlogov za njihovo uporabo pri pravih občutkih. Čeprav se v zvezi s telesnimi občutki reklo "*esse est percipi*" ("biti je biti zaznan") zdi nekaterim možen, pa je - kot bomo videli - dosti manj možen, ko gre za pet čutov (katerim moramo dodati še kinestezijo). Kot kaže dodana kinestezija, gre tu nedvomno za kontinuum, vendar so razlike v stopnji lahko bistvene. To razliko sem bolj obširno zagovarjala v svojem delu iz leta 1984.

Če povzamem: normalno percepcijo - v nasprotju z ne-zvestno percepcijo ali "slepim vidom" - običajno imenujemo "zvestna". Tudi tu so siva področja: kaj naj rečemo o vidnem izkustvu izurjenega voznika, ki med živahnim pogovorom vozi povsem avtomatično in ki se praktično ničesar ne spominja o cesti, po kateri je vozil ali

o tovornjaku, ki se mu je z zaviranjem izognil?¹² Kaj naj rečemo o Antonovem sindromu - zrcalni sliki "slepega vida": o ljudeh s kortikalno slepoto, ki vseeno trdijo, da vidijo? (Glej Anton 1899, Benson in Greenberg 1969).

In končno, četrto: pripisovanje propozicijskih naravnosti - preudarjanje, premišljevanje, željenje in prepričanje. (Njihova podskupina bi vključevala *samozavedna* stanja: ko je tisto, o čemer nekdo razmišlja ali preudarija, on sam oziroma njegova lastna mentalna stanja.) Nekatere so očitno "zvestne", posebno pojavljajoče se misli - proustovske poplave spomina - ali misli v besedah, ki nam gredo po glavi kot npr. "Zmanjkalo mi je zobne paste, moram se spomniti, da jo kupim". Druge se zde "tihe" ali ne-, pred-, ali pod- zvestne (izberite), kot npr. če vidimo nekoga, ki se spotakne in mu pripišemo: "Misli je, da je še ena stopnica." Prozopagnoziki (ljudje, ki ne prepoznavajo obrazov, čeprav so jim dobro znani - celo ne svojega lastnega obraza v ogledalu) se verjetno ne zavedajo misli "To je John", če jim pokažejo fotografijo; vendar lahko nanjo močno reagirajo, če je, recimo, John njihov bližnji prijatelj, ki je pred nedavnim umrl). Dopustiti moramo torej, da je prepoznavanje doseženo na nekem ne-zavestnem nivoju. Tu je mnogo sivih področij: predvsem, kaj naj rečemo o prepričanju, ki ga brez oklevanja pripisujemo ljudem, o katerem pa morda niso nikdar *eksplicitno* premišljevali, a je banalna posledica drugih trditev, v katere so prepričani, kot npr.: "Le malo ljudi je narcise."

Če pa je ta heterogenost dana, kako se odločiti, ali "zavest" sploh je naravna vrsta? Očitno se marsikaj vrti okoli "uporabnosti" in "pomembnosti" zakonov; to mora biti stvar stopnje. Lahko se zgodi - čeprav je malo verjetno - da je "vodna žival" uporabnejša naravna vrsta, ki postavlja več pomembnih zakonov kakor "riba". Možno je, da niti "spomin" niti "inteligenca" navsezadnje sploh nista nikakršni naravni vrsti. To se precejšnji problemi, ki od nas zahtevajo, da obvladamo to, kar velja za *pomembne* ali informativne zakone. Ali drugače: vsebina zakonov, ki se nanašajo na različne podrazrede naravne vrste, ne sme biti izčrpana z združevanjem podrejenih zakonov, ki opisujejo vsak posamezen razred, če naj bodo ti zakoni "pomembni". Nancy Cartwright (1983) misli (če jo pravilno razumem), da so mnogi "višji zakoni" fizike nepomembni prav iz tega razloga; pravi npr.: "Kar združeni zakoni (višji zakoni) narekujejo, da se mora zgoditi, se zgodi zaradi združenega delovanja zakonov iz ločenih področij kot sta gravitacijski in Coulombov zakon" (str. 71, podčrtano v izvirniku). Če hočemo razumeti nek fenomen, bomo ravnali najbolj premišljeno, če si ogledamo kontributivne zakone: "višji zakoni" lahko prispevajo le malo ali nič. A priznati moram, da zaradi prostorskih omejitev tu podajam le obetajoče opombe; na splošno je odločanje o tem, kaj velja za "pomemben" zakon, fascinanten in tehten problem, o katerem zdaj ne bom razpravljala. Za popolno obravnavo bi morali pogledati vse "vrednosti znanstvenih teorij", kot npr. njihovo območje, domet, točnost, enostavnost ali varčnost, moč napovedovanja, sposobnost razširitve na nova področja, notranjo logično konsistenco, konsistenco s teorijami na sorodnih področjih in tako dalje in tako naprej; in potem bi bilo treba preudariti, kako se te vrednosti uporabljajo pri posameznih zakonih in delcih teorij. Idejo o "pomembnem" zakonu moram tako obotavljaje prepustiti intuiciji.

Nazaj k zavesti. Če je znanstveno plodna naravna vrsta, bi morali biti vsi številni fenomeni, ki jih imenujemo "zvestni"

- a) za znanstveno raziskovanje koristni *explananda* in
- b) sistematično in pomembno medsebojno povezani.

¹² Vprašanje, ali se je voznik avtomobila "zavedal" ali ne, ko je brezhibno vozil in se pri tem pogovarjal, je psihologe na nedavni konferenci v Bielefeldu razdelilo približno na polovico.

Možnosti, da je "zavest/en/" znanstveno ploden *explanandum*, so videti pičle. Ne bom ponavljala argumentov iz razprave iz leta 1984, s katerimi sem hotela eksplicitno pojasniti skrajno heterogenost fenomenov, ki jih imenujemo "zavestni". Opirajoč se na to razpravo, lahko rečem: trditev, da je termin "zavesten" nejasen, ne potrebuje nobenih argumentov. Samo to ga ne bi izključilo iz znanosti; termin "reprezentacija" je prav tak. Newton-Smith (1981) opozarja, da obstaja več teoretskih pojmov kot npr. "polje" in "prostorsko-časovni kontinuum", ki so priznane nejasne, ko jih uvajamo, ki pa dopuščajo - omogočajo - natančno takšne eksperimente, v katerih se - ali so se - požlahnili. Upajmo, da se bo morda za termin "reprezentacija", ki je v kognitivni znanosti tako zelo (zlo)rabljen pokazalo, da je prav tako legitimen teoretski pojem kakor "polje" in da bo navsezadnje dosegel natančen pomen. Vendar ne smemo pozabiti, da je strategija znanosti v tem, da sprejme termin iz vsakdanjega jezika in ga nato adaptira - redefinira tako, da ga prilagodi za vlogo, ki naj jo ima. V vsakdanjem jeziku obstaja na tisoče psiholoških terminov in "zavesten" je le eden od njih; z istim območjem in dometoj v drugih jezikih sploh ne obstaja; preden ga "sprejememo", bi moral obstajati razlog za oceno, da bo to zadostilo resnični teoretski potrebi.

Take potrebe ni. Če povzamem: a) niti dva človeka se ne strinjata o tem, kaj vključuje "zavesten"; b) korenine priljubljenosti termina ležijo v epistemologiji, ne pa v opazovanju ali eksperimentu (tako da mora biti "zavest" mora filozofov, ne pa psihologov); vsakršna dihotomija med zavestnim in ne-zavestnim vse preveč - ali celo večino dejansko pomembnih fenomenov - pušča neklasificirano v sredini in nas s tem spodbuja, da jim pripisujemo le malo pomena; d) ni verjetno, da bo nekaj, kar združuje bolečine in misli o matematiki, zanesljiv kazalec legitimne naravne vrste; e) nič ne bi manjkalo, če ta termin opustimo, *prav tako, kot če opustimo "duha"*: tako so Hamlynovi "problemi zavesti" ali navidezni problemi ali pa nanje lahko bolje odgovorimo s teoretskim aparatom, ki zancmarja "zavest *per se*"; f) če bi "zavest" opustili, bi lahko neovirano premislili, če in do katere mere je vsaka od štirih vrst (in morda jih je celo več) zgoraj naštetih fenomenov *explanandum* v povezavi z naravno vrsto in zato že sama na sebi, brez onesnaženja iz *neutemljeno* združenih področij raziskave, vredna pojasnila. (Zadnje stoletje smo bili obsedeni z "voljo". Danes pa verjetno le malokdo misli, da je to "koristna" naravna vrsta, bodisi enotna ali kupčkasta.)

Pravzaprav skušam povedati dve stvari, ki ju moramo razlikovati. Prvič, da je "zavest" s svojimi izpeljankami v vseh kontekstih, v katerih teži k razvoju in razširitvi, za *znanstvene* namene nekoristna in nepotrebna. Urejena območja raziskave, ki jih tako surovo označuje termin vsakdanjega jezika, so lahko in bi tudi morala biti vklesana v taksonomije, ki navzkrižno klasifikacijo tiste, ki poudarjajo "zavest". Drugič, da imamo le malo razloga, če ga sploh imamo, za domnevo, da je tem različnim območjem karkoli pomembnega skupno: to je, zavest nikakor ni (kupčkasta) naravna vrsta.

Na kratko, psihologom se ni treba ubadati z zavestjo, prav tako kot ne preučujejo "duha" *per se*. Če se ne ubadamo z "duhom" *per se*, nič ne manjka; prav tako raziskovanje ni omejeno, če se ne ubadamo z "zavestjo". Nazaj - ali raje naprej - k Aristotelu.¹³

Prevedli: Zdenka Erbežnik in Vladimira Peneš

¹³ Zgodnejše osnutke te razprave sem prebrala v Bielefeldu in Liverpoolu. Posebno se zahvaljujem Petru Bieri, Barbari von Eckardt, Timu Shallicu, Georgu Mandleru in Eckart Shereru (med mnogimi drugimi) za njihove koristne komentarje. Veliko dolgujem Tonyju Marcellu za njegove podrobne pripombe (v Bielefeldu in kasneje). Zavedam se, da s to revidirano verzijo verjetno nisem spreobrnila dvomljivcev.

- Anton, G., "Über die Selbstwahrnehmungen der Herderkrankungen des Gehirns durch den Kranken bei Rindenblindheit und Rindentaubheit", *Archives of Psychiatry* 32, 1899, str. 86-127.
- Benson, D.F. and Greenberg, J.P., "Visual Form Agnosia", *Archives of Neurology* 20, 1969, str. 82-89.
- Butters, N. and Milotis, P., "Amnesic Disorders", in K.M. Heilman and E. Valenstein (eds.), *Clinical Neuropsychology*, 2nd. edn., Oxford, 1985.
- Cartwright, N., *How the Laws of Physics Lie*, Oxford, 1983.
- Descartes, R., *The Philosophical Works of Descartes*, ed. and tr. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, 2 vols.; Cambridge, 1967.
- Dickinson, A., *Contemporary Animal Learning Theory*, Cambridge, 1980.
- Dupre, D., "Natural Kinds and Biological Taxa", *Philosophical Review*, 90, 1981, str. 66-90.
- Geschwind, N., "Disconnexion Syndromes in Animals and Man", *Brain* 88, 1965, str. 237-94 and 585-644; reprinted in N. Geschwind, *Selected Papers on Language and the Brain: Boston Studies in the Philosophy of Science* 16, Dordrecht - Holland, 1974.
- Gunderson, K., *Mentality and Machines*, 2nd edn., Minneapolis, 1985.
- Hamlyn, D. W., *Aristotle's De Anima Books II, III*, Oxford, 1968.
- Hayes, N. A., "Consciousness and Modes of Learning", MS, 1986.
- Hobbes, T., *Leviathan*, London, 1946.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1965.
- *Enquiries Concerning the Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1963.
- Kenny, A. J. P. (ed. and tr.), *Descartes: Philosophical Letters*, Oxford, 1970.
- Kling, J. W., "Learning: an Introductory Survey", in J. W. Kling and L. A. Riggs (eds.), *Experimental Psychology*, New York, 1971.
- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser, New York, 1959.
- Macphail, E. M., *Brain and Intelligence in Vertebrates*, Oxford, 1982.
- *Vertebrate Intelligence: the Null Hypothesis*, in L. Weiskrantz (ed.), *Animal Intelligence*, Oxford, 1985.
- Mandler, G., and Kessen, W., *The Language of Psychology*, New York, 1959.
- Matson, W., "Why Isn't the Mind-Body problem Ancient?" in F. Feferabend and G. Maxwell (eds.), *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, Minneapolis, 1966.
- Menzel, E. W., Jr., and Juno, C., "Social Foraging in Marmoset Monkeys", in L. Weiskrantz (ed.) *Animal Intelligence*, Oxford, 1985.
- Newton-Smith, W. H., *The Rationality of Science*, London, 1981, Qiu Renzong, "The Vocabulary of 'Consciousness' in Chinese Language", MS, undated.
- Rorty, R., "Cartesian Epistemology and Changes in Ontology", in J. E. Smith (ed.), *Contemporary American Philosophy*, London, 1970.
- *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, 1980.
- Scheerer, E., "Motor Theories of Cognitive Structure: A Historical Review", in W. Prinz and A. F. Sanders (eds.), *Cognition and Motor Processes*, Berlin, 1984.
- "Muscle Sense and Innervation Feelings: A Chapter in the History of Perception and Action", in H. Heuer and F. Sanders (eds.), *Issues in Perception and Action* (forthcoming).
- Squires, R., "On One's Mind", *Philosophical Quarterly* 20, 1971, str. 347-66.
- Thorndike, E. L., "The Psychology of Descartes", in *Unpublished Thorndike Papers*, New York, 1954.
- Titchener, E. B., *A Primer of Psychology*, New York, 1898.
- Whyte, L. L., *The Unconscious Before Freud*, New York, 1960.
- Wilkes, K. V., "Is Consciousness Important?", *British Journal for the Philosophy of Sciences* 35, 1984, str. 223-43.
- Wundt, W. M., *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 2 vols.; Leipzig, 1900-1909.
- V angleškem prevodu *Elements of Folk Psychology*, New York, 1916.

Majer, Jerman in Štrajn - avtorji novih filozofskih knjig

MARIJA ŠVAJNCER

V zadnjem obdobju je slovensko filozofsko tržišče bogatejše za več pomembnih in vsebinsko tehtnih knjig, med katerimi gotovo zaslužijo vso pozornost dela: Boris Majer: *Za drugačni socializem* (Ljubljana, Komunist, 1988), Frane Jerman: *Slovenska modroslovna pamet* (Ljubljana, Prešernova družba, 1987) in Darko Štrajn: *Subjekt svobode, K vprašanju aktualnosti fichtejevskega subjekta* (Ljubljana, Delavska enotnost, 1987). Ker knjige sestavljajo smiselno celoto, je o njih mogoče pisati skupaj: vse so zavezane sedanjosti in sočasno upoštevajo historične vidike; skupno imajo, da ponovno problematizirajo ustaljene in uveljavljene kategorije in se ne odrekuje kritične refleksije. Vsi trije avtorji skušajo biti akterji deklarativnega ter neposredni in posredni spreminjevalci obstoječega.

Že naslov Majerjevega dela *Za drugačni socializem* implicira postavko, da tak, kakršnega smo "gradili" doslej, ni pravišnji, edino zveličavni in sprejemljivi. Marxovo alternativo, da bo družba prihodnosti ali komunizem ali pa barbarstvo, pisec parafrazira, da bo socializem enaindvajsetega stoletja univerzum svobode ali pa ga ne bo. Boris Majer uveljavlja polemično obliko, ohranjeno iz klasičnega marksizma, in z radikalno kritiko obstoječega socializma anticipira boljšo in drugačno družbo; analizira pojave oblike zgodnjih socializmov, ugotavlja utemeljenost nekaterih razvojnih ekstremov in hkrati poudarja, da je povsem neprimerno zgodovinsko ponavljanje tistega, kar je bilo razumljivo (nikakor pa ne sprejemljivo) v drugačnih zgodovinskih okoliščinah. Pisec reflektira historično relevantnost fundamentalizma zgodnjih socializmov in ga (tako kot postmarksisti) uvrsti v zgodovinsko ropotarnico. Zgodnjim socializmom očita, da niso dopuščali in ustvarjali legalnega prostora opozicije, torej mehanizmov samonadzora in preverjanja lastne politike. Svoje deviantno ravnanje so opravičevali z domnevnimi notranjimi sovražniki take ali drugačne vrste. Iz avtorjeve kritike preteklih enostranosti stalinističnega tipa lahko razberemo, katere oblike in metode stalinizma so se ohranile vse do danes. Argument zgodnjih socializmov je bil, da moramo biti zaradi utrditve položaja enotni za vsako ceno, nikakor pa ne gre prezreti, da: "Enotnost brez različnosti vodi v mrtvilo, stagnacijo, nazadovanje, različnost brez enotnosti pa vodi v anarhijo, razsulo, propad. Enotnost brez različnosti je - filozofsko rečeno - statična, gola, neproduktivna istovetnost brez dialektičnega momenta negacije kot notranjega gibalca, impulza gibanja in razvoja" (str. 15).

Majerjev premislek o preteklosti, češ da je obstajala med proletarci in razumniki odločilna razlika, saj so prvi iskali v socializmu izhod iz revščine, iz politične in ekonomske brezpravnosti, drugi pa so hoteli družbo duhovne in politične svobode ter

višjo stopnjo v razvoju znanosti in kulture, postaja znova aktualen. Slovenska pomlad 1988 je pomenila reaktualizacijo teh zahtev; proces proti četverici je že doživel več strokovnih analiz, medtem ko se bo teoretične razčlenitve mariborskega stavkovnega vala treba šele lotiti, saj je bilo v fragmentarnih zapisih opaziti, da slovenska inteligenca pač ni zadovoljna s takšnim proletariatom, kakršen je, in z njegovimi neartikuliranimi in iracionalnimi oblikami boja, z njegovim krikom obupa. Nekatere sestavine marksističnega kategorialnega aparata so še zmeraj uporabljive za analizo sedanjega položaja slovenske družbe, vendar takšna možnost nikakor ne pomeni, da je marksizem edina primerna ali celo dominantna doktrina. To poudarja tudi Boris Majer, ko se zamisli nad enotnim svetovnim nazorom in v zvezi z njim trdi, da so bili v zgodovini najbolj nestabilni tisti sistemi, ki so se zavzemali za vsiljivo nazorsko enotnost za vsako ceno. Premišljuje o vlogi in pomenu cerkve v naši družbi, o njeni moderniziranosti in se zaustavi ob problemu transcendence kot težnje po izstopu iz človekove vsakokratne individualne situacije. Sodi, da se v sodobnem stehiniziranem, ekonomiziranem in razčlovečenem svetu izgubljajo dimenzije človekovega izvirnega odnosa do narave, sveta, kozmosa in do samega sebe. Problema transcendiranja pisec ne izolira, ampak mu postavlja nasproti tudi klic po razumu: anticipira tako, kar je postalo vse glasnejše v kaotični situaciji naše večnacionalne skupnosti. Racionalizacija mora zadevati tudi sfere materialne produkcije. Majer opozarja na nerazumske prvine v povojnem gospodarskem razvoju, na primer na nizko produktivno, ekonomsko neracionalno gospodarjenje z družbeno lastnino. Med drugim zapiše: "Če že tako vneto iščemo kontrarevolucijo, iščimo jo tukaj, kjer neposredno pred našimi očmi spodkopava temeljno kategorijo socialističnega samoupravljanja in socializma sploh. Nobeno sklicevanje na bratstvo in enotnost, na zajedništvo, na solidarnost, na obrambo socializma, itd. nam ne bo pomagalo, če bomo spodkopavali njegov ekonomski temelj" (str. 40). Majer se zamisli nad tržnimi zakonitostmi in predvideva nove oblike družbene lastnine.

V sklepnem delu avtor odgovori na alternativo, ki jo je predvideval na začetku. Zaustavi se pri Marxovem pojmovanju kraljestva svobode in postavi v ospredje enakovreden sklop intelektualne, ekonomske in politične svobode. Gre za pravico do javne rabe svojega razuma in za upoštevanje svobode drugih. V ekonomsko svobodo sodi cilj, da o novoustvarjeni vrednosti neposredno odločajo tisti, ki jo ustvarjajo - avtor meni, da smo od tega zelo daleč in se od njega celo vse bolj oddaljujemo. V enostrankarskem sistemu odloča o tem ena partija, v večstrankarskem pa več, v obeh primerih torej politični vrhovi, ne pa neposredni ustvarjalci. Sprejemljivi pol alternative socializma enaindvajsetega stoletja bo demokratična družba z javno in osebno odgovornostjo vseh družbenih subjektov, družba demokratičnega dialoga in spoštovanja mnenja drugače mislečih, skratka, socializem po meri človeka. Pri tem zveza komunistov kot nekakšen hibrid kadrovske in množične partije ne more igrati ustrezne družbene vloge; znebiti se mora zgodovinskih stereotipov in anahronizmov konspirativne, hierarhično zgrajene in v ilegali delujoče komunistične partije. Tudi osebnostne komunistove lastnosti, kot so: poštenost, znanje, sposobnost, inovativnost, iniciativnost in načelnost v boju za avtentične samoupravne odnose, ne bi smele biti brez pomena. Morebitni odhod iz stranke bi moral potekati brez ovir, saj je dosmrtno članstvo v zvezi komunistov nesmiselno, in kazalo bi razmišljati celo o reelekciji. Utrujeni, naveličani, malodušni in pasivni člani ne morejo kdove koliko prispevati k izhodu iz kriznega družbenega položaja. Tudi jalovi in stereotipni sestanki postajajo zgodovinsko zaprašeni. K temu lahko dodamo nesmisel-

nost početja, ki se je razpaslo v zadnjem času. Tako imenovani nočni sestanki in seje naj bi pričali o vzornosti razpravljalcev, o tem, da hočejo svoje naloge opraviti do konca, pa če se fizično povsem uničijo. Do kakšnih rešitev neki se lahko dokopljejo na pol speči ljudje, če jim prej, ko so bili še "budni" in "pokonci", to ni uspelo. Koliko stvari je treba v življenju prespati, zato bi lahko takšnemu nočnemu sprenevedanju ter nasilju nad bioritmom in še čim napravili konec.

Na letošnjem cavtatskem srečanju je Majerjevo kritiško videnje socializma naletelo na ugoden odmev. V resnici je napočil čas, ko je nesmiselno povelječevati in povzdigovati teoretično vsebino zgodovinskih družbenih projektov, ampak je treba z graditeljsko kritiko korenito spreminjati obstoječo družbo - kakorkoli jo že imenujemo. V tem sta tudi bistvo in domet Majerjevih teoretičnih prizadevanj.

Že naslov knjige Frane Jermana Slovenska modroslovna pamet je mogoče razumeti kot skrb za slovensko filozofsko terminologijo (izraz modroslovje je predlagal Frančišek Lampe). Delo je razdeljeno na dvanajst poglavij, in sicer: Uvod, Odmevi sholastike in renesanse na naših tleh, Razsvetljenstvo na Slovenskem, Gmeinerjeva in Likavčeva racionalistična misel, Matematizacija filozofije, Laična filozofija v 19. stoletju, Slovenski filozof Janko Pajk, Slovenski neotomizem, Cerkvena filozofija v času do druge svetovne vojne, Slovenska laična filozofija med svetovnima vojnama, Marksistična filozofija na Slovenskem in Slovenska povojna filozofija.

Vprašanja filozofije se pisec loteva kot sestavine narodove duhovne kulture in istovetnosti - oboje pojmuje dinamično in odprto. V preučevanju zgodovinskega razvoja išče rdečo nit in zakonitosti. Da bi se ubranil nepotrebne pojmovne zmede, filozofijo loči od znanosti in napravi filozofski historiat te diferenciacije. "To, čemur danes rečemo filozofija, je poseben način mišljenja, ki pa je v sebi tako razcepljen, da ni mogoče najti v njem skupnega imenovalca, če izvzamemo raven abstraktnosti obravnavanja določene teme" (str. 9). Pri interpretaciji zgodovine filozofije na Slovenskem Frane Jerman upošteva spoznanja filozofinje Alme Sodnik in sodobnega filozofskega misleca Iva Urbančiča. Kar zadeva merila, ki določajo, kaj lahko štejemo za slovensko filozofsko misel, postavi v ospredje filozofsko preteklost na Slovenskem, torej filozofe, ki so delovali na tem območju. Prav tako namenja pozornost Slovencem, ki niso bili aktivni doma, ampak so se s svojim miselnim prispevkom zapisali v druge narodne kulture. Glede na zgodovinsko preteklost je treba pri jeziku ohraniti strpnost in premišljevali o filozofih na Slovenskem in Slovencih v tujini, tistih, ki so pisali latinsko, nemško in slovensko.

Jermanova knjiga je dober priročnik za poznavalce in one, ki šele vstopajo v filozofijo - za druge bo zlasti dobrodošla didatična naravnost: teoretik nikoli ne niza problemov, kot da bi bili že znani ali splošno veljavni, temveč jih vselej pojasni in opredeli. Tudi razvojnemu vidiku posveča ustrezno pozornost. Ko se sprašuje o odmevih sholastike in renesanse na naših tleh, se mu utrne misel: "Šolski sistemi so imeli vedno svojo vztrajno silo in velik napor je bil potreben, da so se spremenili - ta poteza je vidna navsezadnje tudi danes, ko nova spoznanja le težka prodrejo v učne načrte" (str. 22). Tudi sicer avtor ob različnih priložnostih ošvrkne slabosti našega časa; sprašuje se tako o institucionalni kot neinstitucionalni filozofiji, prikazuje razvoj cerkvenega in posvetnega visokošolstva ter problemsko razkriva filozofske vplive v svetovnem merilu. Personalistični vidik, ki ga Frane Jerman načrtno ne izpušča, učinkuje poživljajoče in duhovito. Velikokrat namreč izvemo, kateri izmed filozofov je bil konfliktna osebnost,

kdo je bil dober in strpen človek, kdo preobčutljiv in neprilagodljiv. Nekatere mislece prikaže v novi luči, tako da poleg temne podobe, ki jo poznamo na primer iz literarne zgodovine, izvemo še za druge značajske plati.

Avtor prvega doslej znanega tiska slovenskega filozofa je bil Matija Hvale - leta 1513 je izdal knjigo o problemih filozofije narave. Kar zadeva odmeve sholastike in renesanse na naših tleh, se Jerman zaustavlja pri delovanju slovenskih samostanov, ki so razvijali filozofijo za šolske potrebe. V stiški knjižnici so se poglobljali v Aristotelova dela in njihove sholastične komentarje, sočasno pa jih je že zanimala renesančna prenovitev Platonove filozofije. Nikakor ne gre prezreti polemike med tomistično in skotistično rešitvijo posameznih ontoloških in logičnih problemov. Odmev razsvetljenstva na Slovenskem je bil plodovit: tedaj je nastala prva znanstvena akademija, vendar pa je bila filozofija v njej, žal, zapostavljena; kljub duhovnemu razcvetu smo bili torej filozofsko Slovenci že tedaj zamudniki. V tem času smo se ukvarjali le s sholastično filozofijo - na ljubljanskem kolegiju so jo poučevali jezuiti. Častna izjema je bil Franc Samuel Karpe, po mnenju Iva Urbančiča največji slovenski laični filozof v obdobju zgodovine naše filozofije od konca osemnajstega pa vse do začetka dvajsetega stoletja. Jerman se zaustavi tudi pri Gmeinerjevi in Likavčevi racionalistični misli: prvi je bil tipični razsvetljenec, drugi pa že izvirni razlagalec in morda celo nadaljevalec Kantove misli. Avtor v nadaljevanju problemsko prikaže tiste teoretike, ki so se zavzemali za matematizacijo filozofije, in zapiše sodbo, da "racionalizem kot filozofija na Slovenskem ni kaj prida vplival na slovensko modroslovno pamet. Večjo moč je imelo razsvetljenje, ki je vsekakor plod celotne novoveške filozofije in ne samo racionalizma" (str. 64). Kar zadeva poskuse matematizacije filozofije, pa je bila ta filozofija obsojena na osamljenost in neodmenvost v "gluhi slovenski intelektualni provincii" (str. 64). Med laičnimi filozofi devetnajstega stoletja je bilo kar nekaj tistih, ki so samozavestno zaorali brazde v filozofskem razvoju: Antona Füstera so slovenski teoretiki osvetlili z več strani in celovito, pomembno mesto pa je zavzemal tudi filozof Janko Pajk.

V poglavju o slovenskem neotomizmu Frane Jerman med drugim ugotavlja, da je bil kljub sporni osebnostni podobi prav Anton Mahnič prvi, ki se je sistematično lotil filozofskega pisanja v slovenskem jeziku in s tem spodbudno učinkoval na somišljenike. V razdelku Cerkvena filozofija v času do druge svetove vojne avtor vrednoti filozofski prispevek Aleša Ušeničnika: priznava mu dvig filozofije na visokošolsko raven, vendar mu sočasno očita, da je v svoji kritiki skoraj docela spregledal nemško klasično idealistično filozofijo. Njegova pravda z marksizmom se je že zasedla v naš zgodovinski spomin. Zanimivo in zavezujoče je Jermanovo spoznanje: "Ušeničnikova filozofija gotovo kaže izredno bistrega avtorjevega duha, dokazuje pa tudi, da se vsaka *apologetika* (opravičevalna filozofija) prej ali slej sprevrže v ideologijo, ki utesnjuje izvirnost misli in se spremeni v svoje nasprotje, v neustvarjalno *ideologijo*" (str. 119).

Potem ko poda temeljit premislek o filozofiji Franceta Vebra, se zaustavi pri marksistični filozofiji na Slovenskem. V zvezi z Zihlerlovim slogom ugotavlja, da je bil ta skoraj pretirano oster, če že ne nesramen, inspiriran z Marxovim in Leninovim sarkazmom. Jerman pravi: "V svojih polemikah so se vedli skoraj vzvišeno, prepričani, da imajo kot predstavniki delavskega razreda v oblasti vso resnico tega sveta, oni pa, ki se ne strinjajo z njimi, da so v najboljšem primeru zaslepljeni reakcionarji" (str. 144-145). Glede Zihlerlove polemike z Ušeničnikom je Boris Majer menil, da je teolog prvega nekajkrat spraval ob živce.

Sklepni del zanimive in bralne Jermanove knjige je poglavje Slovenska povojna filozofija. S prikazom bogatega prispevka slovenske filozofije Alme Sodnik pisec razblini moško dominacijo na tem področju. Nato spremlja povojni razvoj modroslovne pameti. Ledino so orali: Taras Kermauner, Veljko Rus, Boris Majer, Božidar Debenjak, Vojan Rus in pisec knjige. Avtor bi lahko omenil tudi Mirka Hribarja. Kasneje se jim je pridružil Valentin Kalan. Zunaj univerze sta pomembno prispevala Ivo Urbančič in Tine Hribar (slednji je v zadnjem času izdal vrsto filozofsko dragocenih in pomembnih knjig), po avtorjevi presoji pa nikakor ne gre prezreti: Leva Krefla, Aleša Erjavca, Janeza Strehovca, Vlada Sruka, Andreja Uleta, Matjaža Potrča in Slavoj Žižka. K temu lahko dodamo, da se pred tujci, ki prihajajo k nam predavat, nimamo česa sramovati, saj se naši filozofi poglobljajo v izvirne in tudi sicer celovito in originalno reflektirajo sodobne filozofeme. Frane Jerman med drugim sodi med tiste, ki skrbijo za prevajanje filozofske literature, saj je poslovenil veliko del iz svetovne filozofske zakladnice.

Kot rdeča nit se v knjigi vleče avtorjeva naperjenost proti politični nestrpnosti in filozofski ozkosti. Ni brez pomena, da je knjiga napisana v lepem in razumljivem jeziku. Avtor se odlikuje s spoštovanjem do drugače mislečih.

V knjigi Subjekt svobode je Darko Štrajn skušal ponovno premisliti že znano, in to z izhodiščno postavko, da v filozofiji načrtno premišljujemo o tem, kar naj bi bilo domnevno že znano. Pogosto nas preveva spoznanje, da smo se sodobniki najbolj približali resnici, to pa pomeni, da nismo dovolj samokritični, saj so bili v preteklosti mnogi filozofski problemi že rešeni, vendar v želji po lastni izvirnosti tega nočemo priznati. Avtor skuša preseči običajno razumevanje pojma aktualnosti, češ kako pretekli filozofemi odgovarjajo na vprašanja našega časa, kajti za sodobnike so lahko pomembni že dileme in zapleti neke pretekle filozofije, ne pa na videz rešeni problemi. Seveda je vsaka filozofija v dobri meri zavezana lastnemu času oziroma zgodovinskemu obdobju.

Štrajn se loteva obravnave Fichteja na izviren in samosvoji način: po eni strani natančno sledi njegovi filozofski misli in jo interpretira, po drugi pa se uveljavlja kot samostojen premišljevalec o problemih, ki so bili v ospredju Fichtejeve filozofije. Pogloblja se v odsevanje zgodovinskega časa v filozofemih nemškega klasika, kritično reflektira postavitev problema svobode na področje kulture in analizira Fichtejevo antropološko profilirano ontologijo. Bralec, ki ga preveva pristni filozofski interes, lahko s Štrajnovi pomočjo kaj kmalu spozna, da Fichtejeve spekulativne filozofije ni moč zlahka ovreči, čeprav se njen izid slej ko prej pokaže za nekaj nemogočega; ta rešitev naj bi bila pravzaprav grandiozen provizorij. Teoretika, ki je daljnovidno utopično ukinjal državo, predvideval samobitnost meščanske (civilne) družbe in se zavzemal za načrtno etično naravnost, Darko Štrajn uvršča med tiste, pri katerih lahko kritično premišljujemo in jih vrednotimo v zagatah in težavah, ne pa v rešitvah.

Nekatera osrednja vprašanja Fichtejeve filozofije Štrajn reflektira v luči teoretske psihoanalize, tu in tam pa načrtno uporablja elemente razredne analize iz marksistične dediščine. Razloge za takšno odločitev je treba iskati v piščevi izhodični poziciji, ki govori o tem, naj bi bila njegova razprava "poskus koraka k sintetičnejšemu in teoretsko zainteresiranemu razpravljanju o Fichtejevi zastavitvi problema subjektivnega" (str. 24). Vprašanje subjekta je za Fichtejevo filozofijo v celoti konstitutivno vprašanje. Štrajn se strinja s postavko, da teorija vedno izhaja iz teorije in torej vedno interpretiramo tuje interpretacije.

Avtor periodizira Fichtejevo filozofijo in poda teoretsko pisan prikaz različnih razumevanj in razlag tega misleca. V nadaljevanju se zaustavi pri poglavitnih problemih,

ki omogočajo konstituiranje subjekta. Seveda se ne izogne zrcaljenju prelomnega časa v Fichtejevi filozofiji, na primer francoske revolucije iz leta 1789. Sklepa, "da je Fichtejev subjekt filozofska formulacija družbenega subjekta, kakršen nastopa kot samozavedni meščan v boju s fevdalnim redom" (str. 66). Filozofov prevratni diskurz se je po Štrajnovem mnenju začel z refleksijo o novosti projekta meščanske revolucije; seveda pri večplastnosti tega projekta stopa v ospredje moralna utemeljenost oziroma prepored na etični osnovi. Štrajn razkrinkava ideološkost in razrednost te pozicije in sočasno opozarja, da s tem filozofski interes za Fichteja še zdaleč ni končan, saj bi takšna zastavitev opozarjala na svoj lastni ideološki interes.

Darko Štrajn konča svojo filozofsko zrelo razpravo z ugotovitvijo: "Tudi glede na poznejše subjektivno usmerjene filozofije ostaja torej Fichtejeva filozofija enkratna kot izjemni miselni podvig izjemne dobe v evropski kulturi" (str. 195). Njen odnos do objektivnega namreč zaznamuje točko razlike med filozofijo in ideološko pametjo v vsch dobah.

Trdoživo ideološkost so skušale presegati, premagovati in razblinjati tri nove filozofske knjige.

Rudolf Steiner: Filozofija, kozmologija, religija, Antropozofska misel. Beograd, 1987.

BOGOMIR NOVAK

R. Steiner (1861-1925) je začetnik antropozofije in ustanovitelj Geteahnuma, Svobodne univerze duhovne znanosti v Dornachu pri Baslu. Antropozofija je modrost o človeku, ki združuje človekov duh z duhom kozmosa. Pri Steinerju je antropozofija del teozofije, višjega spoznanja boga s pomočjo notranjega duhovnega zrenja. Teozofske nazore ne vsebujejo samo azijske religije, ampak tudi nekateri evropski idelistični filozofski sistemi, npr. neoplatonizem. Znani teozofi so Jamblich, Proklos in J. Böhme. Steiner se distancira od naivnega mysticizma in okultizma, ko trdi, da je potrebno moč duhovnega spoznanja v človeku razviti in okrepiti. Današnji specializiran človek ne občuti več nedeljive enotnosti svoje narave. Da bi si ta občutek pridobil, mora izhajati iz jaza, ki omogoča notranjo enotnost kot izraz enotnosti kozmosa. Steiner večje opisuje skrito nadčutno naravo, ki je moderni človek ne pozna več, ker se mu izmika. Ta dragocena izkustva so postala temelj nove medicine, kmetijstva, pedagogike. V človeku razlikuje tri funkcije: nervne, senzomotorične in regulatorne (respiratorni in cirkularni ritmi). Za vzgojitelje je pomembno spoznanje vseh treh funkcij mišljenja, ki temelji na živčnem sistemu, občutenja, ki je vezano na ritme srca, in dihanja ter voljo, ki se izraža v dinamiki telesa in udov. To spoznanje vzgojiteljem omogoča, da dajo svojim gojencem nasvete, ki omogočajo oblikovanje njihovega značaja in fizičnega razvoja.

Predstavljena knjižica "Filozofija, kozmologija, religija" je nastala po zapiskih Steinerjevih predavanj. V njej bralec sledi iskanju mesta človeka v kozmosu. Človek sam vzpostavlja enoten odnos, ko presega priklenjenost eksistence na fizično telo z vzponom v višje duhovne svetove in priklenjenost fizičnega telesa na zemljo. Značilno za današnjo civilizacijo je, da duša živi izven sebe v fizičnem telesu. Steiner pa svetuje, da naj se odslej učimo duhovno živeti izven fizičnega telesa, tako da: 1. spoznavamo svoje eterično telo, 2. se čutimo kot del kozmosa s pomočjo svojega astralnega telesa in 3. komuniciramo z večnim božanskim svetom, iz katerega izhajamo in kamor se vračamo z jasnim videnjem svojega človeškega jaza. S stališča našega fizičnega telesa je to abstrakcija. Steiner insistira na razvijanju duhovnih sposobnosti opazovanja, ki so potrebne za prisvajanje neznanih področij, in razširjanje stanj duha, kot so imaginacija, inspiracija in intuicija.

Glavna težava pri razumevanju Steinerjevih del, ki so večinoma objavljena predavanja, je v miselnem naporu bralca, da bi dojel svobodo duha kot cilj višjega nadčutnega spoznanja. Z duhovnim očesom se človek usmerja k natančnemu, kontroliranemu opazovanju nadčutnih dejstev in nadaljuje raziskovanje tam, kjer naletijo na meje naravoslovne znanosti. Vprašanje je, kako vodijo filozofija, kozmologija in

religija do tega cilja. Filozofija je zavest o eteričnem telesu, duhu, ki prodira v fizično telo. Danes so filozofske ideje postale abstraktne, ker je moderni človek izgubil predstavo področja, v katerem so nastale. Človek izgublja smisel za filozofijo, ker izgublja sposobnost celovitega občutenja ne le sebe kot mikrokozmosa v makrokozmosu, ampak tudi makrokozmosa v sebi. V fizičnem človeku lahko prepoznamo sledove eteričnega in v tem sledove astralnega človeka. Brez teh sledov pa ni mogoče najti duha kozmosa. Uvid v bistvo zveze med seboj in kozmosom je človeku dal prvotno izkustvo o jazu kot stičišču ponovne zveze (re-ligio) z božanstvom. Ker je bila religija prvotno krona spoznanja, so filozofija, kozmologija in religija v tem smislu sovpadale. Kozmologija je nekoč obsegala življenje kozmosa in človeka.

S tem, kar je napisal P. Russell v 'Knjigi o možganih', bi se strinjal tudi R. Steiner: "Prepričanost in predstavljalnost sta, čeprav ju slabo razumemo, bržkone najpomembnejši človekovi sposobnosti. V obeh sta možnosti za nas nadaljnji razvoj in napredek. Sta konici na osti evolucije." R. Steiner je v delih: 'Skrita znanost', 'Teozofija', 'Filozofija svobode' pokazal, kako se je mogoče dvigniti k višjim duhovnim svetovom. V predstavljenem delu 'Filozofija, kozmologija, religija' pa govori tudi o metodi imaginativnega, inspirativnega in intuitivnega spoznanja. Po njegovem nobena sposobnost duha ne sme ostati nerazvita. Joga ni primerna za zahodnjake, ker blokira moč volje. Sama volja ni dobra, ker uspava duha. Cilj duha je budnost, ki je v predstavljalnosti. Med vsakdanjim in duhovnim mišljenjem je praznina, ki sta jo Avguštin in Descartes označevala kot dvom. Z vajami meditacije postopno dosegamo predstavljalno mišljenje otroka. V tem smislu meni Steiner, da je otrok nezavedni filozof, filozof pa je ozaveščen otrok. Ne gre le za to, da se odrasel človek povrača z zavestjo na stopnjo otroka, gre tudi za to, da današnji človek skuša obnoviti duševno stanje prvotnega človeka. Z izbranimi meditacijami se duh ozavešča predstavljanja, ki poteka običajno nezavedno in se približuje inspirativnemu spoznanju, v katerem je ritem kozmosa tudi naš ritem. Neposredno, direktno zvezo s kozmosom je človeštvo izgubilo že v srednjem veku, ko je začelo dokazovati boga. Dokler je bil bog neposredno izkušen, ni bilo potrebe dokazovanja. Racionalno kozmologijo in racionalno teologijo je negirala naravoslovna znanost. Značilnost današnjega religioznega življenja vidi Steiner v tem, da tedaj, ko se razsvetli, uvidi zmoto, v katero je zapadlo. Da bi to preprečili, je potrebno utemeljiti novo religioznost na spoznanju. V tej točki je Steinerjev poskus podoben Schelerjevemu. Vendar nova religiozna celovita zavest nastaja pri Steinerju na drug način kot pri Schelerju.

Človek spoznava samega sebe tudi v sanjah. Z raziskovanjem sanj dobi izkustvo, ki odgovarja v začetni fazi realni filozofski vsebini, v drugi fazi planetarnim gibanjem in v tretji fazi gibanju zvezd in enotnosti z bogom. Želja duše, da se združi s telesom, omogoča zburjanje pod vplivom 'sile meseca'. Kot idealista Steinerja zanima vprašanje, kako duša in duh prehajata iz predzemeljske eksistence v zemeljsko, in obratno. Sprva človek ni razlikoval med budnim in spečim stanjem duše. Šele z izginjanjem slikovite zavesti nastane njegov jaz. Z misteriji Kristusa na Golgoti mu je odvzeta sposobnost gledanja v stanje predeksistence duše, nastala pa je uganka smrti. Kristus se je učlovečil zato, da bi dal človeku odgovor na to vprašanje. Skrivnost Golgote da duši moč, da preživi različne stadije po smrti. Kristus je bil v prvih stoletjih krščanstva predstavljen kot zdravnik duš in odrešenik. Energija, ki nosi misel, ni gojena, zato je misel vezana le na fizično telo. Če hočemo odgovoriti na vprašanje smrti, si moramo predstavljati naše

fizično telo ločeno od nas. Potrebno je prispeti do točke, da živimo kot da ne bi razpolagali s svojim telesom. Nabiramo izkušnje, ki so osvobodjene od telesa. Ne gre pri tem za prepuščanje viziji, ampak za vodeno imaginacijo. Z vprašanjem, kako ohraniti zavest o jazu onkraj smrti, se Steiner ukvarja v zadnjih predavanjih. Astralno v človeku kaže na preeksistenco duše in ne deluje v smeri fizičnega telesa, ampak v smeri duhovnega. V času budnosti astralne moči izpostavljajo organsko telo smrti in spanju. Imaginarno spoznanje to potrjuje v smislu eteričnega. Zato je v nas živo in mrtvo. Nadčutno spoznanje pomeni trajno latentno prisotnost smrti v nas. Astralno telo je reprodukcija vsega, kar se je dogajalo z dušo v zvezdnih in planetarnih misterijih. Je kozmična klica živega organizma. Steinerjev opis funkcije astralnega telesa spominja na starogrško teorijo o panspermi in paligenezi in na staroindijsko teorijo karme in na anorganski izvor organskega življenja. Po Steinerju se v našem dihanju in v krvnem obtoku odraža gibanje planetov in zvezd. Po smrti izgine specifičnost ritma našega telesa v kozmičnem ritmu. Samo kombinacija obeh ritmov omogoča moralno presojo. Steiner tako opredeljuje človeka kot kozmično-moralno-religizno bitje.

Steiner pokaže, da kozmos ni nevtralna, amoralna narava, ker se v njej nahaja moralna klica. Prava kozmologija nastane le s tem, kar spoznamo z inspiracijo. Le na ta način je krščanstvu potrebna kozmologija in krščanstvo kozmologiji. V tem je posebnost Steinerjevega teoretičnega prispevka. Prav tako filozofija dobi vsebino z imaginarno vsebino. Duša po smrti zaradi Kristusovega trpljenja na Golgoti preide v svet duhov in sodeluje pri oblikovanju bodočega fizičnega telesa s pomočjo impulzov, ki jih dobiva. Z odpiranjem srca trpljenju Krisuta okrepimo svojo dušo za pot med duhove. Skrivnost tega nauka se je po mnenju Steinerja v 4. stol. n. št. izgubila, danes pa se ponovno opojava v obnovljenem krščanstvu.

Steiner izhaja iz spoznanja, da so v nas neprestano delujoče sile, ki nas gradijo in uničujejo, vendar se jih ne zavedamo. Te sile spadajo med pogoje naše tuzemske eksistence. Ko mislimo, razdiramo, ko hočemo, gradimo, in ko živimo, občuteno uravnotežamo oboje. Spremembe v nas so zelo kompleksne, celo bolj, kot si to predstavljamo. Za vzgojitelja je pomembno vedeti, katere nasvete dati gojencu za vzpostavitev ravnotežja in kako njegovi vplivi delujejo. Potrebno je vedeti, koliko se otrok lahko nauči, da mu ne damo prevelikih zalogajev. To spoznanje je še vedno aktualno za našo storilnostno naravnano šolo. Preobremenjevanje je skušnjava učitelja, ki vodi do nereda v otrokovi glavi in do različnih bolezni tudi v kasnejših letih. Teorija mehničnega učenja na pamet pozitivistično predpostavlja, da je učenec polnilnik podatkov. Naloga pedagogike je, da razume materialno in duhovno stran vzgojno-izobraževalnega procesa. Človek je kompleksno fizično, duševno in duhovno bitje, zato mora pedagogika jasno videti vplive, ki jih imajo te instance ena na drugo. V okviru antropozofskega gibanja je takšna pedagogika Waldorfske šole.¹ Le-ta izhaja iz otrokove narave in postavlja nasproti šolskemu intelektualizmu princip celovitosti: sposobnost videnja poduhovljenosti telesa in materialnosti (telesnosti) duha. Na nadčutni način opazimo izmenične spremembe med ohranjanjem in uničevanjem v človeku, kar vpliva na dobro ali slabo zdravstveno stanje. Celostni pogled v anomalije v ravnotežju med nasprotujočimi si silami v organizmu je potreben tako zdravniku kot pedagogu. Brez tega uvida ni mogoče najti zveze med boleznijo in zdravlilom. Vsa zdravila so že v

¹ Glej Rudolf Steiner: Pogledi waldorfske pedagogike, Antropozofsko učenje o vzgoji, DZS, Ljubljana, 1987.

naravi sami. Vzrok bolezni je v neravnotežju oz. v prekoračitvi meje. To zvezo so že stari Grki označili s 'hybris' (zloraba sile, objestnost, nasprotovanje volji bogov, ki na neposlušnost odgovarjajo s kaznovanjem in maščevanjem) in 'sophrosyne' (modra omejitev). Življenjsko energijo (vis vitalis) pozna človek že zelo dolgo. Na to dejstvo kažejo različne opredelitve. Stari Kitajci so jo imenovali "ch'i" (plin, eter), stari Indijci 'prana', Aristotel jo je imenoval 'entelehija', F. A. Mesmer 'animalni magnetizme', Freud 'id', Bergson 'elan vital', G. Vithoulkas (vodja homeopatskega gibanja) izhaja iz teorije elektromagnetnega polja telesa. Steiner pa govori o eteričnem telesu. Steiner je možnost znanosti o zmernosti videl v dopolnjevanju čutno-empiričnega pristopa, ki dopušča samo zunanji videz stvari, in nadčutnega (inspiracija, imaginacija in intuicija), ki omogoča notranje zveze. Antropozofsko duhovno gledanje ne negira dosežkov moderne znanosti. Ko Steiner išče stičišče duha in materije, se približuje stališču modernih znanstvenikov Josephsona, Kelvina, Prigogina, Schrödingerja, Capre, po katerih so najfinejša stanja materije identična z najfinejšimi stanji zavesti. V višjih stanjih zavesti je možno neposredno percipirati najosnovnejše zakone narave. V tem je nadaljevanje eksaktne metode naravoslovnih znanosti na nadčutnem področju, kar želi izpeljati R. Steiner, pri čemur mu služijo duhovne zakonitosti za uvrščanje človekove duše med druge duše in duhove v kozmosu.

Steiner razvija na kozmološko-krščanski podlagi tudi teorijo reinkarnacije duše. Kozmična zavest je izvor ravnotežja v človeku in izvor težnje, da s pravilnimi deli nadoknadi tisto, kar se je slabo začelo. Možno je, da popravimo slabo dejanje z nadomestilom v prihodnji eksistenci. Po smrti je naša duša izpostavljena sili meseca, ki je posredno veže na zemljo, kar vzbuja kozmični spomin na ritmične sile. Duša se osvobodi mesečeve sile z razvijanjem kozmične duhovne zavesti. Pred krščanstvom se je zdelo, da duša drugače prehaja v svet duhov kot z nastankom krščanstva. Duša pride najprej v območje meseca, kjer se osvobodi dobrega in zla, in nato v območje sonca in zvezd, kjer oblikuje duhovno podobo bodočega organizma. Preko meseca se vrne spet na zemljo. Namesto sonca v krščanstvu Kristus vodi dušo od zemlje so sveta duhov in spet nazaj na zemljo.

Članek poskuša, kolikor je to v njegovi moči, analizirati temeljne sestavine Beckettovih umetniških postopkov, opirajoč se pri tem na Adomov pojem antiumetnosti, kot ga je le-ta razvil v svoji Estetski teoriji. Razumeti Becketta, namreč pomeni razumeti njegovo nerazumljivost. Prav zato poskuša pričujoči tekst prek Beckettovega dela analizirati temeljne konstitutivne elemente moderne umetnosti, kot so: razpad subjekta, odsotnost vsakršnega smisla po merilih diskurzivnega mišljenja ter odpoved tradicionalnim estetskim kategorijam, kot so forma/vsečina, notranjost/zunanost, subjektivnost/objektivnost ipd. Obenem pa poskuša tekst dešifrirati Beckettov tako estetski, kot tudi eksistencialni minimalizem, kajti tisto malo je pri njem vse. Vtoliko imamo lahko Becketta seveda za modernista, njegova dela pa za popolnoma deestetizirana umetniška dela.

The following article analyses the basic elements of Beckett's artistic creations using the conceptus of anti-art developed by Adorno in his Aesthetical Theory. Understanding Beckett means understanding his irrationalism. This is the basic reason why the article tries to analyse the basic parts of modern art as its: destruction of the individual, his irrationalism by the measures of discursive thinking and farewell to the traditional aesthetic categories as: form/contents, inside/outside, subjectivity/objectivity etc. At the same time the article also tries to decode Beckett's aesthetical and existential minimalism. Beckett is of course in this sense a modernist and his works can be judged as completely de-aesthetized works of art.

Gospodarska nuja vse od nastanka kapitalizma prisiljuje člane mnogih kmečkih družin, da dopolnjujejo dohodek iz kmetijstva z dohodki iz drugih dejavnosti, praviloma iz redne zaposlitve. Pričakovanja, da bo sloj kmetov-delavcev izginil, ko bo produktivnost kmetijske pridelave porasla do take mere, da bo kmetu zagotovila dostojno življenje, se niso uresničila. Nasprotno, kmetje delavci se enakopravno drugim delavcem uveljavljajo na delovnem mestu, hkrati pa pomagajo pri delu na kmetiji, ki jo običajno vodi družinski član, ki ni zaposlen. Čeprav se njihovi lastniki menjajo, so mešane kmetije v vseh razvitih deželah stalna oblika družinskega kmetovanja ter povezovalci mestnih in podeželskih skupnosti. Za razvoj slednjih je vse bolj značilno: omejevanje obsega kmetijske pridelave (primer Holandije), ustanavljanje majhnih podjetij (primer Švedske) in pasivni viri dohodkov (primer ZDA). Gospodarskim razlogom za kmetovanje ob drugih virih dohodkov se tako pogosto pridružujejo ekološki motivi in vrednote podeželskega načina življenja, ki v zadnjem času pritegujejo na podeželje tudi vse več meščanov.

Economic necessity has forced the members of farm families from the beginning of capitalism to combine the income from the farm with other sources of income, most frequently from regular employment. The expectations that the social stratum of part-time farmers will vanish when the productivity of agriculture reaches the level which will guarantee farmers a decent life, have not been realized. On the contrary, part-time farmers are as efficient as workers at their paid jobs and at the same time help on the farm, usually managed by a family member who is not employed elsewhere. While the owners of part-time farms may be replaced, part-time farms have in all developed countries remained a stable characteristic of family farming and the bridge between urban and rural communities. The development of the latter has been more and more characterised by limiting the amount of agricultural production (the case of Holland), establishing small enterprises (the case of Sweden) and passive sources of income (the case of USA). Thus, economic reasons are frequently joined by ecological motives and values of life in the countryside, which is lately attracting a growing number of urban residents to move to the country.

VPLIV DRUŽBENIH RAZMER NA IZOBRAŽEVALNO VREDNOST OSNOVNE ŠOLE

Šestavek predstavlja pregled razvoja realnega izobraževanja na slovenski osnovni šoli od prvih začetkov do konca kraljevine Jugoslavije v povezavi z družbenimi značilnostmi časa.

Posplošitve temeljijo na analizi primarnih virov in družbenih razmer, kar kaže na vzročno posledične zveze.

Potreba po realnem izobraževanju se pojavi z razvojem kapitalističnih odnosov. V času prosvetljenstva in Ilirskih provinc dobimo prva dvojezična in samo slovenska berila z elementi realnega izobraževanja, ki je namenjeno poklicnemu izobraževanju kmečkih otrok. Čeprav se šolska politika v predmarčnem in pomarčnem obdobju ne navdušuje za izobraževalno šolo, se realistična vsebina v berilih širi in po zaslugi narodno zavernih kulturnih delavcev, bogati še s splošno izobraževalnimi realističnimi sestavki.

Z zmago liberalne buržoazije v Avstriji se zakonito uvedejo v enotno osemletno ljudsko šolo realni predmeti. Da predpisi postanejo stvarnost, si prizadevajo slovenski intelektualci vključno z učitelji. Stanovsko osveščeni učitelji razvijajo teorijo in prakso realnega pouka, tako da se že koncem prejšnjega stoletja uveljavi pri zemljepisnem načelu domačinskosti, pri zgodovini genetični pristop, pri prirodopisu biološka metoda in pri prirodoslovju opazovanja in eksperiment.

V kraljevini SHS domači kulturni delavci razvijajo na Slovenskem svoj koncept ljudske šole. Beograjska vlada pa jim vsiljuje srbskega. Mrtvilo, omahovanje in zmeda se konča z izidom zakona, ki centralistično ureja šolstvo. V stanovskih združenjih organizirani učitelji kritično zavračajo srbski koncept šolstva in gradijo slovensko ljudsko šolo na narodni podlagi.

Pregled razvoja realnega izobraževanja kaže, da so na vsebino izobraževanja vplivale hkrati gospodarske, politične in kulturne razmere države h kateri je spadalo slovensko ozemlje in razmere na domačih tleh. Politika vladajočega razreda usmerja šolstvo in mu določa smotre, vsebino in organizacijo, ki pospešuje ali zavira njen razvoj. Vladajoči razred si prizadeva znižati izobraževalno vrednost šole, kadar ga je strah pred izgubo oblasti. Odras šolske politike v praksi pa je odvisen od tega, kako ta ustreza gospodarskim in kulturnim potrebam časa. Na razvoj nacionalnega šolstva so imeli skozi zgodovino močan vpliv kulturni delavci in njihova združenja, vključno s prosvetlenskimi usmerjenimi duhovščino in učiteljstvom.

Najmočnejši motiv za rast šolstva je narodnoobrambni. Prizadevanje za boljšo šolo je povezano z bojem za narodne pravice in ta se jača in krepi ob vsakem raznarodovalnem pritisku.

THE INFLUENCE OF SOCIAL CONDITIONS ON THE EDUCATIONAL VALUES OF PRIMARY SCHOOL

A survey of the development of realistic education in Slovene primary schools from its very beginnings to the end of the Kingdom of Yugoslavia linked to the social characteristics of that period, is given.

Generalizations are based on the analysis of the primary sources and the social circumstances, which points to causal-sequential links.

The necessity of realistic education appears with the development of capitalistic relations. In the period of enlightenment and the Illyrian Provinces we get our first bilingual and Slovene textbooks containing elements of realistic education, aimed for the vocational education of farm children. Although school politics in the pre-March and post-March period was not enthusiastic about educational schools, the realistic contents in the textbooks began to spread and, owing to the nationally aware cultural workers, became richer also with general educational realistic compositions.

With the victory of the liberal bourgeoisie in Austria, realistic subjects were legally introduced into unified folk schools. The Slovene intellectuals, including teachers, attempted to make sure the regulations become a reality. The professionally aware teachers develop a theory and praxis of realistic lessons, so that at the end of the century the principle of domesticism is affirmed in geography, in history the principle of genetics, in natural-history biological methods and in natural science observation and experiment.

In the Kingdom of SRS the domestic cultural workers developed their own concept of folk schools in Slovenia. The government in Belgrade forces the Serbian concept onto them. The lethargy, unsureness and chaos ends with the issuing of a law which centralistically orders schooling. Teachers organized into professional societies critically rejected the Serbian concept of schooling and founded a Slovene folk school based on an ethnic bases.

The survey of the development of realistic education shows that the content of education was simultaneously influenced by the economic, political and cultural circumstances in the country, to which also the Slovene territory belonged, and conditions on the domestic soil. The politics of the ruling class directed schooling and defined its aims, content and organization, which either accelerated or impeded its development. The ruling class tries to lower the educational values of the school when it is in fear of losing its own rule. The

reflection of school politics in praxis depends on how this suits the economic and cultural needs of the time. The development of national schooling had, through history, been strongly influenced by cultural workers and their societies, including the enlightened clergy and teachers.

The strongest motive for the growth of schooling is national defence. Efforts for improved work in schools is linked to the battle for national rights and this gets stronger and more affirmed with every pressure of denationalization.

UDK 159.937.51:331.101.6

ALEŠ FRIEDL

O ODNOSU MED VRSTNIM REDOM PRI IZBIRI BARV IN DELOVNO USPEŠNOSTJO

V uvodu so nanizani posamezni pristopi k problematiki izbire barv, prikazano pa je tudi, od česa vse je lahko odvisna izbira neke barve. Glede na povedano je nato opravljen drugačen pristop k vprašanju izbire barv - ne zanima nas, zakaj je neka barva komu všeč ter s čim je to povezano, temveč doslednost pri izbiranju barv. Osrednje vprašanje se nato nanaša na povezavo med doslednostjo pri izbiri barve in delovno uspešnostjo. Izkaže se, da sta ti dve stvari povezani, vendar igrajo pri temvažno vlogo tudi drugi dejavniki (npr. inteligentnost, staž v DO).

UDC 159.937.51:331.101.6

ALEŠ FRIEDL

ON THE RELATION BETWEEN THE CHOICE OF COLOURS AND SUCCESS AT WORK

In the introduction, individual aspects of the problematics of choosing colours are given, the many things the choice of colour depends on is also illustrated. In regard to the said, a different aspect of the question of the choice of colour is made - we are not interested in why someone likes a certain colour and what this is linked to, but consistency in the choice of colours. The central question thus is concerned on the link between consistency of choice and success at work. It appears that these two affairs are linked, but also other factors play an important role (e.g. intelligence, duration at place of work).

UDK 003.62

JANEZ JUSTIN

SEMIOTIKA: OD "ZNAKA" K "OPERACIJAM"

Besedilo se v svojem historičnem delu ukvarja z razvojem semiotičnih epistemoloških postulatov. Primerjava dveh semiotičnih smeri, ameriške in evropske strukturalne semiotike, pokaže na vrsto pomembnih razlik. Ameriška semiotika se je v svojem začetku (Peirce) zanimala predvsem za formo govorice in "znakov", kasneje pa se je njen interes usmeril k semiotični "substanci". Nasprotno pa je evropska strukturalna smer v svojem razvoju radikalizirala formalistično orientacijo. V sedemdesetih letih je v njej dobila vodilno vlogo narativna/diskurzivna semiotika "pariške semiotične šole", ki jo je ustanovil A. J. Greimas. "Fiksizmi" saussurovskega jezikoslovja so bili dokončno preseženi. Pojme "znak", "označevalec", "označenec" so nadomestili pojmi "artikulacija", "operacija", "transpozicija", predvsem pa pojem "izjava". Nastal je zapleten kategorialni aparat za analizo procesov izjavljanja, izvira pa je rešitev, po kateri je izjavljanje definirano kot posebna vrsta izjave (énonciation énoncée).

UDC 003.62

JANEZ JUSTIN

SEMIOTICS: FROM "SIGN" TO "OPERATION"

The historical part of this paper deals with the development of semiotic epistemological postulates. The comparison of the two main streams of modern semiotics - american and european structural semiotics - shows some basic differences between them. American semiotics was at the beginning interested mostly in the "form" of language and "signs" but later on developed into a theory of the semiotic "substance". On the contrary, European structural semiotics has been gradually radicalising its formalistic orientation. In the seventies it is already dominated by the narrative/discursive semiotics of the "Paris school of semiotics" led by A. J. Greimas. The "fixisms" of the saussurean linguistics ("sign", "signifier", "signified") is definitely replaced by the dynamic conception of the "utterance", the "operation", the "articulation" and the "transposition". The analysis of the enunciation process is benefiting by a complex system of categories. (The solution is quite original according to which the enunciation is considered as a kind of "utterance").

UDK 230.2 BARTH K.

MARKO KERŠEVAN

BARTHOVA TEOLOGIJA IN NAŠ ČAS IN PROSTOR

Razprava analizira razlikovanje med "vero" in "religijo" v teološki misli Karla Bartha (1886-1986) in še posebej njegovo nasprotovanje "naravni teologiji" tako v "Pismu Rimljanom", kot v kasnejših delih. V tej zvezi prikaže katoliško polemiko z Barthom v obrambi načela "analogia entis" (K. Adam) in "katoliškega sinkretizma" (L. Boff) med "vero" in "religijo". Barthova (protestantska) teologija je v našem okolju aktualna zaradi tradicionalne dominacije nekritičnega katoliškega sinkretizma in zaradi konjunktive (neopoganskega) iskanja "novega svetega" (v "življenju", "narodu") in "nove gnoze". Barthova "vera" je poskus verodostojnega govora o Bogu po Ksenofanu, Kantu in Feuerbachu (glej tudi: Karl Barth: Pismo Rimljanom, Revija 2000, št. 44-45, 1988).

UDC 230.2 BARTH K.

MARKO KERŠEVAN

BARTH'S THEOLOGY AND OUR TIME AND SPACE

The essay analyses the differences between "Faith" and "religion" in the theological thoughts of Karl Barth (1886-1986) and especially his opposing of "natural theology" in his "Letter to the Romans" as also in his later works. In association with this, the author depicts the catholic polemics with Barth in defence of the principle "analogia entis" (K. Adam) and "catholic syncretism" (L. Boff) between "faith" and "religion". Barth's (protestant) theology is in our surroundings actual because of the traditionally dominant uncritical catholic syncretism and because of the conjuncture (neopagan) of the search for the "new world" (in "life", "nation") and "neo gnosis". Barth's "faith" is an attempt to credibly speak of God after Ksenofan, Kant and Feuerbach (see also: Karl Barth: Pismo Rimljanom, "Letter to the Romans", Revija 2000, št. 44-45, 1988).

UDK 316.65 (497.12)

JANEK MUSEK

O OSEBNOSTNEM PROFILU SLOVENCEV

Avtor pregledno prikazuje rezultate slovenskih populacijskih vzorcev na različnih preskusih in vprašalnikih osebnosti (EOV, FPI, PIE, 16 PF, EPPS in TSS) in jih primerja z ustreznimi testnimi standardi in normami drugih nacionalnih populacij (britanske, nemške in ameriške). Na podlagi primerjave teh rezultatov in razlik med nacionalnimi skupinami je možno dobiti orientacijski vpogled v nekatere posebnosti in značilnosti slovenske populacije: te razlike zajemajo temeljne dimenzije osebnosti (ekstrovertnost, nevroticizem, psihotičizem), izvorne in druge osebnostne poteze (npr. agresivnost, depresivnost, razdražljivost, družabnost, mirnost, dominantnost, odkritost, maskulinitet, moč jaza, moč nadjaza, sumničavost, občutja krivde, samokontrola, nagona napetost itd.), emocionalne poteze (deprivacija, opozicionalnost, eksploracija, agresivnost), motivacijske poteze (popustljivost, redoljubnost, neodvisnost, iskanje pomoči, heteroseksualnost) in socialne poteze (intersocialnost, ekstrasocialnost, psevdosocialnost, konsocialnost, diasocialnost, episocialnost in katasocialnost).

UDC 316.65 (497.12)

JANEK MUSEK

THE SLOVENIAN PERSONALITY PROFILE

The results of Slovenian samples on various tests and inventories of personality (included EPI, FPI, PIE, 16 PF, EPPS and TSS) were reviewed and compared with relevant test norms or standards of other national populations (British, Northern American and German). The differences of different national samples along personality characteristics were analysed and discussed, thus obtaining a preliminary insight into some distinctive features of Slovenian personality profile. Significant (but not large) differences between Slovenes and other nationalities embraced basic personality dimensions (extraversion, neuroticism, psychoticism), other personality traits (aggressiveness, depressiveness, nervousness, sociability, calmness, dominance, openness, masculinity, ego strength, superego strength, protension, feelings of guilt, self-control, ergic tension etc.), emotional traits (deprivation, oppositionality, exploration, aggressivity), motivational traits and social traits.

UDK 17 KANT I.

BOGOMIR NOVAK

PROBLEM UTEMELJENOSTI MORALNEGA DEJANJA PRI KANTU

Na aktualnost Kantovega kategoričnega imperativa kažejo nemoralna dejanja v današnjem času. Znotraj umazano-judovske oblike meščanske prakse človek še ni postal cilj samemu sebi in ne dela tako, da bi maksima njegove volje postala obči zakon, ker mu tega ne dopuščajo parcialni, monopolni interesi in enosmerna komunikacija. Če sprejmemo poleg Heglove kritike protislovnosti kategoričnega imperativa tudi njegovo "racionalno jedro" v smislu postulata drugačne občečloveške prakse, lahko uvidimo smisel moralnega zakona predvsem v teoretičnih modifikacijah, npr. v odgovornosti sedanje generacije ljudi za svoja dejanja pred prihodnjimi generacijami.

UDC 17 KANT I.

BOGOMIR NOVAK

THE PROBLEM OF THE REASONABLENESS OF MORAL ACTS WITH KANT

The actuality of Kant's categoric imperative is pointed to by unmoral acts today. Inside the dirty-Jewish forms of middle-class praxis, man did not become an aim for himself and did not act so that the maximum of his will would become general law, as this is not allowed to him because of partialities, monopolistic interests and one-way communication. If we accept also Hegel's "rational chore" in the sense of the postulate of the different praxis of general-mankind, besides his critique of contradictory categories of the imperative, we can see the sense of moral law above all in theoretical modifications, e.g., in the responsibility of the present generation of people for their acts before the future generations.

UDK 162.6

FRANC PEDIČEK

ZNANOST V LUČI DIALEKTIČNE SPOZNAVALNOSTI

Tudi pri odgovoru na vprašanje, kaj je znanost in kakšen je odnos med filozofijo in znanostjo, se kaže paradigmatični lom od mehanicističnega empirizma k dialektičnemu holizmu, ki se pojavlja v današnji znanosti, zelo plodna analitsko-sintetska okoliščina.

V tem okviru se namreč pojavlja kot kakovostno nova pojavnost oz. postavka - dialektična spoznavnost. In sicer kot imperativ in norma! Pa ne samo znanosti kot oblike najvišjega človekovega zavedanja stvarnosti in resničnosti, temveč tudi "znanosti o znanosti".

Prvi odgovor, ki ga nudi dialektična spoznavnost, je, da se mora znanost v svoji spoznanjski funkcionalnosti razvijati od logike in gnoseološkega razumevanja h gnomičnemu u-mevanju stvarnosti in resničnosti, pa tudi sebe same.

Iz izhodišč istega imperativa oz. norme je mogoča slednjič tudi uspešnejše u-movalno prodirati v samo bit znanosti. In to z naslednjič razumnovalno-razčlenjujočih in dialektično-integrirajočih gledišč: fenomenološkega, strukturološkega, refleksijskega, epistemološkega in funkcioleškega.

UDC 162.6

FRANC PEDIČEK

SCIENCE UNDER THE LIGHT OF DIALECTIC COGNITION

In the answer to the question, what is science and what is the relation between philosophy and science, there is also a paradigmatic break from mechanistic empirism to dialectic holism, appearing in today's science, which is a very fertile analytical-synthetic circumstance.

Namely, there appears a qualitatively new phenomena or supposition in the framework of this - dialectical cognition. Both as an imperative and norm! And not only science as the form of mankind's highest awareness of reality and truth but also "science on science".

The first answer which is offered by dialectical cognition is that science must, in its cognitive function, develop from logics and gnoseological understanding to the gnomic comprehension of reality and truth, and also itself.

From the point of the same imperative or norm it is finally more successful in the comprehensive penetration into the being of science itself. And this with the subsequent comprehensional-analytical and dialectic-integrating aspects: the phenomenological, structuralizational, reflectional, epistemological and functionalizational.

Zaradi neučinkovitosti formalne kontrolizacije se upanja v zadnjem desetletju znova obračajo k lokalni skupnosti in soseski in naj bi reševali prenekatera, med njimi tudi kriminalnonadzorstvena vprašanja. Kažeta se kot nenadomestljiva priložnost zlasti za nevtralizacijo kriminogenih vplivov, za preprečevanje deviantnosti, za izveninstitucionalno obravnavanje ljudi in zlasti za organizacijo različnih oblik neformalnega nadzorstva s pomočjo primarnih in sekundarnih skupin, tako da se v to področje čim manj vpleta država. Neformalno nadzorovanje je z različnimi oblikami spremljajočih in vanj vključenih dejavnosti še najbolj učinkovito, zahteva pa določeno organizacijo, vodenje, načrtovanje, vrednotenje in teoretično ocenjevanje. Ker sta lokalna skupnost in soseska območji, v katerih se v glavnem dogaja vsa deviantnost, sta hkrati prav toliko, kolikor sta deviantnost rojevajoči območji, lahko tudi deviantnost nadzorujoči instituciji, če ju jemljemo kot organizaciji. Zato je tudi veliko prizadevanj za preprečevalne akcijske in druge programe prav v njej in z njunim sodelovanjem. Le-te pa pogosto izvršujejo tudi ob sodelovanju formalnega državnega nadzorstva, ki se pogosto spušča tudi na raven lokalne skupnosti in soseske, oz. v njej nasploh opravlja ključne terenske nadzorstvene dejavnosti. Zato tudi procesi podržavljanja (angl. "statism") v teh skupnostih niso tako redki in so v zadnjem času čedalje bolj v središču pozornosti preučevanja procesov v lokalni skupnosti.

Because of ineffective formal control, hope is renewingly turning towards the local commune and neighbourhood to solve many affairs, amongst them also crime-supervision. They are appearing as irreplaceable opportunities for the neutralization of criminogenic influences, for the prevention of deviances, for the out-of-institutional dealing of people and especially for the organization of various forms of informal supervision with the help of primary and secondary groups so that the state mixes into this as little as possible. Unformal supervision is, with different forms of accompanying activities included in it, the most effective. But it demands specific organization, leadership, planning, evaluation and theoretical appraisals. As the local commune and the neighbourhood are regions in which the majority of deviances occur, they are also the regions which can supervise these deviances, if we take them as organizations. That is why there are lot of efforts for preventional actions and other programmes just in the communes themselves and with the cooperation of them. But just these frequently work under the cooperation of formal state supervision, which frequently delves also into the level of the local commune or neighbourhood, or, in general, execute all key terrain supervisory activities. That is why also the processes of statism in these collectivities are not so rare and are lately more and more in the centre of interest in the study of processes in the local commune.

Avtor v razpravi želi pokazati, kako je Heglova kritika Kanta, in s tem tudi Heglova kritika Kantovih antinomij, imanentno vsebovana že v metodi Heglove filozofije, ki je hkrati zakon spoznavanja in pot samorazvoja dejanskosti.

Najprej analizira Kantovo transcendentalno metodo, ki jo je Kant razvil v Kritiki čistega uma (1781), nato pa Heglovo dialektično metodo, ki pride do svojega polnega izraza že v Fenomenologiji duha (1807), in obenem tudi Heglovo kritiko Kantove metode.

Zatem prikaže mesto Kritike čistega uma znotraj Kantovega sistema kritične filozofije, problematiko same Kritike čistega uma in zlasti Antinomije čistega uma. Hkrati s razčlenbo Kantove Antinomije čistega uma poda Heglovo kritiko le-te, kot je priobčena v Filozofski propedevtiki (1840).

Sledi prikaz Heglovega filozofskega sistema. Razprava se zaključuje s Heglovo kritiko Kanta in njegovih antinomij, kot jo Hegel podaja v Enciklopediji filozofskih znanosti (1817) in Znanosti logike (1812, 1813, 1816).

The author attempts to prove in this essay how Hegel's critique of Kant, and with this Hegel's critique of Kant's antinomy, is already immanently contained in Hegel's philosophy, which is also the law of recognition and the selfdevelopment path of actuality.

He first analyses Kant's transcendental methods, which Kant developed in his "Critique of the Pure Intellect" (1781), then Hegel's dialectical methods, which come to its full expression already in the Phenomenology of the Spirit (1807), and simultaneously also Hegel's critique of Kant's methods.

He then illustrates the place of The Critique of the Pure Intellect inside of Kant's system of critical philosophy has, the problematics of the Critique of the Pure Intellect itself, especially the Antinomy of the Pure Intellect. Simultaneously with the analysis of Kant's Antinomy of the Pure Intellect he also gives a critique of these, as it is communicated in Philosophical Propaedeutics (1840).

An illustration of Hegel's philosophical system follows. The essay concludes with Hegel's critiques of Kant and his antinomy, as Hegel gives it in the Encyclopedia of Philosophical Science (1817) and The Science of Logics (1812, 1813, 1816).

UDK 159.922.2

MATJAŽ POTRČ

DUŠEVNA STANJA SO ODVISNA OD ZUNANJOSTI

Duševna stanja so stanja organizma z vsebino. Skeptikom, instrumentalistom in antirealistom pri njihovi razlagi spodrsne, ker so prisiljeni pripoznati njihov obstoj.

Članek zagovarja tezo, da potrebujemo ekstenalistično razlago duševne realnosti individuov. Zatorej je zatrjeno, da internalistična razlaga duševnih stanj ne more biti uspešna. Propozicionalna opredelitev vsebine ni zagotovilo njene internalistične interpretacije.

Ekstenalizem je razlaga duševnih stanj s pomočjo zadev, ki obstajajo onkraj organizmovih meja. Članek razlikuje dve različici ekstenalizma, in sicer močno ter šibko različico.

Razlaga duševne realnosti mora pričeti na ravni individua. Kvaliteta individualnih duševnih stanj je tipično odvisna od predmetov. Njihova individuacija je de re. Zmote pri priznavanju individuov pomagajo aspektualno, torej z zornimi koti usmeriti pozornost na zunanje predmete.

UDK 159.922.2

MATJAŽ POTRČ

MENTAL STATES ARE EXTERNALLY DEPENDENT

Mental states are states of an organism with content. Skeptics, instrumentalists and antirealists fail in that they are forced to presuppose their existence.

Here the thesis is defended that we need an externalistic explanation of the mental reality of individuals. Thus, it is argued that an internalistic explanation of mental states cannot be successful. The propositional characterisation of the content is no guarantee of its internalistic interpretation.

Externalism is the explanation of mental states with the help of features existing outside the borders of an organism. Two versions of externalism are distinguished: one strong, the other weak.

The explanation of mental reality should start at the level of the individual. The quality of the individual mental states typically depends on objects. Their individuation is de re. Errors in an individual's perception help to aspectually focus attention on external objects.

UDK 1 HUSSERL E.

ANDRIANA TONKLI

HUSSERLOV POJEM RACIONALNOSTI

(Racionalnost kot telos evropske kulture, ki ima svoje izvore v grški filozofiji)

Restitucija izvorne ideje filozofije je razumljiva in pregledna na ozadju teleologije evropske zgodovine, ki se jo da filozofsko razkriti.

Filozofija v strogem smislu se začne s Platonom, oz. Sokratom, in sicer kot boj proti skepticizmu. Pojem racionalnosti obsega absolutno utemeljitev, tj. popolno brezpredpostavkarstvo, ki je izveljavno le v transcendentalni naravnosti. Husserl je odkril kali take naravnosti že v Platonovem nauku o "anamnezi".

UDC 1 HUSSERLE.

ANDRIANA TONKLI

HUSSERL'S BEGRIFF DER RATIONALITÄT

(Die Rationalität als Telos der europäischen Kultur, die seine Ursprünge in der griechischen Philosophie hat.)

Die Restitution der ursprünglichen Idee der Philosophie muss auf dem Hintergrund der philosophisch aufdeckbaren Teleologie der europäischen Geschichte verständlich und durchschaubar gemacht werden.

Die Philosophie im strengen Sinne geht mit Platon bzw. Sokrat an und zwar als Kampf gegen den Skeptizismus. Der Rationalitätsbegriff fasst die absolute Begründung, d.h. die vollständige Voraussetzungslosigkeit, welche nur in der transzendentalen Einstellung durchgeführt werden kann. Husserl hat die Keime einer solchen Einstellung schon in der Platons Lehre von "anamnesis" entdeckt.

UDC 1 HUSSERLE.

ANDRIANA TONKLI

HUSSERL'S COMPREHENSION OF RATIONALITY

(Rationality as a telos of European culture, which has its roots in Greek philosophy)

The restitution of the original idea of philosophy is understood and surveyable on the background of the teleology of European history, which can be historically revealed.

Philosophy in its strict sense begins with Platon, or Socrates, in the sense of the battle against scepticism. The notion of rationality enholds absolute reasoning, that is total nonpresuppositionalism, which is executable only in transcendental tendencies. Husserl discovered the root such tendencies already in Platon's doctrine on "anamnesis".

UDK 111.852 LUKACS G.

CVETKA TÓTH

SUBJEKTIVIZEM V UMETNOSTI NATURALIZMA IN IMPRESIONIZMA

Članek se ukvarja z nazeri György Lukácsa o naturalizmu in impresionizmu v njegovem delu Zgodovina razvoja moderne drame. Vpogled v to kritiko je zanimiv tudi zaradi tega, ker opozarja na Lukácsovo razumevanje Marxa, marksizma in pojmovanje socializma v njegovem t.im predmarksističnem obdobju.

UDC 111.852 LUKACS G.

CVETKA TÓTH

DER SUBJEKTIVISMUS IN DER KUNST DES NATURALISMUS UND IMPRESSIONISMUS

Dieser Artikel befasst sich mit den Ansichten von György Lukács über den Naturalismus und Impressionismus in seinem Werk Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas. Die Einsicht in diese Kritik ist auch deswegen interessant, weil sie auf Lukács' Verständnis für Marx, für den Marxismus und für die Auffassung des Sozialismus in seiner sogenannten vormarkistischen Periode hinweist.

UDK 330.85

PAVEL ZGAGA

MED ROSDOLSKIM IN NEGRIJEM I, II

Vzpon in zaton rekonstruiranja kritike politične ekonomije 1968-1978

Marxovi Grundrisse predstavljajo eno najpomembnejših tekstualnih vzpodbud, ob kateri se je proti koncu šestdesetih let znova vnelo zanimanje za koncept kritike politične ekonomije tako v njenih teoretskih kot v praktičnih konsekvencah. Če upoštevamo številne in raznovrstne interpretacije, stoji na začetku tega procesa Rosdolskijev (1968), na njegovem koncu pa Negrijev (1978) spoprijem s tekstualnim telesom Očrtov. - V prvem delu razprave je analizirana razvojna pot, ki vodi - ob apostrofiranju problematike dialektične metode - od starejše teoretske generacije, naslonjene na militantne tradicije izpred leta 1968 (Rosdolsky, Morf, Mandel), preko piscev, ki so se spoprijemali z razvojem Marxove kritike politične ekonomije iz perspektive diskusije o "zgodnjem Marxu" (Mandel, Mészáros, Tuchscheerer), do teoretikov, ki jih je že izoblikovalo leto 1968 in posegajo k vprašanju izrazito refilozofirajoče. - V drugem delu razprave so nasproti "nemško-dialektične" orisane še konture "francosko-epistemološke" (J. Bidet) ter "italijansko-militantne" (A. Negri) šole rekonstruiranja kritike politične ekonomije. Iztek teh rekonstrukcij ob koncu sedemdesetih let je treba brati v specifični, lastni logiki teoretskih kontroverz Oseminšestdesetega.

The rise and fall of reconstructionalizing

A critique of political economy 1968-1978

Marx's Grundrisse represents one of the most important textual incentives with which a renewed interest has risen in the sixties for the critiques of political economy, in its theoretical consequences as also in its practical consequences. If we consider all the numerous and varied interpretations, Rosdolsky's engagement with the textual body of Outlines stands at the beginning of this process (1968) and at the end stands Negri's (1978). - In the first part of the essay is analysed the path of development which leads - with the apostrophizing of the problematics of dialectical methods - from the elder theoretical generation, learning on militant tradition before 1968 (Rosdolsky, Morf, Mandel), through authors who engaged themselves with Marx's critique of political economy and the perspective of discussion on "early Marx" (Mandel, Mészáros, Tuchscheerer), to theoreticians who were already formed by 1968 and delve into the question of expressive rephilosophising. - In the second part of the essay are also, opposite to the "German-dialectical" school, described the contours of "French-epistemological" (J. Bidet) and the "Italian-militant" (A. Negri) schools of reconstructionalizing the critiques of political economy. The efflux of these reconstructions at the end of the seventies must be read in the specific, unique logics of theoretical controversy of the eighties.

UDK 17:159.9

MAJA ZUPANČIČ

FUNDAMENTALNA PSIHOLŠKA SPOZNANJA O MORALNEM RAZVOJU

V prispevku je opisana problematika razvojnopsihološkega proučevanja razvoja posameznikove moralnosti. V uvodnem delu sta prikazana mesto, vloga in kompetence psihologije na tem področju. Nato v prvem delu razpravlja o treh glavnih sklopih psiholoških teorij (psihoanalitične, teorije samooblikovanja oz. kognitivne in teorije socialnega učenja), ki vsaka s svojega vidika preučujejo psihični razvoj in v okviru tega tudi moralnega. Predstavljeni so njihovi historični koreni, predmet preučevanja, interpretacije moralnega razvoja in nekatere empirične ugotovitve. Ilkrti so osvetljeni določeni vsebinski in metodološki problemi v raziskovanju moralnega razvoja nasploh.

V drugem delu prispevka se podrobneje razpravlja o dejavnikih moralnega razvoja, in sicer v okviru kognitivnih, sociokulturnih in situacijskih faktorjev, ki so se na osnovi empiričnih raziskav izkazali kot relevantni v moralnem razvoju posameznika.

UDC 17:159.9

MAJA ZUPANČIČ

FUNDAMENTAL PSYCHOLOGICAL COMPREHENSIONS ABOUT MORAL

The problems of developmental psychological research in the development of individual's morality is described in this contribution. In the preliminary note the position, the role and the competences of psychology in this area of human development is introduced. A discussion about three major complexes of psychological theories (Psychoanalytical, cognitive and social learning theories) which study psychological development and in its framework moral development, each from its own viewpoint, follows in the first part. Their historical roots, the subject of their research, interpretations of moral development and some empirical findings are represented. At the same time certain contents and methodological problems in investigating moral development are enlightened. A detailed debate on factors of moral development in the framework of cognitive, sociocultural and situational factors which were found relevant for individual's moral development on the basis of empirical research, is presented in the second part of the contribution.

UDK 37.01:316.752

ALOJZIJA ŽIDAN

O UČENČEVEM VREDNOTNEM IN STALIŠČNEM OBLIKOVANJU V PEDAGOŠKEM PROCESU

Danes se bavi tako s pojmovno opredelitvijo kot znanstvenim raziskovanjem bistva vrednot ter stališč, z njuno genezo, kot tudi z različnimi drugimi problemi, ki zadevajo vrednote in stališča, zelo veliko znanstvenih disciplin. Obstaja množica različnih vzrokov, ki so privedli do tega, da so tudi danes razmišljanja o vrednotah vse bolj v ospredju. Spričo tega tudi obstajajo številna določevanja tako pojma vrednota kot tudi pojma stališče. Tudi za učitelja (slehernega predmetnega področja) je vedno pomembno spoznanje, kaj tvori vrednoto

in katere so njene sestavine. Poznati pa tudi mora bistvene lastnosti stališča ter njegove temeljne sestavine. Le tako je lahko njegovo vrednotno in stališčno oblikovanje učenca v pedagoškem procesu učinkovito. Namreč informacije, ki jih prinaša učitelj učencu, so vedno zelo različne narave. Spričo tega lahko učencu, ali pa tudi ne, predstavljajo vrednoto(e). Učenčeva osebnost pa poskuša "spravljati" v svoje že predhodno pridobljene informacije, le tiste, ki so zanj tudi vredne. To pa pomeni, da vrednota tudi v vzgojno-izobraževalnem komunikacijskem procesu izpričuje svoj pomen.

UDC 37.01:316.752

ALOJZIJA ŽIDAN

ON THE PUPIL'S VALUATIONAL AND ATTITUDINAL FORMATION IN PEDAGOGIC PROCESSES

A great many scientific fields are concerned today with the notional defining as also the scientific research of the essence of values and attitudes, with their genesis, as also with many other different problems which concern values and attitudes. There exists a mass of various reasons which brought about the fact that thoughts on values are more and more in the forefront today. Because of this there also exist numerous definitions of the notion of value as also the notion of attitude. Even for the teacher (for any curriculum field) the knowledge of what composes a value and what are its composing parts is always important. But they must also know of the essential characteristics of attitudes and their fundamental composing parts. Only in this way can his valuational and attitudinal formation of pupils in the pedagogic process be effective. Namely, the information which the teacher gives to the pupils are always of a very different nature. Because of this they can (or cannot) represent value(s) to the pupil. And the pupil's personality attempts to "store" into his previously attained information only those which are also valuable for him. And this means that value also in educational communicational processes testify to their meaning.

UDK 16 RAYMOND P.

MARIJA ŠVAJNCER

PIERRE RAYMOND

Razmerje med filozofijo in znanostjo je eno izmed poglavitnih vprašanj v dokaj obsežnem ustvarjalnem opusu sodobnega francoskega filozofa Pierra Raymonda (r. 1942), teoretika, ki je problemsko izšel iz Althusserjeve filozofske šole. Teoretično se skuša osvoboditi Althusserjevega vpliva in se sprva odloči za nov predmet filozofske refleksije - matematiko. Po vzorcu neopozitivistične tradicije ima filozofijo samo še za pomožno dejavnost, saj je sama na sebi kontradiktorna, znotraj nje je spoznavno nasprotje med materializmom in idealizmom ter se pravzaprav potrjuje šele v razmerju do znanosti in v oddaljevanju od ideologije. Tako se je po njegovem mnenju tudi treba lotiti kritične refleksije. Pri tem ga pod vplivom strukturalizma zanimajo zlasti mehanizmi, teoretične produkcije, formalni in sinhronični vidiki. V teoretizaciji in vsebinskem premisleku konceptov se močno približa sodobni analitični filozofiji.

UDC 16 RAYMOND P.

MARIJA ŠVAJNCER

PIERRE RAYMOND

The relation between philosophy and science is one of the main questions in the quite extensive creative opus of the modern French philosopher Pierr Raymond (born 1942), a theoretician who problematically proceeded from Althusser's school of philosophy. Theoretically he tries to liberate himself from Althusser's influence and first decides to take on the new subject of philosophical reflection - mathematics. By the pattern of neopositivistic tradition, he takes philosophy only as an auxiliary activity, as it is contradictory in itself, inside of it there is a cognitive contradiction between materialism and idealism which is actually affirmed in their relation to science and in their distancing from ideology. Thus, in his opinion, also critical reflexivity has to be taken on. With this he is specially interested under the influence of structuralism, by the mechanisms, theoretical productions, formal and synchronic aspects. In his theoreticising and his contextual cognition of concepts he strongly nears modern analytical philosophy.

V uvodu postavlja avtor tezo, da lahko neka veda izkazuje in hkrati povečuje svojo vitalnost le v toliko, v kolikor je stalno naravnana k radikalnemu in permanentnemu prevpraševanju temeljev svoje uspešnosti. V skladu s tem podvrže estetiko in njene raziskovalne metode premisleku v treh smereh, ki se mu že dalj časa zdijo premisleka vredne in tudi potrebne. Najprej tako poskuša argumentirano pregledati odnos med strukturo pojmovnega aparata, ki ga estetika uporablja, in strukturo stvarnosti, ki jo preučuje, nato se zaustavi pri enem od njenih ključnih pojmov, to je pri pojmu "lepo", in skuša ugotoviti, kakšno je njegovo strukturalno zakulisje, za konec pa se čisto naravno vpraša še po pogojih in možnostih estetiške raziskovalne objektivnosti.

Ta trojni razmislje izpelje v treh točkah z naslednjimi opisno-metaforičnimi naslovi: 1. Meje mojega jezika so meje mojega sveta ali pogled vede je določen z dioptrijo pojmovnega aparata, ki ga uporablja. 2. O grdoti lepega in o lepoti grdega ali o strukturalnem zakulisju pojma "lepo". 3. Fiziognomija estetiške neobjektivnosti ali kako ujeti mavrico med prsti.

In the preface the author puts forward the thesis that certain science can prove and at the same time enlarge its vitality only in-so-far it is continually orientated towards the radical and permanent checking of its efficiency-basic.

In accordance with this, he submits the aesthetics and its researching methods to a three-direction reflection, which he has considered necessary and worthwhile thinking of for quite some time. So he first of all tries to examine in an argumentative way the relation between the structure of notion-instrument, applied by the aesthetics, and the structure of reality, which he has been studying. He stops then at one of its crucial notions, the notion "beautiful" and tries to determine its structural background. Finally, he asks himself quite naturally about the conditions and possibilities of the aesthetic researching objectivity.

He carries out this triple reflection in three points with the following describing-metaphorical titles: 1. The limits of my language are those of my world or the view of science is defined by a diopter of the notion instrument used, 2. About the ugliness of beauty and the beauty of ugliness or about the structural background of the notion "beautiful", and 3. physiognomy of the aesthetic non-objectivity or how to catch a rainbow between your fingers.

Opravičilo

Letnik XIX ni izpadel, ampak je to po pomoti naveden letnik XVIII. (Tudi nam tečejo leta hitreje kot si mislimo).

Časopis za sodelovanje humanističnih
in naravoslovnih ved
za psihologijo in filozofijo