II 263332

12

udk 3 1975

sociologija mesta

urbanost — alienacija vs. integracija

kritika politične ekologije

20° samote

Prevodi: Marx in ekologija, Prezidava mest, Figure nepriznanega diskurza. **Recenzije:** Skupinske terapije

Ljubljana

časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo

K A Z A L O

SOCIOLOGIJA MESTA, URBANIZEM, EKOLOGIJA

Pavel Gantar: Oris razvoja sociologije mesta 1

Rudi Jakhel: Urbanost - alienacija verso integracija 34

Ranko Bon: Ideologija racionalnosti in racionalnost ideologije 7o

Pavel Zgaga: Prispevek h kritiki politične ekologije 74

Jörg C.Kirschenmann: K prezidavi mest 118

Elisabet & Tor Inge Romøren: Marx in ekologija 136

Françoaise Choay: Figure nepriznanega diskurza 151

ČLANKI, RAZPRAVE, POLEMIKE

Slavoj Žižek:O zgodovinski usodi kritične teorije 185

Franko Adam: Aspekti kvalitativne metodologije v sociologiji 215

Srečko Pišer: 20° samote 228

Rajeshwaranand Paagal: Ljubezen + potreba časa 242

Tomaž Mastnak: Obgovor (Slovenskim nirvanistom) 243

PRIKAZI, RECENZIJE

Carl Rogers: O skupinskih srečanjih (D.P.) 267

Thomas I.De Vol: Semantična terapija (P.D.) 271

G.R.Bach: Nobenega strahu pred agresivnostjo (D.S.) 276

W.Schmiedbauer: Senzitivni trening (D.S.) 28o

PIER PAOLO PASOLINI

Igor Vidmar: Pier Paolo Pasolini 289

SINOPSISI

ČASOPIS ZA KRITIKO ZNANOSTI, DOMIŠLJIJO IN NOVO ANTROPOLOGIJO

Letnik III., številka 12

Izdaja:

Univerzitetna konferenca Zveze socialistične mladine Slovenije Ljubljana in Maribor.
Revijo sofinansirata Kulturna skupnost Slovenije in Raziskovalna skupnost Slovenije

Uredništvo:

Franko Adam, Bojan Baskar, Mladen Dolar, Srečko Fišer, Pavel Gantar /v.d.odgovornega in glavnega urednika/, Primož Južnič, Tomaž Mastnak, Zoran Pistotnik, Rado Riha, Jadran Sterle, Leo Šešerko, Darko Štrajn, Slavoj Žižek, Peter Wieser.

Oblikovalec: Andrej Trobentar

Lektor: Srečko Fišer

Uredništvo:

Trg osvoboditve 1/II, tel. 21-28o

Sestanki redakcije vsak drugi četrtek v mesecu ob 15^{h} na uredništvu Tribune, Trg osvoboditve 1/II.

Naročnina:

Cena enojne številke 1o,- din, cena dvojne številke 15,- din; letna naročnina 5o,- din.

Številka žiro računa: 5o1oo-678-473o3, za ČASOPIS
ZSMS, UK, predsedstvo,
Ljubljana, Trg osvoboditve 1

Na podlagi 7. točke prvega odstavka 36. člena zakona o obdavčenju proizvodov in storitev v prometu /Uradni list SFRJ, št. 33-316/72/ je po mnenju Sekretariata za informacije v IS skupščine SR Slovenije ČASOPIS za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo po sklepu št. 421-1/72 oproščen temeljnega davka od prometa proizvodov.

Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Natisnila univerzitetna tiskarna.

sociologija mesta, urbanizem, ekologija

UDK 301:711.1

PAVEL GANTAR

ORIS RAZVOJA SOCIOLOGIJE MESTA

I

V pričujočem tekstu, ki predstavlja osnovo za obširnejše delo, nameravam prikazati in analizirati osnovne značilnosti razvoja sociološke "delne discipline" - sociologije mesta. Ob pojmu "sociologija mesta" naj takoj opozorim, da se bo kaj kmalu izkazal za nezadostnega za zajetje vseh sociooloških konceptualizacij in pristopov, ki za svoj predmet jemljejo socialne procese v različnih prostorskih organizacijah družbenega življenja. Vendar pa je ta pojem uporaben predvsem zaradi tega, ker različne sociološke usmeritve, ki proučujejo socialne procese v njihovi prostorski soodvisnosti in pogojenosti, rezultirajo v sociologijo mesta in jemljejo mesto za osnovni predmet svojega proučevanja.

Z analizo zgodovinske "razvojne poti" določene znanstvene discipline ne mislim na pozitivistično natančno izdelavo "telefonskega imenika", na kakorkoli urejeno navajanje avtorjev in na taksativno naštevanje njihovega doprinosa k znanstveni disciplini.

Smisel in namen zgodovinsko-materialistične analize določene znanstvene discipline je pokazati na njeno funkcioniranje v kontekstu družbenega razvoja. Gre mi za to, da skozi razvoj sociologije mesta pokažem, kako se je spreminjal in razvijal "materialni" proces urbanizacije, ki ga je ta disciplina vzela za svoj predmet. Pri tem sociooloških teorij o urbanem ne ločujem od samega procesa urbanizacije kot podružbljanja prirode in človeka znotraj načina družbene reprodukcije, ki je utemeljen z akumulacijo kapitala. Sociološke teorije o urbanem so torej samo druga plat "matrialnega" procesa urbanizacije - njegova idealna forma.

2.

Izhajajoč iz takšnega razumevanja odnosa znanosti do njenega "predmeta" nameravam prikaz razvojnih stopenj sociologije mesta strukturirati v dve pomembnejši točki:

- v kolikšni meri posamezne sociološke konceptualizacije mesta izražajo dejanskost procesa urbanizacije; kako se torej v sociooloških konceptualizacijah izraža proces urbanizacije;
- v kakšnem odnosu so te sociološke konceptualizacije do urbane stvarnosti: ali predstavljajo njeno apologijo in utemeljevanje ali pa gredo v analizo zgodovinskih protislovij, ki jo obladujejo.

K zadnjemu vprašanju je treba takoj dodati, da se je sociologija mesta razvijala znotraj konteksta meščanske sociološke znanosti, da torej zavestno nikdar ni prestopila meja, ki jih vzpostavlja dejanskost meščanske družbe. S tem, da se sociologija mesta, kakor bom kasneje natančneje pokazal in dokazal, ne sprašuje po mejah meščanske družbe, da misli izključno v njenih okvirih, nujno predstavlja njeno ideološko apologijo. Vendar pa njeni "znanstveni rezultati" ne zavzemajo izključno "ideološke forme". Zato je druga naloga raziskovanja zgodovine sociologije mesta v tem, da iz "ideološke koprene", v katero so zavita njena spoznanja, izlušči tiste rezultate analize razvoja urbane stvarnosti, ki si jih lahko prevzame ali celo mora prevzeti marksistična analiza, če noče pasti pod nivo meščanske sociologije mesta.

Prikaz razvoja sociologije mesta začenjam z "predstopnjo" njenega razvoja - s konzervativno, "romantično" kritiko procesa urbanizacije druge polovice 19. stoletja, ki je na proces urbanizacije regirala s pozicij "starih sil" fevdalnega družbenega reda. Ta reakcija je značilna in razumljiva: na spremenjene družbene razmere /in proces urbanizacije je spreminjanje družbenih razmerij/ najprej reagirajo tisti, ki jim te spremembe odvzemajo njihove privilegije.

II

Konzervativna /"romantična"/ kritika procesa urbanizacije

Za drugo polovico 19. stoletja - torej za čas, s katerim začenjam prikaz - je za zahodno Evropo značilen proces dokončnega uveljavljanja na uvrednotenju kapitala zasnovanega načina družbene reprodukcije. Ta proces je imel materialno osnovo v procesu industrializacije, združene z uporabo nove energije in tehnologije, ter v razvoju novoveške znanosti kot neposredne produkcijske sile. Istočasno in v vzajemni pogojenosti pa je nastopil proces razreševanja starih /fevdalnih/ družbenih razmerij.Kapital je za svoje uvrednotenje potreboval velike količine delovne sile, ki je prosta vseh vezi /od zemlje, od lastnine, od fevdalne vezanosti na gospodo/ in ki lahko prodaja edino samo sebe. Oblikovati se je začela množica industrijskega proletariata.

Proces industrializacije, ki je temeljil na akumulaciji kapitala, je sprožil ogromne spremembe v prostorski razdelitvi prebivalstva. Za obdobje liberalnega kapitalizma neposredno velja, da predstavljajo tendence gibanja kapitala - akumulacija, centralizacija, koncentracija - tudi tendence gibanja prebivalstva. To razmerje je razumljivo, saj delovna sila neposredno vstopa v proces tvorjenja kapitala kot njegov variabilni del.

Akumulacija, centralizacija in koncentracija kapitala torej istočasno pomeni akumulacijo, koncentracijo in centralizacijo prebivalstva v produkcijska središča - v mesta.

Oblikoval se je nov tip mesta - industrijsko mesto, njegova prostorska lokacija ter njegova socialna in urbana struktura se je popolnoma prilagajala pogojem čimvečjega uvrednotenja kapitala. Socialna segregacija in podprivilegiranost proletariata se je jasno izražala v urbani strukturi. V urbani in socialni strukturi se je mesto delilo na dva dela: na stano-

vanjsko in upravno cono izkoriščevalskih razredov ter na "industrijsko cono", znotraj katere je prebival tudi proletariat. Socialnih razmer v teh mestih ne nameravam opisovati, saj so izčrpno prikazane v Engelsovem "Položaju delavskega razreda v Angliji", v Marxovem "Kapitalu"[1/] ter različnih literarnih delih. V drugi polovici devetnajstega stoletja pa se proletariat že začenja samostojno politično organizirati in nastopati kot politična sila. Industrijsko mesto tako postane poleg najpopolnejšega "medija" izkoriščanja tudi prizorišče bojev za osvobajanje izpod izkoriščanja kapitala.

In prav proti tej "osvobajajoči" komponenti je bila uperjena prva eksplicitna kritika industrijskih mest. Industrializacija in urbanizacija sta razrešili agrarno-fevdalne odnose in stanovsko ureditev družbe. Formalno-pravna enakost posameznika, ki je nujna za funkcioniranje blagovno-tržnih razmerij, je istočasno deprivilegirala sile starega redu agrarno-fevdalne družbe, ker je razbila njihove z "naravo" dane privilegije. Oglejmo si protimestno argumentacijo zastopnika takšnih "starih sil". Izbral sem nemškega ideologa Wilhelma H.RIEHLA, in to po eni strani zaradi tipičnosti njegove argumentacije, po drugi pa zaradi dejstva, da njegova kritika industrijskega mesta tvori, čeprav parcialno in večkrat nezavedno, osnovo tako imenovane "organske" usmeritve v urbanizmu.

Riehl takole opisuje proces urbanizacije in spreminjanje socialnih razmerij v mestih:

"Neverjetno hitro naraščanje naših velikih mest se ne dogaja s presežkom rojstev, temveč s preseljevanjem. Prebivalstvo podeželja in malih mest se preseljuje v velemesta."2/

Zatem pa Riehl začrta razliko med načinom življenja podeželskega in mestnega prebivalstva:

"Podeželsko prebivalstvo živi v veliki meri povezano v družino /familienweise/, mestno prebivalstvo pa nasprotno temu v veliki meri osamljeno. Ta osamljenost narašča, čimbolj mesta postajajo velemesta." 3/

5.

Tudi o samih priseljencih v mesta Riehl nima dobrega mnenja - hočejo si vzeti nekaj, kar jim po naravi ne pripada:

"Pretežna večina teh priseljencev se sestoji iz posameznikov, ki nimajo nobenega trdnega poklica, ki ne posredujejo lastne nastanitve /Hauswesen/ in ki si želijo v velikem mestu ustvariti srečo ter upajo, da bodo želi, ne da bi sejali." 4/

Tako Riehl pride do osnovne družbene karakteristike industrijskega mesta, ki je istočasno tudi predmet njegove kritike in za katero predlaga "novo nemško socialno politiko":

"Tu /v mestu, op. P.G./ več se izgubijo naravne razlike med družbenimi skupinami in moderno svetovno naziranje, ki poleg kategorij "bogat" in "reven", "izobražen" in "neizobražen" ne pozna več nobenih stanov, je tu kot fikcija, je z obližem zakrpana gola resnica." 5/

Iz navedenega jasno izhaja, da se Riehlova kritika velemest in industrijskih mest nanaša na proletariat, ki predstavlja ogromno večino mestnega prebivalstva. Riehl opazi, da se proletariat pričenja organizirati kot politična sila in s tem ogroža tiste, ki svojo moč utemeljujejo s posedovanjem.

V razlagi /in kritiki/ vzrokov, ki so privedli do kopičenja prebivalstva v mestih in do razkroja fevdalnih odnosov "naravne neenakopravnosti", je Riehl tragikomično protisloven in nedosleden. Ne kritizira vzrokov kapitalističnega produkcijskega načina, ki je pripeljal do takšnega stanja, temveč samo njegove nujne konsekvence. Predlog za preureditev takšnih razmer, ki ga je imenoval za "novo nemško socialno politiko" bi lahko označil kot presaditev kapitalističnega produkcijskega načina v razmere fevdalno urejene družbe. Riehl zahteva stanje "naravne neenakopravnosti", ki naj bi temeljila na lastnini, predvsem pa na zemljiškem posedovanju. Zato kritizira formalno enakost, ki je nujna predpostavka razvitih blagovno-tržnih razmerij. Pravi, da bi splošna volilna pravica dokončala pravkar začeto uveljavljanje premoči mesta nad podeželjem. Svojo argumentacijo zoper splošno volilno pravico podkrepi z naslednjim stavkom:

"Gospostvo velemest pomeni istočasno gospostvo proletariata."[6] Riehlovi politični interesi, ki vodijo njegovo "znanstveno" ukvarjanje z mestom, so torej jasni: ohranitev politične moči veleposestnikov, ki jim ni bilo priznanešeno s procesom kapitalizacije - pri tem Riehl ponuja veleboržoaziji roko za skupno borbo proti istemu sovražniku.

Državna ureditev naj bi po Riehlu iskala svoj vzor v občini /die Gemeinde/ kajti tu je socialna veljava zemljiškega lastnika samoumevno spoštovana. Narod pojmuje kot "organsko" tvorbo, v kateri vlada princip neenakosti, ki temelji na podrejenosti ženske moškemu in ki najde svoj izraz v družini.[7]

Kljub dejstvu, da so Riehlove ideje o združitvi kapitalističnega produkcijskega načina in fevdalne ureditve družbe a priori iluzorne in ideološke in da jih je kasnejši razvoj zavrgel, pa Riehl kot kritik mesta ostaja pomemben. Bil je eden od prvih, ki je očital mestu "umetno okolje" in ga zoperstavil "naravnemu" in "organskemu" podeželju ter s tem odprl pot celi vrsti "kulturnih kritikov" od Spenglerja do Mumforda ter arhitektov in urbanistov.

Heide BERNDT opozarja, da so Riehlovi predlogi za "novo nemško socialno politiko" imeli tudi konkretno politično funkcijo: služili so utrditvi obstoječih razmerij moči po neuspeli revoluciji v letu 1848.[8]

S svojim pojmovanjem naroda kot organske tvorbe in principa naravne neenakosti pa se je Riehl vpisal tudi med pomembnejše "Blut und Boden" ideologe v nemški zgodovini.

III.

Nastanek sociologije mesta: mesto kot predmet proučevanj v povezavi z oblikovanjem splošno družbenih teorij

V sociološki literaturi se nastanek sociologije mesta najpogosteje povezuje z imenom Maxa WEBRA[9] Vendar pa je Weber samo eno ime v listi tistih, ki so se v začetku stoletja ukvar-

jali s sociologijo mesta.[10/] Izmed teh pa so glede na to, koliko so prispevali k pojasnitvi socialnega fenomena "mesto" pomembni še Werner Sombart, Georg Simmel in Ferdinad Tönnies.

Tem sociologom ni šlo primarno za raziskovanje mesta, temveč so si prizadevali opredeliti družbeno-ekonomske spremembe, ki so pripeljale do modernega kapitalizma; analiza mesta jim je služila samo kot en primer za to.

"V svojih teoretičnih in metodičnih pristopih so se ti sociologi med sabo pomembno razlikovali, njihova razhajanja so se nanašala na vprašanja subjektivizma, objektivizma, različnih ontoloških pozicij, vrednostne prostosti od vrednosti /Wertfreiheit/, idealnotipskih ali razmevajočih metod," Vendar pa so kljub tem kontroverzam in včasih ostrim diskusijam imeli skupni cilj; poskušali so namreč razkrojiti teološko/mitične ali biološke koncepte /Weltbilder/ in teorije sveta in jih nadomestiti s splošno družbenimi teorijami." 11/

S prizadevanjem po znanstvenem raziskovanju ali "razumevanju" nastanka in razvoja kapitalističnih družbenih razmerij je prizadevanja teh sociologov razumeti kot neposreden odgovor na "kulturnokritični pesimizem" Riehlove vrste, pa čeprav tudi pri njih samih zasledimo posamezne formulacije v stilu "kulturno-kritičnega pesimizma".

Naj navedem osnovne značilnosti raziskovanja in pojmovanja mesta pri omenjenih avtorjih.

Max WEBER je poskušal odgovoriti na vprašanje, zakaj se je na zapadu razvil z racionalnostjo prežet način industrijske produkcije. Prav s tega vidika pa je raziskoval socialne značilnosti mestnega življenja, kakor je dominantno v družbi, ki temelji na z racionalnostjo prezeti industrijski produkciji.

Pri opredelitvi mesta Weber navaja najprej nekatere čisto kvantitativne značilnosti:

"/.../da gre v vsakem primeru za /najmanj relativno/ sklenjeno naselitev, katere notranji prostor je tako gosto zazidan, da hiše stojijo druga tik poleg druge." 12/

Vendar pa Weber takoj v nadaljevanju poudarja, da gre pri mestu za več kot samo kvantitativne značilnosti: mesto "je več kot samo oblika naselitve".[13]

Kot bistveno socialno-ekonomsko značilnost mestne oblike naselitve Weber navaja njen tržni značaj.

"Naslednja značilnost, ki jo moramo upoštevati, da lahko sploh govorimo o mestu, je obstoj določene, ne priložnostne, temveč redne izmenjave blaga v kraju naselitve, ki je bistveni sestavni del pridobivanja zaslužka in pokrivanja potreb: obstoj trga. Vendar pa kakršenkoli "trg" ne napravi iz kraja, v katerem se nahaja, že kar takoj "mesta". /...../ O "mestu" v ekonomskem smislu smemo govoriti šele takrat, kadar v kraju naseljeno /ortansässige/ prebivalstvo preko trga zadovoljuje bistveni del svojih vsakodnevnih potreb, in sicer v glavnem s produkti, ki jih v kraju naseljeno prebivalstvo in prebivalstvo iz bližnje okolice proizvede za prodajo na trgu. /.../ Mesto /v tako uporabljenem pomenu besede/ je tržna naselitev." 14/

Po Webru je torej osnovni organizacijski princip mesta trg, preko katerega se realizirajo osnovni socialni odnosi med prebivalci. Navaja še naslednje karakteristike mesta: mestno obzidje kot obramba, več mest se povezuje v mestna "združenja" in najmanj parcialna avtonomija v sodstvu in upravi.

Značilno za Webrovo opredelitev mest na zapadu je poudarjanje njihovega menjalno-tržnega značaja - in tu je dejansko uspel priti socialnim koreninam mesta do dna. Istočasno pa ob poudarjanju "sfere menjave" pušča ob strani "sfero produkcije". Obravnavanje sfere menjave kot samostojne in neodvisne od sfere produkcije Webru zabriše razliko med srednjeveškim mestom in industrijskim mestom 19. stoletja. Weber namreč sploh ne analizira procesa industrializacije, še manj pa notranjih zakonitosti in protislovij blagovne produkcije, ki bistveno pogojujejo socialne in urbane značilnosti mestnega razvoja.

Kljub temu Weber ostaja eden od prvih sociologov, ki so uspeli opredeliti socialno organizacijo mesta v njenem ekonomskem temelju.

Podobno kot Weber se tudi Georg SIMMEL loteva analize mesta in mestnega načina življenja v okviru drugih perspektiv:[15] raziskati želi nastanek moderne racionalnosti, ki po njegovem temelji na denarju kot menjalnem sredstvu. Zato se loteva analiza mesta, kajti "mesta so bila vedno sedež denarnega gospostva".[16] Denarno gospodarstvo je zanj identično z delitvijo dela, eksaktnostjo, preračunljivostjo in vladavino razuma. Povezave med denarnim gospodarstvom in ostalimi socialnimi značilnostmi mestnega življenja pa Simmel ne razume v kavzalni odvisnosti, temveč kot "medsebojno učinkovanje".

Simmlova analiza mesta se ne ustavi zgolj ob proučevanju ekonomskih značilnosti mesta, temveč v nadaljevanju poskuša raziskati, kako te značilnosti vplivajo na človekovo "duhovno življenje" in na njegovo individualnost.

Ob tem Simmel še posebej poudarja naraščanje in koncentracijo prebivalstva v mestih, čemur pripisuje posredujočo vlogo.[17] Povečevanje števila ljudi na določenem omejenem mestu vodi k obremenjevanju psihičnega življenja, s tržnimi razmerami pogojeno "precizno računanje s časom še k naslednjim socialnopsihološkim značilnostim obnašanja prebivalcev mest: rezerviranosti blaziranosti."[18]

Heide Berndt takole ocenjuje Simmlovo označitev socialnopsiholoških značilnosti mestnega obnašanja:

"Simmel je omenil tiste karakterne poteze prebivalcev mest, ki vsebujejo nekaj negativnega, ker jih je opisal kot obrambne mehanizme. Vendar pa ni pozabil pokazati tudi na pozitivno stran tega razvoja: na svobodo, predvsem na svobodo od predsodkov, na kozmopolitizem in na poln razvoj individualne osebnosti."[19]

Prav tako kakor za Webra lahko za Simmlovo analizo socialnoekonomskih in socialno-psiholoških značilnosti mestnega življenja rečemo, da je na pojavnem nivoju mestne dejanskosti odlična in da je teoretično bolje in temeljitejše zasnovana kot marsikatera kasnejša "sociološka konceptualizacija". Vendar pa ostaja na pojavnem nivoju - vzroke za spremembe je

iskal v denarnem gospodarstvu, ni pa zastavil vprašanja po izvoru denarnega gospodarstvi, saj ga je obravnaval kot nekaj samoumevnega. Njegove lastne meščanske pozicije so mu preprečile zastavitev takšnega vprašanja, ki bi ga pripeljalo k analizi zakonitosti razvoja blagovno-kapitalske družbe.

Od sociologov, ki so se ob prelomu stoletja ukvarjali z mestom, naj omenim še Ferdinanda TOENNIESA. Njegov interes v proučevanju mesta se v marsičem razlikuje od Webrovega in Simmlovega. Če sta se ta dva sociologa usmerila v analizo mesta kot socialno-ekonomskega pojava, pa Tönnies svojo pozornost usmeri predvsem na proučevanje razmerja med mestom in podeželjem.

Tönnies, ki je v sociološki literaturi postal splošno znan s konceptualizacijo dveh različnih tipov družbene skupnosti /Gemeinschaft - Gesellschaft/, je izredno protisloven in v teoriji manj konsitenten kot prej obravnavana avtorja.

V analizi sodobne /mestne/ družbe je v veliki meri povzel in sprejel Marxovo kritiko meščanske družbe, prav tako pa je delil s socialisti prepričanje, da v komunistični družbi ni več zatiranja.[2o/] Hkrati pa je to komunistično družbo, ki jo izčrpno opisuje, pojmoval kot "na odsotnosti menjave in gospostva temelječo skupnost, v kateri človeški odnosi temeljijo na medsebojnih uslugah, razumevanju in krvno sorodstvenih odnosih". V tem smislu Tönniesova "skupnost" /die Gemeinschaft/ ne predstavlja komunistične družbe, temveč tip na kmetijski produkciji sloneče patriarhalne družine.[21/] S takšno "regresijo" v idealizacijo predkapitalističnih družbenih odnosov se Tönnies iz kritika družbenih razmer blagovno-kapitalske družbe in njenega produkta - velemesta prelevi v kulturnokritičnega konzervativca. Oglejmo si sedaj Tönniesovo opredelitev že omenjenih osnovnih tipov človeškega skupnostnega življenja - Gemeinschaft - Gesellschaft:

"Gemeinschaft predstavlja dolgotrajno in tesno skupnostno življenje, Gesellschaft pa le prehodno in navidezno. Temu sledi,

da je potrebno Geminschaft razumeti kot živ organizem, Gesellschaft pa kot mehanični agregat in artefakt". 22/

Pod obliko skupnostnega življenja "Gemeinschaft" torej Tönnies razume podeželsko skupnost, ki temelji na kmetijstvu in katere osnovo predstavlja patriarhalna družina. Pod pojmom "Gesellschaft" pa razume industrijsko mesto in velemesto, v katerem so odnosi medsebojne kooperacije in sorodstva razkrojeni, kakor je razkrojen tudi način naturalne menjave.

Polarnost miselne sheme Gemeinschaft - Gesellschaft po eni strani izraža tudi tedanjo družbeno stvarnost, s tem da je prekrita s kopreno idealizirane podeželske skupnosti. Izraža namreč ostro ločitev in nasprotje med mestom in podeželjem, ki ga je dokončno uveljavil šele kapitalistični produkcijski proces. V nadalnjem razvoju urbanizacije posega v "podeželski" prostor, ga urbanizira, ta proces pa se v sociološki misli izraža tako, da polarnost Gemeinshaft-Gesellschaft zamenja" teorija kontinuuma", ki upošteva prehodne stopnje med "čisto" mestno in "čisto" podeželsko skupnostjo.

V nadaljevanju se Tönnies posveti kritiki velemesta - in tu popolnoma prevladajo "kulturnokritični" elementi. Skozi kritiko mesta stalno pronica želja po ponovni vzpostavitvi podeželske skupnosti. S tega vidika se mu zde mesta še posebej nevarna zaradi razpada družine /tu je mišljena patriarhalna družina/ in zaradi tega, ker so otroci stalno in brez zaščite izpostavljeni "kvarnim vplivom" velemesta.

Kljub temu, da je Tönnies v veliki meri povzel Marxovo kritiko meščanske družbe in njenih socialnih razmerij, ki so se najjasneje izražala v mestu, pa ni doumel Marxa v analizi zakonitosti in protislovnosti razvoja meščanske družbe. Zato je njegova sociologija padla na miselni nivo predmeščanske družbe in je socialno-politično mnogo bližji Riehlu kot Webru, Simmlu ali celo Marxu.

Tönniesova konceptualizacija je v sociologiji mesta zaradi svoje enostavnosti zelo popularna, čeprav jo je dejanskost že

zdavnaj presegla. Mnogo bolj komplicirani analizi Webra ali Simmla ne uživata takšne popularnosti.

IV.

Konstituiranje posebne sociološke discipline, ki proučuje "ekološko organizacijo" družbenega življenja - "človeška ekologija"

Do zdaj sem obravnaval sociološko proučevanje mesta v povezavi z izgradnjo splošno družbenih teorij. Sociologija je bila ob prelomu stoletja usmerjena predvsem v splošno družbeno raziskovanje, v nadaljnjem razvoju pa so se iz nje izdiferencirale - še posebej ob in po sporu med Natur - in Geisteswissenschaften številne posebne discipline. Med prvimi velja to za "človeško ekologijo" /human ecology/, ki se je usmerila v proučevanje vpliva ekoloških faktorjev na način družbene organizacije.

Ni naključje, da se je človeška ekologija razvila prav v Združenih državah Amerike; tam je bil proces urbanizacije najhitrejši in urbana stvarnost najbolj razvita.

Pojem "ekologija" je prvič uporabil nemški biolog Ernst Häckel v svoji študiji o rastlinstvu, bolj množično pa so ga začeli uporabljati ob prelomu stoletja in ga definirali kot "študij odnosov organizmov ali skupin organizmov do okolja".[23/]

Za začetek lahko označim človeško ekologijo kot prenos metode naravoslovnih znanosti /posebno biologije/ v družbene znanosti; očitno je, da se je človeška ekologija razvila in tudi dobila ime pod vplivom razvoja biologije. Robert Ezra Park, eden od utemeljiteljev, jo takole opredeljuje:

"Znanost, ki si prizadeva opredeliti te faktorje /ekološke, op. P.G./ in opisati tipične konstelacije oseb in institucij, ki jih proizvaja součinkovanje teh sil, imenujemo človeško ekologijo /human ecology/, da bi jo razlikovali od rastlinske in živalske ekologije /plant and animal ecology/." 24/

Citirani stavek daje slutiti, da se človeška ekologija razlikuje od živalske in rastlinske le toliko, kolikor gre v prvem primeru za ljudi, sicer pa so osnovni principi, ki določujejo "konstelacijo življenja" - pa naj gre za rastline, živali ali ljudi - isti.

"V kolikor se človeška ekologija ukvarja z družbenim redom /social order/, ki prej temelji na tekmovanju kot pa na soglasju, je v končnem principu identična z rastlinsko in živalsko ekologijo". 25/

Človeška ekologija tako pomeni urbanim pogojem ustrezno predelano enačico socialnega darvinizma, ki je bil tudi še iz časov Comta in Spencerja trdno usidran v splošni sociologiji. V njej se neokrnjeno pojavljajo trije socialno darvinistični elementi:

- enačenje osnovnih principov družbene organizacije skupnostnega življenja z rastlinskimi in živalskimi "komunami";
- osnovni regulativ medsebojnih odnosov v skupnosti /community/ predstavlja "borba za obstanek" in
- princip "ravnotežja" /balance/ - v naravi; v družbi: družbeno ravnotežje.

Ob takšnih osnovnih teoretskih premisah je potrebno pristaviti, da človeški ekologi v nekem smislu niso izgubili "korespondence s stvarnostjo". V družbi Združenih držav Amerike je tedaj /v dvajsetih in tridesetih letih tega stoletja/ dejansko vladala razredna borba "za obstanek", ki ni bila prekrita s koprenami raznih socialnih politik.
Borbe za obstanek pa človeški ekologi zaradi njihovega ahistoričnega pristopa niso mogli doumeti kot razredne borbe; zapadli so v vulgarizacijo, v "zanikanje protislovja tam, kjer protislovje je". Borbo za obstanek so pojmovali kot "naravno stanje stvari", ne pa kot zgodovinski produkt družbenega razvoja. Zato niso mogli prodreti niti do njenih korenov in protislovij /med delom in kapitalom/. Ker so razredno borbo pojmovali v biološkem smislu, kot "borbo za obstanek",niso bili zmožni spoznati protislovij kapitalistične družbe, njihova

človeška ekologija ostaja vulgarizirana znanost.

S tem pa ne trdim, da človeška ekologija nima v svojih spoznanjih nekaterih "racionalnih elementov", ki jih je potrebno osvoboditi vuglarnega ovoja. Oglejmo si nekatere osnovne pojmovne kategorije človeške ekologije in njeno raziskovalno usmerjenost.

Človeška ekologija je osnovno pozornost posvetila proučevanjem "človeških skupnosti" /"human communities"/ v mestih in tako "urbana skupnost" /"urban community"/ predstavlja njeno osnovno pojmovno kategorijo. Človeška skupnost se od rastlinskih in živalskih razlikuje po tem, da so njeni prebivalci bolj mobilni, bolj kreativni in sposobni prilagajati okolje svojim potrebam. Sicer pa so osnovne značilnosti /prostorsko omejena in organizirana populacija, bolj ali manj navezana na nek prostor, ki si ga jemlje za svojo pravico; individualne enote živijo v medsebojni mutacijski soodvisnosti, ki je simbiotična kot tudi societalna/ človeških, živalskih in rastlinskih skupnosti iste.

Mesta pa R.E.Park ne opredeljuje zgolj kot

"skupek posameznikov, socialnih konvencij, cest, zgradb, električnih luči, tramvajev, telefonov, institucij in administrativnih služb - sodišč, bolnic, policije, šol. /.../ Mestoje prej "state of mind" - stanje duha, telo običajev in tradicij ter organiziranih stališč in sentimentov. /.../ Je vključnno v vitalne procese ljudi, ki ga sestavljajo; je produkt narave, še posebno človeške narave". 26/

Iz tega citata je po eni strani razvidna empiricistična usmeritev človeške ekologije, ki mesto definira z naštevanjem različnih "fizičnih" /urbanih/ karakteristik, kot druga stran empiricizma pa logično nastopa "misticizem" mesta kot "stanja duha" in "moralne ureditve". Ta dualizem se pojavlja prav zato, ker človeški ekologiji ni uspelo opredeliti mesta, tako kot je to storil Weber - v njegovem ekonomskem bistvu. Park sicer navaja, da je mesto tudi "economic unit"[27/] in navaja kot karakteristiko mesta "delitev dela", korenine te delitve

in njene družbene posledice pa pušča ob strani. "Economic unit" kot karakteristika mesta se pri Parku pojavlja kot označitev, da se v mestu "dogajajo" različne dejavnosti, ne pa kot označitev tržnih razmerij. S tega vidika predstavlja človeška ekologija regresijo v primerjavi z Webrovo ali Simmlovo analizo mesta.

Park v svojem "programskem tekstu"[28/] navaja vrsto predlogov za raziskovanje "urbanega življenja", predvsem z vidika, kako različne fizične karakteristike mesta in prebivalstva /koncentracija in distribucija prebivalstva znotraj urbanega področja/ vplivajo na socialne procese. Prav te analize pa ocenjujem, kljub navedenim pomanjkljivostim, za največji prispevek človeške ekologije k analizi socialnih razmer hitro se urbanizirajoče družbe v ZDA med prvo in drugo svetovno vojno. Proučevala je procese socialne segregacije, mladinsko delikvenco v mestih in njeno pogojenost z urbanim okoljem, procese komuniciranja v velikih mestih, zakonitosti prostorske distribucije prebivalstva, spremembe v stališčih in vrednotah itd.

V nadaljevanju naj prikažem nekaj pomembnejših ugotovitev človeške ekologije, predvsem tistih, ki se nanašajo na socialne procese v mestih oz. v urbanih skupnostih /urban community/.

A. Robert Ezra Park opredeli spremembe, ki jih je povzročil proces rasti mest:

1. "Mesta so spravila skupaj ljudi z vseh koncev zemlje - ne zato, ker so bili ti ljudje istih misli ali iste rase, temveč preprosto zato, ker so bili koristni drug drugemu, koristni predvsem zato, ker so bili različni. Velika mesta so bila vedno "melting pots" /mešalni lonci/ ras in kultur."
2. "S tem ko so različne rase, kulture in posamezniki živeli skupaj v medsebojnem tekmovanju, pa so se razbile stare sorodstvene vezi in kulturne skupine. Vsak posameznik je ne glede na raso in pretekle pogoje v tem boju zavzel pozicijo,v kateri je bil najbolj koristen za skupnost /.../ Mesto je vedno razdiralo razrede in kaste v interesu ekonomske uspešnosti." 29/

3. "Razkroj običajev in osvoboditev posameznika od rutiniranosti tradicije sta privedla do stimulacije ambicij k novim in neznanim iznajdbam in dosežkom".
4. "Z difuzijo inovacij preko medijev izmenjave /trg/ je nastala nova svetovna /world-wide/ kultura, ki jo imenujemo civilizacija."30/

V zadnjem citiranem pasusu se izraža Parkov ahistoricizem - razvoj mest opazuje kot evolucijski proces, ne opazi pa kvalitativnih razlik v produkcijskih načinih med predkapitalističnimi in modernimi mesti.

B. Enega od pomembnejših prispevkov človeške ekologije predstavlja Burgessova teorija "koncentričnih krogov" Burgess opazuje razvoj mest in identificira nekatere zakonitosti razvoja urbane strukture.

"Tipični proces ekspanzije mesta lahko najboljše ilustriramo s serijo koncentričnih krogov, s katerimi lahko označimo tako zaporedje /succession/ con urbane rasti /extension/, kakor tudi različne tipe področij /areas/, ki so se izdiferencirala v procesu te rasti".31/

V predstavitvi "idealne konstrukcije" urbane rasti mesta Burgess navaja naslednje zaporedje con:

1. v centru mesta: centralno poslovno središče /Central Business District/, ki predstavlja središče ekonomskega, političnega in kulturnega življenja;
2. "prehodna cona" /zone in transition/, v kateri se nahajajo delovna mesta in tovarne;
3. "cona delavskih stanovanj" - tu stanujejo tisti delavci, ki so uspeli pobegniti iz stanovanj, ki ležijo v "industrijski coni" /cona 2/;
4. "stanovanjska cona ekskluzivnih hiš" /residental zone/ - prebivališča višjih družbenih razredov /high class/. 32/.

Burgessa zanimajo zakonitosti, ki vodijo k takšnemu razvoju mest, zato uvaja, ponovno iz ekologije, pojem "succession" /zaporedje, zaporednost/, s katerim naj bi ta razvoj zajel in ga pojasnil. S pojmom "succession" v rastlinski in živalski ekologiji označujejo in analizirajo razprostranjenost in dife-

renciacijo rastlinskih in živalskih vrst v različnih naravnih okoljih. Burgess je ta pojem v njegovem prvotnem pomenu prenesel v analizo razvoja mest oz. urbane strukture.

Burgessova zasluga je v tem, da je natančno opisal rast mest ter urbano in socialno diferenciacijo, ki se je pojavljala vzporedno z rastjo mest, vendar pa notranjih zakonitosti in protislovij tega razvoja ni uspel odkriti prav zato, ker si je pomagal z ekološkim konceptom "succession".

Potrebno je še pripomniti, da princip "koncentričnih krogov" ni edini princip rasti mest /to še posebej velja za Evropo/, je pa najbolj značilen in idealnotipski primer razvoja urbane strukture na osnovi procesa uvrednotenja in koncentracije kapitala.

C. Pomemben prispevek k analizi mest in mestnega načina življenja predstavljajo tudi teoretični spisi in empirične raziskave Louisa WIRTHA. Zanj je značilno, da je po teoretični plati presegel ostale tri najpomembnejše človeške ekologe - Parkaa Burgessa in McKenzieja - in ni pristajal na direktno uvajanje pojmov in živalske in rastlinske ekologije. Njegov najpomembnejši tekst, in o tem bo tu tekla beseda, je "Urbanizem kot način življenja" /Urbanism as a Way of Life/, /33/ v katerem poskuša opredeliti osnovne značilnosti "urbanega načina življenja". Ta zastavitev problema ni samo navidez podobna že obravnavanim Simmlovim prizadevanjem, temveč se tudi dejansko navezuje nanj. Tudi Wirth meni, da mora človek oblikovati obrambne mehanizme, ki naj bi ga varovali pred čedalje hitrejšim tempom mestnega življenja.

Vendar pa med Simmlom in Wirthom obstaja pomembna razlika - zadnji namreč uporablja tipično kvantitativne kazalce, ki določujejo tip urbanega življenja. Wirth v omenjenem spisu najprej postavlja zahtevo po sociološki definiciji mesta, ki naj bi mu v nadaljevanju omogočila raziskavo ob-

lik "urbanega življenja". Kot eno od osnovnih značilnosti mesta omenja delitev dela, vendar pa jo podobno kot drugi človeški ekologi opazuje odtrgano od razvoja oblik družbene reprodukcije. Wirth postavi "minimalno sociološko definicijo mesta":

"Za sociološke namene lahko mesto definiramo kot relativno obsežno /large/, gosto /dense/ in trajno /permanent/ naselitev socialno različnih posameznikov". 34/

Iz te definicije Wirth izloči tri kvantitativne elemente, ki po njegovem najbolj vplivajo na "urbani način življenja":

- število prebivalstva v mestih /size of the population agregate/,
- gostota prebivalstva /density/ in
- heterogenost prebivalstva /heterogenity/.35/

Večje število prebivalstva po njegovem mnenju vključuje večje število individualnih variacij, poleg tega pa večje število posameznikov "participira" v interakcijskih procesih, s tem pa je vsaj potencialno večja diferenciacija med njimi.

Večja gostota prebivalstva prav tako kakor koncentracija /naraščanje števila prebivalcev na nekem omejenem prostoru/ vpliva na proces diferenciacije med posamezniki, po drugi strani pa - in tu se Wirth navezuje na Simmla - posameznik ne more več z vsemi vzdrževati odnosov in tako se oblikujejo segmentirane vloge in selektivno obnašanje. Posameznik se do drugih ne obnaša več kot "celotna osebnost", temveč vedno samo v neki vlogi: poslušalca, nakupovalca, družinskega očeta, ukazovalca itd. V razmerah velike gostote se zaostri "boj za prostor", zato se posamezniki, ki so ostali z razrešitvijo tradicionalnih skupnostnih vezi osamljeni, pričnо združevati v interesne organizacije.

Heterogenost prebivalstva na omejenem prostoru pa lomi okostenele kastne razlike in "komplicira" socialno strukturo. Wirth natančno opazi in opiše procese socialne diferenciacije v ve-

likih mestih, vendar pa ta proces opazuje odtrgano od produkcijskega načina in tolmači ta pojav kot demokratizacijo, ne pa kot produkt družbenega razvoja v visoko razvitem kapitalizmu.

Po Wirthu torej vse tri omenjene fizične dimenzije mesta oblikujejo "urbani način življenja", ki ga tvori selektivno obnašanje glede na vloge, ki jih posameznik opravlja. Takšne odnose imenuje Wirth "sekundarne" za razliko od "primarnih", ki dominirajo v podeželskih skupnostih.

Prav tako kakor Simmel tudi Wirth v razkroju tradicionalnih odnosov ne vidi samo negativnih posledic. Ravno nasprotno: smisel za toleranco in ukinitev strogih mej med razredi in kastami sta prednosti mestnega življenja, ki prekašata slabosti.

Klasična človeška ekologija je v kasnejšem razvoju sociologije, predvsem pa po drugi svetovni vojni, doživela ostro kritiko, tako na teoretičnem področju kot tudi v empiričnih raziskavah. "Teoretična kritika" je bila usmerjena predvsem proti mehaničnemu prenašanju bioloških konceptov v družbeno analizo. Namesto "naravnih zakonov", ki obvladujejo mesto, so kritiki posebej poudarjali vlogo družbeni zakonitosti, ki obvladujejo socialne procese v mestih, prav tako pa možnosti človekovega vplivanja in spreminjanja urbanizirane dejanskosti /planiranje/. Ta obrat je v literaturi znan kot obrat od človeške k socialni ekologiji /social ecology/.

Kljub temu pa je vpliv klasikov človeške ekologije, Parka, Burgessa, Wirtha in McKenzieja ostal zelo velik in v odločilni meri vplival na raziskovanja na tem področju.

V.

Raziskovanja strukture moči v lokalnih skupnostih
/Community Power Studies/

Pod vplivom človeške ekologije, v še večji meri pa kot kritični odgovor nanjo, so se sociologi predvsem po drugi svetovni vojni pričeli ukvarjati z raziskovanjem socialnih procesov v lokalnih skupnostih. Relativno največ pozornosti so raziskovalci posvetili proučevanju distribucije moči in vpliva v lokalnih skupnostih. Usmeritev k proučevanju strukture porazdelitve moči v različnih oblikah družbene skupnosti temelji na predpostavki, da družbenega razvoja ne determinirajo naravni in večni zakoni /kot so si to predstavljali človeški ekologi/, temveč interesi različnih družbenih skupin. Tista družbena skupina, ki razpolaga z največjo močjo, ima hkrati tudi največjo "materialno" možnost uveljavljanja svojih interesov. Problem odločanja je postal še posebej aktualen z uvajanjem planiranja in različnimi planskimi odločitvami.[36/]

Ta raziskovanja je treba razumeti tudi kot liberalistično kritiko oligarhizacije in monopolizacije moči v rokah maloštevilnih lokalnih in regionalnih klik, ki s tem onemogočajo "malim ljudem" sodelovanje pri odločanju in blokirajo model "enakih možnosti" za vsakogar.

Eno od prvih tovrstnih študij /že pred drugo svetovno vojno/ predstavlja raziskovanje zakoncev Lynd.[37/] V tej študiji sta bila v zvezi s politično močjo in vplivom prvikrat omenjena razredna "working class" in "business class". Čeprav je bil analitični aparat pomanjkljiv, pa je bil z obravnavo razredno pogojene strukture vpliva prvikrat definiran problem moči kot predmet raziskovanja.[38/]

Prva pomembnejša študija po drugi svetovni vojni, ki se je izčrpneje ukvarjala s problemi strukture vpliva, je bila Hunterjeva raziskava strukture moči v ameriškem mestu Atlanta /Georgia/.[39/] Hunter je v raziskavi uporabil tako imenovani "reputional

approach." Osnova te metode je v tem, da raziskovalec povpraša nekaj osebnosti ali pa vzorčno izbrano populacijo, naj mu naštejejo najpomembnejše osebnosti z različnih področij družbenega življenja. V nadaljnjem postopku raziskave se spisek osebnosti krči, ob koncu pa so najugledjnejši podvrženi še sociometrični analizi, iz katere sledi opredelitev "najmočnejših" osebnosti, ki seveda ne "fungirajo" samo kot posamezniki, temveč predvsem kot predstavniki družbenih institucij/.

Hunter je ugotovil obstoj oligarhične strukture moči v mestih, najvplivnejše skupine in osebnosti pa so direktno povezane z gospodarstvom. Odločitve se sprejemajo na neformalnih sestankih, v raznih klubih, uradnim organom pa je prepuščena samo formalna potrditev. Neodvisno od tega, da je sama metoda takšnega ugotavljanja vprašljiva, pa je Hunterju uspelo analizirati ne formalni postopek, temveč dejanski proces odločanja.

Hunterjeva analiza ni bila povšeči ideologom "liberalizma", zato so ga ostro kritizirali, značilno pa je, da se niso spravili na "rezultate", temveč na metodo, po kateri je do teh rezultatov prišel.[40] Ta študija je imela precejšen vpliv na ameriško "kritično" sociologijo in je vzpodbudila tudi znano Millsovo študijo "The Power Elite" /Elita moči/.

"Pluralisti"[41], ki so v imenu "metodoloških" ugovorov kritizirali Hunterja, so razvili novo metodo - Decision Making Approach /raziskovanje procesa odločanja/. Ta metoda poskuša raziskati celoten proces odločanja ob kaki pomembnejši /javni/ zadevi od njene geneze pa do uveljavitve končne odločitve. Niso se usmerili v ocenjevanje, kdo /ali katera grupa/ razpolaga z največjo močjo, temveč so se oprijeli analize "faktov" /materiali z raznih sej, poročila odborov, časopisne reportaže/, uporabljali pa so tudi sociometrične teste in "opazovanje s sodelovanjem".

Še posebej so se usmerjali v analizo procesa odločanja ob pomembnejših konfliktnih zadevah, n.pr.: obnova mest, izgradnja

komunalnih naprav, šol, bolnic, prometni problemi itd. Poskušali so analizirati tudi "zakulisna dogajanja", če so le imeli dostop do podatkov.

V vrsti takih študij je posebej znana raziskava Roberta A. Dahla "Who governs? Democracy and Power in an American City".[42/] Dahlu je uspelo ugotoviti diferencirano razdelitev potencialnih in aktualnih nosilcev moči, vendar pa je moral priznati tudi procese koncentracije moči.

Raziskovanja strukture moči v lokalnih skupnostih pomenijo z vidika "sociološkega pojasnjevanja" brez dvoma velik napredek v primerjavi s človeško ekologijo. Istočasno pa predvsem pluralisti svoja spoznanja zavestno zamegljujejo s teorijami o "pluralistični igri" med seboj po moči izenačenih družbenih skupin.

S tega vidika je bila človeška ekologija bolj neposreden izraz dejanskih družbenih razmer urbanizirujočih se Združenih držav Amerike, ker dejanskosti ni "olepševala".

Analizo nadaljnjega razvoja raziskovanj lokalnih skupnosti in mesta po drugi svetovni vojni prenašam v Evropo, natančneje v Zvezno republiko Nemčijo.

Najprej pa je trebana kratko označiti splošne značilnosti razvoja sociologije v ZRN neposredno po zlomu nacionalsocialističnega gospostva. Osnovna značilnost zahodnonemške sociologije neposredno po vojni je, da ni nadaljevala lastne tradicije razvoja splošnodružbenih konceptualizacij, kot so jih razvili Weber, Simmel, Sombart in drugi.[43/] Za razliko od tradicije so se povojni zahodnonemški sociologi usmerili v proučevanje različnih "osnovnih oblik družbenega življenja", kot so n.pr. lokalna skupnost, družina in delovna organizacija, vendar pa brez navezave globalno družbene in zgodovinsko razvojne analize, kar je bila značilnost nemške sociologije pred nastopom nacizma.

Druga značilnost zahodnonemške sociologije neposredno po drugi svetovni vojni pa je bila njena navezanost na ameriško sociologijo.

To navezanost je bilo še posebej močno opaziti v "sociologiji lokalnih skupnosti" /Soziologie der Gemeinde/[44], katere glavni predstavnik je René König. König opredeljuje lokalno skupnost kot

"socialni prafenomen, kot lokalno enoto skupine ljudi, ki jo združuje skupno socialno, gospodarsko in kulturno življenje in ki skupno priznava določene vrednote in povezave". 45/

König nadalje poudarja še dva bistvena elementa lokalne skupnosti: predstavlja "globalno družbo na lokalni ravni" in njena prostorska razsežnost na zgoraj opredeljene karakteristike nima bistvenejšega vpliva. S tema dvema dodatnima elementoma poskuša König napraviti koncept "lokalne skupnosti" primeren tudi za raziskovanje mestnih in urbaniziranih področij. Poudarja značaj neformalnih družbenih odnosov v lokalnih skupnostih, strukturno razvojne spremembe pa pušča ob strani /proces urbanizacije/.

Proučuje odnose sosedstva, medsebojnega sodelovanja, pomen lokalne skupnosti za socializacijo posameznika, ugotavlja, da večina ljudi vse svoje življenje preživi v lokalni skupnosti, kjer so se rodili in iz tega opozarja na "življensko tvorbo" lokalne skupnosti.

Königovo teoretično in raziskovalno usmeritev je dejanskost hitrega procesa urbanizacije in obnove porušenih mest v ZRN prehitela, še preden se je vzpostavila v svoji "dokončni" obliki /ob izidu citirane knjige leta 1958/.

Sociologija se je od lokalne skupnosti usmerila v proučevanje družbenih procesov v urbaniziranih področjih. Cilj takšnega raziskovanja naj bi bil po Elisabeth Pfeil "osmišljanje človeka v nekem novem, še ne obvladanem okolju".[46]

Elisabeth Pfeil se je usmerila v proučevanje sprememb v strukturi in funkcijah družine, ki jih je povzročil proces urbanizacije. Ugotavlja zmanjšanje družine, izgubo nekaterih funkcij /produkcija, del vzgoje/ in "prehod od družinskega k individualnemu življenju". Korte ugotavlja, da pri njej močno prevladuje "kulturno-kritični moment" in se tako sto let po Richlu pojavlja podobna situacija: prvi sistematičnejši pristopi k mestu so kulturno-pesimistično obarvani. Pfeilova je zagovarjala stališče /kasneje ga je opustila/, da bi lahko nadaljnji propad družine in osamitev omejili s planiranjem sosesk /neigbourhood-units/, v katerih bi lahko v velemestnem področju ustvarili pregledno /čitljivo/ okolje za odvijanje socialnih odnosov.[47/]

Ob koncu petdesetih let so se močno pomnožile empirične študije, po drugi strani je naraščalo zanimanje za teoretične "globalne" študije ter navezovanje na predvojno nemško sociološko tradicijo.

Obe usmeritvi sta v marsičem zavrgli ali pa korigirali ugotovitve klasične sociologije lokalnih skupnosti.

Helmut Klages je z raziskovanjem sosedstva[48/] razvrednotil precenjevani pomen sosedstva pri Königu in Pfeilovi. V središču njegovega raziskovanja stojijo vprašanja tako po možnostih planiranega sosedstva v "soseskah" kot tudi po neplaniranem sosestvu, ki slučajno nastaja v vsakodnevnem skupnostnem življenju.[49/] Na osnovi raziskovanj Klages diferencira različne stopnje sosedskih odnosov: 1. ceremonialno obnašanje /pozdravljanje, udeležba sosedov ob primerih smrti v neki družini ali pri ostalih posebnih družinskih dogodkih/, 2. solidarnostna medsebojna pomoč /medsebojno izposojanje predmetov in dobrin, otroško varstvo, podpora in pomoč pri boleznih/ 3. prijateljski odnosi /raznovrstni stiki, tesno prijateljstvo/. Klages poudarja, da se sosedski odnosi v mestih odvijajo zaradi "praktičnih potreb", ki pa nimajo "eksistencialnega pomena". Iz tega izhaja, da je bila precenjevana njihova integracijska

vloga, kot si je to predstavljala "klasična" sociologija lokalnih skupnosti. Klages kritizira tudi princip soseske kot "nerealnih planskih predstav", s katerimi bi vzpostavili sosedske odnose. Predvsem urbanisti so dolgo časa gojili iluzijo, da za vzpostavitev trajnejših socialnih odnosov v nekem novem naselju zadostuje ustrezno arhitektonsko oblikovanje,ki omogoča vzpostavitev kontaktov med stanovalci.

S kritiko urbanističnih predstav se je Klages kot eden od prvih sociologov dotaknil vprašanja urbanističnega načrtovanja in družbene vsebine njegovih različnih konceptov.

S tem ko se sociologija mesta bodisi s kritiko bodisi s poiskusi "konstruktivnega" sodelovanja vključuje v proces urbanističnega načrtovanja, stopa v novo fazo svojega razvoja. Ta obrat v planiranje ima svoje družbene korenine. Sociologija mesta /oz. prostorskorelevantna sociologija/ je postala za planerja prvič zanimiva tedaj, ko so ti skusili, da se urbanistični načrti ne realizirajo oz. da imajo pogosto celo popolnoma nasprotne učinke. To je za planerje, ki so svojo dejavnost razumevali kot "umetniško" ali "tehnično" disciplino, pomenilo, da je treba k sodelovanju pritegniti tudi stroko, ki se razume na "medčloveške odnose".

Zahteva po sodelovanju sociologije pri planiranju pa je znotraj n nje same sprožila nove spore o možnostih in načinih sodelovanja. Oblikovali sta se dve smeri: ena, ki trdi, da je sociologija možna le kot kritika obstoječega planiranja in druga, ki meni, da je sodelovanje sociologije brez pridržka koristno in tudi uspešno.

Naslednja značilnost zahodnonemške sociologije mesta je njen ponovni "teoretični dvig" in navezava na nemško sociološko tradicijo.

Hans Paul Bahrdt je tisti sociolog, ki je po eni strani teoretično najdlje razvil sociologijo mesta, hkrati pa odprl pot k sociologiji urbanizma in k diskusiji med sociologi in urbanisti.

VI.

Sociologija mesta Hansa Paula Bahrdta

Na tem mestu mi ne bo uspelo izčrpneje analizirati Bahrdtovega pristopa k mestu, temveč naj navedem samo njegove osnovne karakteristike in njegovo pojmovanje vloge sociologije pri urbanističnem načrtovanju.

Bahrdt v svoji znani knjigi Die moderne Großstadt[50] poskuša sociološko definirati mesto, in sicer tako, da fizične karekteristike mesta /t.j. število prebivalcev, gostota, "urbana podoba"/ ne bodo bistveno vplivale na takšno definicijo. Pri tem izhaja iz Webrove definicije mesta kot oblike tržne naselitve. Iz osnovne značilnosti mesta - trga - Bahrdt potegne vrsto konsekvenc, ki so značilne za socialno bistvo mesta.

"Trg je socialni fenomen posebne vrste. Je trajna institucionalizirana oblika redu /Ordnungsform/, v kateri se po določenih pravilih odvijajo določeni socialni kontakti". 51/

In dalje:

"Trg je torej oblika razdelitve /die Verteilung/ z menjavo /der Tausch/, pri čemer so izmenjavajoči /die Tauschenden/ do določene stopnje gospodarji svojih odločitev, torej gospodarski subjekti, pa četudi je prostor /Spielraum/ za njihovo samovoljo lahko zelo majhen." 52/

Bahrdt poudarja, da k "pravemu tržnemu razmerju" spada "fikcija ekvivalenta", to pa pomeni, da morajo biti ljudje, ki na trgu nastopajo, "svobodni" in "enakopravni" v procesu menjave. Ne more biti druge prisile nad njimi kot preko tržnega mehanizma delujoča prisila "realnega vrednotenja blaga".

Iz fikcije ekvivalenta na trgu - torej iz parcialne svobode - povzema Bahrdt naslednjo konsekvenco: parcialno poljubnost navezave kontaktov vseh tistih, ki kot kupci ali prodajalci nastopajo na trgu.

"Tržni izklicevalec se obrača na vse, ki ga lahko poslušajo. Kupec gre od štanta do štanta. Možna je neposredna navezava kontaktov med ljudmi, ki drug drugega ne poznajo, t.j. nobeden od njih ne ve, kam natančno naj drugega uvrsti". 53/

Iz dejstva, da ljudje preko trga stopajo v odnose z drugimi ljudmi, ki jih ne poznajo /za razliko od tradicionalnih skupnosti/, Bahrdt izvaja pomen trga kot sfere javnosti proti sferi privatnosti /družina, v srednjeveškem mestu tudi produkcijske enote - cehi/.

V nadaljevanju Bahrdt, izhajajoč iz "navzočnosti" javne in privatne sfere poda sociološko "kvalitativno" definicijo mesta, ki se ne ozira na kvantitativne značilnosti mesta:

"Mesto je naselitev v katerem celokupno življenje, torej tudi vsakodnevno, izkazuje tendenco polarizacije bodisi v socialno agregatno stanje javnosti, bodisi v stanje privatnosti. Izoblikuje se javna in privatna sfera, ki sta v stanju tesnega medsebojnega razmerja, ne da bi se ta polarnost izgubila. /.../ Čim močneje je izražena polarnost in medsebojno razmerje med javno in privatno sfero, tem bolj "mestno" je sociološko gledano, življenje nekega naselja." 54/

Nadaljnja sociološka značilnost na polarizaciji med javno in privatno sfero temelječega mestnega načina življenja je "nepopolna integracija" /unvollständige Integration/. Ljudje, ki preko trga stopajo v kontakte z drugimi, niso "za vse večne čase zavezani z njimi". Te kontakte ljudje svobodno izbirajo in niso vnaprej dani, prav tako pa tudi ne trajni, kot je to značilno za tradicionalno skupnost.

"Trg ni zaprt socialni sistem, v katerem so vsi posamezniki "popolno" integrirani /.../ odprtosti socialne intencionalnosti posameznika je prepuščeno, s kom, na kakšen način in za kako dolgo bo navezal kontakte. 55/

Iz spoznanja, da ljudje stopajo v kontakte z neznanimi in da ne vedo, kako bodo sogovorniki reagirali, se oblikuje tudi tipično mestno obnašanje, ki ga Bahrdt označuje kot "skrbno negovano distanco" /do drugega, op.P.G./, ki ima za posledico, da je razviden le majhen, abstrakten in slučajen del osebnosti.

Bahrdt je v veliki meri uspel razviti Webrovo "teorijo" mesta, predvsem z uvajanjem "principa polarnosti", vendar pa ga z njegovim predhodnikom druži ista slabost - zahemarjanje zgodovinsko določenega načina produkcije, iz katerega so se šele v

svoji "popolnosti" razvila tržna razmerja. In prav pri analizi sfere produkcije v mestu mora Bahrdt ostajati nedosleden:

"Z industrializacijo nastajajo na področju mesta velike institucionalizirane tvorbe, katerih notranja ureditev, sociološko gledano, ne spada niti v agregatno stanje javnosti niti v stanje privatnosti." 56/

Tu je Bahrdt poleg nedoslednosti še protisloven: šele na osnovi industrijske produkcije in razvitih blagovno-tržnih razmerij je mogoča polarizacija na javno in zasebno sfero. Dejanskih "vzvodov" te polarizacije torej Bahrdt ne upošteva. Delno to sam priznava, ko ob primerjanju "svojega" pojma "javnosti" s Habermasovim pravi:

"V določenem smislu je tvorjenje pojmov /javnost-privatnost pri Bahrdtu, op.P.G./ tako "nezgodovinsko" kot tudi "nefilozofsko". 57/

V nadaljevanju svoje knjige Bahrdt dokaj izčrpno analizira spremembe v socialni strukturi in socialnih odnosih v mestih, vendar pa je stalno prisotna gornja nedoslednost, ki zmanjšuje ostrino analize.

Glede na dejstvo, da je bil Bahrdt eden od prvih sociologov, ki so sprožili vprašanje o možnosti sodelovanja sociologije pri urbanističnem načrtovanju, naj nakažem, kako je sam pojmoval te možnosti sodelovanja.

Bahrdt najprej opozarja na nesporazum med urbanisti /arhitekti/ in sociologi. Pravi, da temelj tega nesporazuma leži v dejstvu, da

"arhitek pričakuje od sociologije nekaj, česar mu ta ne more dati. Sociolog lahko raziskuje tisto, kar je in delno tudi tisto, kar je bilo. Zeloprevidno in z mnogimi omejitvami pa lahko postavlja kratkoročne prognoze. Ni pa njegova naloga izrekati, kaj naj bi bilo, ali snovati utopično sliko bodočnosti."

Bahrdt ostaja tu dosledno na poziciji znanosti in svari pred slikanjem najstev, ki nimajo nobene zveze z realnimi razvojnimi procesi. Na sedanji razvojni stopnji sociologije in v obsto-

ječih družbenih razmerah je to stališče dosti bolj realno kot pa "ideološko" slikanje bodočega sveta.

Bahrdt torej meni, da sociologija lahko "pomaga" urbanističnemu /in sploh prostorskemu/ načrtovanju z analizo družbene dejanskosti in njenih razvojnih tendenc, ne pa s slikanjem "idealnih modelov prihodnosti".

Vendar pa ima tudi tako pojmovanje odnosa med sociologijo in urbanizmom neko "težavo", ki se je Bahrdt ne zaveda in se v tem nezavedanju približuje poziciji "vrednostno nevtralne znanosti". Bahrdt ne opazi /ne more opaziti!/, da je sama analiza dejanskosti lahko ideološka, to je, da je v apologetskem odnosu do obstoječega, ki ga ima za predmet analize. In takšne so Bahrdtove analize, v njih namreč podaja vrsto predlogov, kako bi izboljšali stanovanje, stanovanjsko okolje, socialno anomijo velikih mest, ne da bi postavljal pod vprašaj tiste družbene korene, ki takšne razmere omogočajo. Dogaja se mu torej tisto, proti čemu sam svari: obstoječi družbi s svojimi nujnimi "pomankljivostmi" slika nasproti to isto družbo, samo brez njenih "pomankljivosti" - torej njeno idealno sliko.

Z Bahrdtom je sociologija mesta v okvirih meščanske znanosti dosegla teoretsko najvišji nivo in s tem tudi zaključila svoj teoretični razvoj kot posebna sociološka disciplina. Nadaljnji razvoj te sociologije je možen le ob ukinitvi disciplinarnih okvirov "znanosti po predmetu" in v analizi "totalnosti" urbanega fenomena. V tem razvoju sta se izdiferencirali dve poglavitni usmeritvi, ena, ki ostaja znotraj okvirov meščanske znanosti in ki išče sodelovanja z urbanisti in planerji s sklicevanjem na nujnost "interdisciplinarnega pristopa", ter druga, ki je prestopila meje meščanske /ter s tem tudi predmetne/ znanosti ter tematizirala zgodovinsko-materialistično analizo urbanega razvoja.

OPOMBE K TEKSTU

1/- ENGELS, Friedrich, Položaj delavskega razreda v Angliji, še posebej poglavje "Velika mesta", MEID I.str.535-89o, CZ, Ljubljana, 1969.

MARX, Karl, Kapital, Kritika politične ekonomije, prvi zvezek, CZ, 1961, še posebej 23, poglavje "Splošni zakon kapitalistične akumulacije" in 24. poglavje "Tako imenovana prvotna akumulacija".

2/- RIEHL W.H.,Die Naturgeschichte des Volkes. I.Band: Land und Leute. Stuttgart u.Tübingen 1854. s.61; Citirano po H.P.BAHRDT, Die moderne Großstadt,Soziologische Ueberlegungen zum Städtebau, Christian Wegner Verlag GmbH, Hamburg, 1969, str.37.

3/- RIEHL, W.H., cit. po Bahrdtu str.37

4/- RIEHL, W.H., cit. po Bahrdtu str.37

5/- RIEHL, W.H., cit. po Bahrdtu str.37

6/- RIEHL, W.H., isto delo, citirano po H.BERNDT, Das Gesellschaftsbild bei Stadplanern, Krämer Verlag, Stuttgart/Bern, 2. izdaja, 1968 str.26.

7/ RIEHL, W.H. cit. po Berndt str.27

8/ BERNDT Heide, Das Gesellschaftsbild bei Stadtplanern, Krämer Verlag, Stuttgart/Bern, 2. izdaja, 1968, str.26.

9/ Prim: KORTE Hermann, Soziologie der Stadt - Entwicklungen und Perspektiven - Eine Einführung, v H.Korte /Hrsg/ Soziologie der Stadt, Juventa Verlag, München 1972, str.1o.

1o/ H.KORTE, cit. delo. str. 1o

11/ H.KORTE, cit. delo str. 1o

12/ WEBER, Max, Wirtschaft und Gesellschaft, Zweiter Halbband, J.C.B.Mohr /Paul Siebek/ Tübingen, 1956, 4.izdaja str.735

13/ WEBER, cit.delo str. 735

14/ WEBER, cit. delo str. 736

15/ Prim: KORTE, cit delo str. 11

16/ SIMMEL Georg, Die Grosstädte und das Geistesleben, Dreseden 19o3, str. 189, cit po KORTE cit delo str. 11

17/ Prim: BERNDT Heide, Ist der Funktionalismus eine funktionale Architektur. Soziologische Betrachtung einer architektonischer Kategorie, v Architektur als Ideologie, suhrkamp, 4.izdaja, Frankfurt am Main 1968, str.19,2o.

18/ SIMMEL Georg,cit delo str.185-2o6; cit.po BERNDT, Ist der Funktionalismus... str.2o

19/ BERNDT Heide, Ist der Funktionalismus ... str.2o

2o/ Prim: BERNDT, Heide, Das Gesellschaftsbild bei Stadtplanern str.3o.

21/ BERNDT, Heide, prav tam str. 3o

22/ TOENNIES, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und Socialismus als empirischen Culturformen, Leipzig 1887 s.5, cit po BERNDT, Das Gesellschaftsbild.... str.3o

23/ Prim: HAWLEY, Amos H., Human Ecology. A Theory of Community Structure, The Ronald Press Company, New York, 195o, str.3.

24/ PARK, Robert Ezra, The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment, v knjigi R.E.PARK, Human Communities, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952, str.14.

25/ PARK. R.E.Human Ecology... v cit knjigi str. 158

26/ PARK, R.E,The City, v citirani knjigi str.13

27/ PARK, R.E.,The City, v citirani knjigi str.14

28/ glej opombo 24/

29/ V tem citatu je nazorno razvidna koncepcija socialnega darvinizma: boj za obstanek, v katerem si vsak posameznik poišče tisto pozicijo v kateri bo lahko z vidika svojih nagnenj in sposobnosti najbolj učinkovit - podobno kot se živali odevajo v različne barve in se prilagajajo okolju v borbi proti sovražniku. Park nedvomno opaža da je moderno mesto razbilo tradicionalne navade in običaje.

3o/ PARK, R.E., The City and Civilisation v cit.knjigi str. 141

31/ BURGESS, Ernst, W., The Growth of the City: An introduction to a Research Projekt, v knjigi PARK BURGESS, The City, The University of Chicago Press, Chicago 1967, str. 5o.

32/ BURGESS,E.W., citirano delo str.5o

33/ WIRTH, Louis, Urbanism as a Way of Life, v knjigi, On Cities and Social Life, The University of Chicago Press, Chicago 1964, str. 6o-83.

34/ WIRTH, Louis, cit. delo str.66

35/ WIRTH, Lous, cit.delo, str. 69-75

36/ Prim: Eckhart BAUER, Integration als Wunsch und Wert in der Soziologie der Stadt; Versuch einer Ideologiekritik, v knjigi Soziologie der Stadt, Hrsg.v. Hermann Korte, Juventa Verlag, München 1972, str. 6o.

37/ LYND Robert S. in LYND Helen M, Middeltown. A Study in American Culture, New York, 1929.

38/ Prim: E.BAUER, cit.delo str. 62

39/ HUNTER, Floyd, Community Power Structure, A Study of Decision Makers, Chapel Hill, 1953

4o/ Prim; BAUER, E., cit. delo str. 63

41/ Poenostavljeno rečeno: pluralisti "zagovarjajo" teorijo proste igre med seboj po moči izenačenih interesnih skupin - ideološki odsev liberalizma - in jim zato Hunterjevi izsledki glede ologarhične strukture moči niso bili povšeči.

42/ 3. izdaja, New Haven and London 1963

43/ "Z etabliranjem nacionalsocialističnega gospostva se je dosedaj opisana faza sociološkega ukvarjanja z mestom /tu so mišljeni predvsem Weber, Simmel, Tönnies in Sombart/ končala, prav tako kakor vsako drugo kritično, znanstveno ukvarjanje". H.Korte cit. delo str.13.

44/ Nemci so pojem "lokal Community" prevedli z "die Gemeinde", dobeseden prevod te nemške besede ima pri nas drugačen pomen, zato raje uporabljam slovenski prevod zgoraj navedenega ameriškega pojma torej "lokalna skupnost".

45/ KOENIG, René, Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde, Hamburg, 1958, str.178.

46/ PFEIL, Elisabeth, Soziologie der Gro3tadt v: Soziologie, Lehrbuch und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde, Hrsg.v.A.Gehlen und H.Schelsky, Düsseldorf und Köln,1955 str. 289, cit po KORTE, str.17.

47/ KORTE, H. cit delo str. 19.

48/ KLAGES, Helmut, Der Nachbarschaftsgedanke und die nachbarliche Wirklichkeit in der Gro3tadt, Köln und Opladen 1958.

49/ Prim: KORTE? cit delo str. 49.

5ö/ 2. izdaja, Christian Wegner Verlag, GmbH, Hamburg, 1969.

51/ BAHRDT, H.P., cit. delo str. 59.

52/ BAHRDT, H.P., cit. delo str. 59, 6o.

53. BAHRDT, H.P., cit.delo str. 59,6o.

54/ BAHRDT, H.P., cit.delo str. 6o.

55/ BAHRDT, H.P., cit.delo str. 63.

56/ BAHRDT, H.P., cit.delo str. 97

UDK: 301:711

Rudi JAKHEL

U R B A N O S T - ALIENACIJA VERSO INTEGRACIJA

Prispevek h kritiki urbanistične ideologije.[1/]

U V O D

Sestavek izhaja iz teze, da je celotna urbanistična teorija - teorija je tu mišljena ne kot sistematizirana spoznanja, temveč le kot idejni odsev prakse - v kapitalizmu ideologija v smislu "napačne zavesti". Kritika se omejuje na tisti del urbanistične teorije, kjer je artikuliran in interpretiran njen osrednji pojem "urbanost", na teorijo velemestnega centra, to je na teorijo cityja; ta teorija je pravzaprav teorija "urbanosti".

Pojem "urbanost" ni nikjer jasno definiran, čeprav se v urbanističnih tekstih stalno pojavlja, in sicer vedno v zvezi z zahtevkom po "humanosti". Cilj tega sestavka je predočiti enačenje pojmov "urbanost" in "humanost" kot iluzijo in razkriti njeno realno družbeno funkcijo.

Z obstoječo teorijo cityja si ne moremo dosti pomagati, saj fenomen "city" le deskriptivno zajema in prakticistično vrednoti; v njej ne zasledimo niti enotne definicije cityja samega.[2/] Da opredelimo prostor, za katerega v sestavku gre, postavljamo lastno definicijo, ki naj nam zastavi pravilno smer nadaljne raziskave:

Kot "city" označujemo tisto centralno področje velemesta oz. mestne regije, kjer se odvija nepretrgan proces prestrukturiranja - obenem z razvojem mestne regije se iz historičnega mesta razvija novo središče, ustrezno stopnji razvoja kapitalističnega načina proizvajanja.

To središče, city, je po interpretacijah urbanističnih teoretikov "kraj izvora urbane eksistence"[3/], kar naj bi pomenilo,

da sprožajo doživetja prostorskih danosti cityja procese identifikacije pri vseh prebivalcih regije, kar ima za direktno posledico afirmativno socialno obnašanje vsakega posameznika. Opisana socialno-integracijska funkcija cityja se poudarja šele, odkar opažajo v povezavi s t.i. "krizo mest" tudi t.i. "odmiranje" oz. "opustelost" cityja, kar označujejo teoretiki kot "izginjanje urbanosti". "Reševanje mest" priznavajo na Zahodu kot eno najvažnejših družbenih nalog; ugotavljajo namreč, da je celotna zapadna kultura tesno povezana z "duhom urbanosti". Ponovna vzpostavitev "urbanosti" naj bi bila priložnost za "humanizacijo okolja in človekove eksistence"[4/], hkrati pa tudi "predpogoj za nadaljnji obstoj družbe"[4a/]. Povezovanje teh dveh, v kapitalističnih pogojih diametralno nasprotujočih si ciljev v pojmovnem vodilu "urbanost" je vzrok, da označujemo ta pojem za ideološki.

Preverjanje teoretičnih-konstrukcij v zvezi s problematiko cityja, kjer se pač osredotoči zahteva po "urbanem" okolju, pokaže, da razumejo meščanski teoretiki vzpostavitev "urbanosti" kot predvsem organizacijsko-oblikovno spremembno prostorskih pojavov. Popolnoma zanemarjajo družbeno-zgodovinske soodvisnosti, ki so povzročile "opustelost" cityja in t.i. "izginjanje urbanosti". S tem se urbanistična teorija zadržuje na ravni neke navidez samostojne "urbanistične racionalnosti", je pa v resnici le izpeljanka in varianta logike "tehnološkega napredka", t.i. "tehnološke racionalnosti",ki se skozi analizo izkaže kot "kapitalistična racionalnost".

To nam jasno pokaže kritično opazovanje samega koncepta "urbanega cityja". Tu so namreč konkretizirane predstave, kako naj se doseže "humana atmosfera", da bo prišla do izraza integrativna funkcija "urbanega" okolja. S preoblikovanjem in preoreganiziranjem pojavnih prostorskih oblik naj bi zboljšali d o s t o p n o s t i n a t r a k t i v n o s t cityja.

Izboljšanje dostopnosti cityja naj bi dosegli nanprej s prestavitvijo vseh "povzročiteljev prometa" /kot npr. velikih

uprav, ki niso vezane na množico strank/ v podcentre. Tako bi razbremenili glavno središče regije in zagotovili obenem sistem "žariščnih točk urbanega življenja"[5] v "multicentrično--hierarhični mestni pokrajini"[6]. Pri vsem tem pa ni jasno, po kakšnih merilih in s kakšnimi upravnimi prijemi naj bi ta ukrep izvajali.[7]

V kombinaciji s tem ukrepom se spoznava kot življenjsko važno, da je treba sanirati regionalni promet. Glavna ideja pri tem je, da bi izključili "požiralca površine", avto, in ga nadomestili z masovnimi prometnimi sredstvi. To pa je seveda povezano z velikimi gospodarskimi in navidez nepremostljivimi socialno-psihološkimi problemi - tako še danes niso našli sprejemljive optimalne rešitve.[8]

Dejanska funkcija obeh najprej omenjenih ukrepov - ne usmeritev v zadovoljevanje človekovih potreb, temveč v zagotavljanje prometa in s tem profita v središču lociranim obratom - postane očitna šele pri ukrepih, ki naj povečajo atraktivnost cityja.

Centralna nakupovalna cona se uredi kot "raj za pešca", ki omogoča popolno "potrošniško doživetje" /Konsum-Erlebnis/[9] in predstavlja s tem tisto odločilno atrakcijo, ki privlači množice v city in jih tu kolikor se da zadržuje. Tu nastane tkzv. "tržna javnost" iz katere po Bahrdtovi tezi[10] izhajajo vse ostale oblike javnosti, ki karakterizirajo "urbano življenje". "Peš-cona" je posejana z umetniškimi deli ter nasploh premišljeno oblikovana ter se dotika reprezentančnih zgradb in historičnega jedra. Možnost doživljanja tradicije in aktualne družbene simbolike v kombinaciji z "rajsko" ponudbo blaga in uslug, s tem navidezna možnost raznolikega obnašanja - kipa je v srži navsezadnje le konzumno obnašanje - vse to naj bi posredovalo po-samezniku "občutek pripadnosti skupnosti"[11] in obenem izpolnjevalo zahtevo po "humanosti" prostora.

Glede na dejstvo, da je povsod detajlistična trgovina tista, ki inicira in zahteva ureditev in razširitev "peš-cone" kot

tudi glede na praktične rezultate, ki opravičujejo naziv "zlati tlak" za ta peš-področja[12], je jasno, da nastają tu raj za trgovinske in druge uslužnostne obrate. Koliko je neko središče "osebno, živahno, človeško" se meri konec koncev po prometu detajlistične trgovine, kajti "... na prometu se najbolj občuti, ali mestno življenje funkcionira ali ne"[13].

Pri izgradnji stanovanj v središču pride to komercialno pojmovanje "humanosti" "urbanega cityja" še bolj jasno do izraza. Baje zato, da bi iz cityja spet napravili "domači kraj" /Heimat/, v resnici pa zato, da bi komercialnim obratom zagotovili stalen krog odjemalcev, se tu gradijo stanovanja za premožnejše sloje, ki imajo baje "interes do mestnega življenja". V ta namen imajo zahodni teoretiki za legitimno, da je treba socialno šibke sloje, ki baje "ničesar ne doprinašajo k mestnemu življenju", pregnati iz njihovih stanovanj v središču,[14] se pravi iz njihovega dejanskega "domačega kraja"! Totalno ignoriranje konkretnih potreb teh slojev nam nedvoumno razkrije urbanistično zahtevo po "humanosti" kot fasado za interes kapitala.

Ob teh ugotovitvah postane nujno, da poskusimo nastaviti lastno, kritično teorijo cityja. Treba je analizirati materialno osnovo procesa, ki ga tu imenujemo "tvorba cityja" in ki vodi do razčlovečenja okolja; šele nato bo mogoče analizirati družbeno potrebo po "humanizaciji" skozi vzpostavitev "urbanosti" in dokazati iluzornost te zahteve.

Pri osnovnem razmišljanju o problematiki "urbanosti" ugotovimo:

1. da je "urbanost", "urbano življenje", determinirano s procesom razširjene akumulacije kapitala, torej s procesom vrednotenja kapitala, s katerim in preko katerega si kapital neprestano prilagaja "pogoje svoje eksistence"[15]; proces tvorbe cityja kot proces izkristaliziranja "kraja izvora urbane eksistence" je treba analizirati najprej v tem smislu;

2. da je "urbana oblika življenja", s tem da jo določajo zakonitosti gibanja kapitala, odtujena oblika življenja, ki nosi v sebi permanentne težnje po dezintegraciji[16/]; le-te je treba potem pokrivati z "napačno zavestjo", da se obdrži za kapitalistični proizvodni proces potrebna "družbenost"; pod plaščem "napačne zavesti" ostajajo seveda vsa družbena nasprotja in proces odtujevanja se odvija dalje; pojasnitev družbenega procesa odtujevanja, posebej še v prostorski dimenziji, pojasni družbeno potrebo po "urbanosti" ter dojeto "izginjanje urbanosti" pa tudi realno funkcijo zahteve po "humanosti" v konceptu in praksi "urbanega" cityja.

K 1. V kapitalističnem mestu se posamezna glavna področja družbeno reprodukcije: produkcija, cirkulacija in konsumacija, ki so bila v predkapitalističnem mestu še tesno prepletena, prostorsko ločujejo. V cirkulaciji aktivni posamični kapitali silijo v boljšo lego v centru, produkcija in konsumacija pa sta se vedno bolj - s posredovanjem mehanizma cen zemljišč - prisiljeni umikati proti periferiji. Ta proces uravnavajo: a/ zakon vrednosti, zaradi katerega vsak posamični kapital brezobzirno zasleduje samo svojo lastno kalkulacijo, b/ posegi države, ki mora kot idealni celokupni kapitalist zagotavljati vsaj navidez enake splošne konkurenčne pogoje.[17/]

a/ Zakon vrednosti sili vsak posamični kapital, da neprestano niža svoje proizvodne stroške, in sicer na ta način, da po eni strani izboljšuje svoje lastne, specifične, notranje proizvodne pogoje, na drugi strani pa kar se da intenzivno izkorišča splošne, zunanje proizvodne pogoje. Iz slednjega rezultira prostorsko ločevanje reprodukcijskih sfer; možno ga je razložiti s tremi osrednjimi vzvodi kapitalistične proizvodnje:

- s tendenco po zniževanju stroškov in pospeševanju preobračanja kapitala: delitev dela in ločitev cirkulacije od proizvodnje skrajša in poenostavlja posamezne delovne procese; nujna posledica tega pojava je intenziviranje uporabe cirkulacijskih pogojev - transportnih in komunikacijskih sredstev - s strani cirkulacijskega kapitala. Paralelno in ustrezno postopnemu izboljševanju transportnih in komunika-

cijskih sredstev se centrira cirkulacijski kapital ter izriva prebivalstvo in produkcijski kapital iz centra na pariferijo;

- s tendenco po razširitvi kapitalističnega proizvajanja. Vsa dosedaj v uporabno vrednost usmerjena proizvodnja se skuša vključiti v proces vrednotenja; monopoliziranje posameznih proizvodnih vej sili k investiranju v vedno nove, še nemonopolizirane veje, pa tudi v še nekapitalizirane proizvodne veje; permanentni in imanentni problem razvoja kapitalizma je hiperprodukcija in hiperkapitalizacija, kar povzroča porast cirkulacijske sfere; s tem se poveča povpraševanje po lokaciji v središču;

- s tendenco koncentracije in centralizacije kapitala, predvsem bančnega kapitala, ki mobilizira celotni trenutno neuporabljeni družbeni kapital, ga koncentrira in ekonomizira. Družbena pomembnost bančnega /finančnega/ kapitala rezultira iz koncentracije v proizvodnji, iz tega nastajajočih monopolov ter stapljanja in zraščanja bank z industrijo. Bančni kapital je navezan na vozlišča cirkulacijskih sredstev in pogojuje istočasno aglomeracije zastopstev in uprav vseh vej gospodarstva v svoji neposredni bližini.

Regionalno centriranje cirkulacijske sfere poteka ustrezno območju /akcijskemu radiju/ in kapaciteti v city usmerjenega transportnega omrežja, ki pogojuje dnevno prevažanje delovne sile in kupne moči. V medregionalni primerjavi je sestava posameznih cityjev zelo različna, ustrezno medregionalni delitvi dela in medregionalnemu prometnemu omrežju.

Značilno je /in empirično dokazano[19]/, da cirkulacija abstraktne vrednosti v rpimerjavi s cirkulacijo materialnih dobrin /blaga/ v cityju narašča vzporedno z velikostjo mesta. To pomeni, da z napredovanjem procesa tvorbe cityja postaja city vedno bolj središče eksistence kapitala. Spoznanje tega dejstva se bije s planskim konceptom "urbanega" cityja.

b/ Proces tvorbe cityja politično determinira način in obseg državnih posegov v proces vrednotenja kapitala.

- Meščanska država je "upravljalec splošnih interesov", idealni celokupni kapitalist, ki ima za nalogo, da z zagotavljanjem enakih konkurenčnih pogojev vzdržuje potek kapitalističnega reprodukcijskega procesa, s tem pa opravlja tudi

nalogo, da zagotavlja kapitalistično razredno nadoblast in izkoriščanje. Njeni posegi v zakon vrednosti se stopnjujejo z razvojem kapitalizma in omiljujejo posledice delovanja zakona vrednosti: preprečujejo kapitalizmu imanentno uničenje lastnih reprodukcijskih pogojev. Z različnimi "politikami" določa država prostorsko razporeditev posameznih virov dohodkov in posameznih reprodukcijskih sfer.

- Čeprav se je pričel proces tvorbe cityja v obdobju laissez-faire kapitalizma /konkurenčnega kapitalizma/, torej v obdobju neoviranega delovanja zakona vrednosti, določa ta proces že dediščina absolutistične države. Za absolutistično mesto je značilno, da je prometna mreža usmerjena v središče mesta ter da so v središču mesta locirane palače in državne upravne ter kulturne institucije - tu je iskati vzrok za težnjo cirkulacijskega kapitala po lokaciji v mestnem centru. Prometna mreža, usmerjena v središča, se je v nekem smislu ohranila celo do danes. Državna banka je skupaj z borzo tvorila kristalizacijsko jedro nastajajočega cityja. Na razvoj cityja so vplivali gradbeni zakoni in predpisi, pa tudi zemljišča v posesti državnih institucij in pa zakonsko reguliranje zemljiškega trga.

- Politično determiniranje tvorbe cityja kulminira v t.i. "saniranju", ko se planira odselitev prebivalstva iz središča, ukinitev ekonomske samostojnosti obratov malega kapitala ter se plansko daje možnost za centriranje velekapitala v zanj ugodni središčni legi cityja. Fiskalična odvisnost ter organiziranj interesi velekapitala usmerjajo državno planiranje v izpopolnjevanje in optimiranje obstoječih cirkulacijskih pogojev, ne da bi se pri tem obstoječi prostorski sistem v bistvu spremenil. Že obstoječe in s planiranjem še stopnjevano slabšanje življenjskih pogojev prebivalstva v tem prostorskem sistemu se preprosto jemlje v zakup in se prikriva s "humano" iluzijo "urbanega" cityja.

K 2. - Prikazali smo, kako zakon vrednosti in državni posegi pogojujejo razvoj kapitalističnega središča "city", ki postaja vedno bolj izključno središče za kroženje kapitala. Da je pod takimi pogoji "humanizacija" nekakšnega "urbanega" cityja čista iluzija, ki le omogoča nadaljnji proces tvorbe cityja, je treba dokazati z analizo kapitalističnega odtujitvenega procesa glede na prostorsko okolje in z analizo tu odvijajočih se življenjskih oblik.

8.

ODTUJITEV PROSTORA V KAPITALISTIČNEM PROCESU ODTUJITVE

Ustvarjanje družbenega bogastva se v kapitalizmu odvija preko "procesiranja"[20] kapitala. Notranja prisila k neprestanem množenju sili kapital k temu, da si izboljšuje pogoje, ki omogočajo povečanje hitrosti, ekstenzivnosti in intenzivnosti kroženja kapitala. Tako je vedno več družbenih življenskih področij, zmeraj bolj izključno podvrženih procesu vrednotenja kapitala; področja kapitalistične produkcije se "racionalizirajo", to je intenzivirajo, še obstoječa področja družbenega dela, ki niso usmerjena v ustvarjanje vrednosti, temveč direktno v zadovoljevanje potreb, torej področja konkretnega dela, sčasoma nadomešča blagovna proizvodnja, abstraktno, na trg usmerjeno delo. Ta napredujoči proces se izraža po eni strani v koncentraciji in centralizaciji kapitala in v kapitaliziranju še nekapitaliziranih proizvodnih področij, po drugi strani pa v napredujočem procesu razlaščanja, v katerem mali kapitalisti propadajo in postajajo pasivni rentniki ali mezdni delavci. Z razvojem kapitalizma konstantno raste množica mezdnih delavcev, s tem pa je vedno večja množica podvržena prisili dela pod komando privatne lastnine, prisili "odtujenega dela", ki je po Marxu izvor vsake odtujitve in samoodtujitve.[21]

Pojem odtujitve in samoodtujitve označuje razmerje človeka do njegovega okolja, ki ga človek ne obvlada, ampak je njegov suženj, odvisen od njega, brez vpliva na njegovo oblikovanje. Odtujeni človek ni sposoben realizirati stopnje osebne svobode, ki mu je v danem zgodovinskem trenutku dosegljiva. Razlikujemo dve glavni obliki odtujitve: prvič odtujitev kapitalistični proizvodnji ustreznih proizvodnih odnosov, ki rezultira iz odtujitve rezultatov presežnega dela, in drugič odtujitev človekove lastne zavesti, /napačna zvest/, ki rezultira iz psihične predelave odtujenih družbenih odnosov in omogoča prilagoditev posameznika obstoječim odnosom in identifikacijo z družbenim sistemom, ki temelji na procesu odtujevanja in samo-

odtujevanja.[22/]
Osnovno razmerje kapitalistične odtujitve je tržno, blagovno razmerje, razmerje, v katerem se medčloveški odnosi opredmetijo, blago, predmet, proizvod človekovega dela pa s pomočjo delovanja tržnih zakonov dobi navidezno lastno voljo. V blagovnem razmerju se pojavlja medsebojno razmerje ljudi kot medsebojno razmerje stvari.[23/] Na ta način obvladajo proizvodi človekovega dela človeka samega.

Odtujitev, oblast stvari nad človekom, se stopnjuje z razvojem proizvajalnih sil, z razvojem predmetnih pogojev človekovega dela - z razvojem tehnologije, industrializacijo, avtomatizacijo itd. Te proizvajalne sile niso v kapitalističnih pogojih nič drugega kot odtujeni proizvodi človekovega dela, opredmeteno, minulo delo, ki kot objektivni pogoji dela pridobivajo v primerjavi z živim delom vedno večjo težo in vedno večjo samostojnost ter nastopajo proti človeku vedno očitneje kot gospodujoča tuja sila[24/].

Družbeni pogoji dela, pogoji proizvodnje, pa so obenem tudi pogoji družbene reprodukcije[25/], torej tudi pogoji reprodukcije delovne sile kot blaga, torej na koncu koncev tudi človekovi življenjski pogoji. Individualna potrošnja, ki služi reprodukciji delovne sile kot blaga, ohranjanju in obnavljanju človekovega življenja, je v kapitalističnih pogojih sama del produkcije in reprodukcije kapitala /kapitala kot v obliki opredmetenih delovnih pogojev akumuliranega, odtujenega minulega dela/ tudi če se dogaja izven delovnega procesa samega.[26/] Gledano z družbenega stališča je človek, ki opravlja delo, prav tako sestavni del kapitala - tudi izven neposrednega delovnega procesa - kot mrtvi delovni instrumenti, že opredmeteno delo.[27/] Z razvojem proizvodnih sil se stopnjuje v kapitalistični proizvodnji normativno opredmetenje in spreobračanje proizvodnih odnosov, namreč, "ne da bi delavec uporabljal delovne pogoje, temveč obratno, delovni pogoji uporabljajo delavca ..."[28/], s tem pa /glede na prejšnje ugotovitve/

človek ne določa več svojih predmetnih življenskih pogojev, temveč z obračanjem kapitala determinirani objektivni življenjski pogoji določajo človekovo življenje.

Osamosvojeni, opredmetneni in odtujeni delovni in življenski pogoji predstavljajo po eni strani osamosvojeno vrednost samo, kapital, po drugi pa istočasno tudi pogoje vrednotenja kapitala; tako so od človeka odtujeni proizvod njegovega dela in istočasno pogoji človekove odtujitve.

K delovnim pogojem ne spadajo samo delovna orodja in mašinerija, temveč vsi z delom ustvarjeni predmetni delovni pogoji, kot so zgradbe, ulice, kanali itd., skratka celotni "skupek mestnih ureditev", ki tvori osnovni družbeni reprodukcijski sistem.[29/]

Mesto se je zgodovinsko razvilo kot objekt in pogoj koncentracije družbenega presežnega proizvoda, kot "pogoj obstanka" kapitala, ki mesto kot osnovno enoto pogojev lastnega vrednotenja neprestano spreminja.[30/] Tako predstavlja kapitalistično mesto kot "strukturni tip kapitalistične prostorske členitve"[31/] osnovni sistem delovnih in življenskih pogojev, ki determinira tako delo kot življenje ljudi. Obenem je mesto osnovni sistem pogojev odtujevanja, ki je sam rezultat odtujitvenega procesa. "Mestna odtujitev obdaja in povezuje vse druge odtujitve".[32/]

Tvorbo regionalnega mesta, ki rezultira skladno z razvojem proizvajalnih sil iz naraščanja hitrosti, ekstenzivnosti in intenzivnosti procesa vrednotenja kapitala, predstavlja istočasno stopnjujoče se odtujevanje prostora od človeka, stopnjujoči se vseobsegajoči proces odtujevanja. Tvorba cityja tvori centripetalno točko tega procesa; tu doživljamo tendenco po izrivanju vseh človekovih aktivnosti, ki niso usmerjene v vrednotenje kapitala ali pa ta proces v katerikoli obliki otežkočajo ali zadržujejo, tako n.pr. skoraj vseh tradicionalnih oblik stanovanja in komuniciranja. City kot nova oblika mestnega centra počasi "opusteva"/občasno dnevno in tedensko/ ▾

to je očitno največja skrb zahodnih urbanističnih teoretikov, ki pa niso sposobni videti vzrokov za tako stanje. Ljudje se v novem centru ne zadržujejo dlje, kot je zanje iz stvarnih, predmetnoracionalnih razlogov nujno. V primerjavi s historičnim /predindustrijskim/ mestom, kjer je imela vsaka parcela in vsaka zgradbe še določeno konkretno uporabno vrednost - vsaka meščanska hiša je bila individualna, vezana na obstanek neke konkretne meščanske družine, za to družino je predstavljala konkreten, nezamenljiv življenski pogoj; Oblika in lokacija vsake stavbe sta izražala točno določen, konkreten reproizvodni proces vsake posamične, konkretne družine - imajo parcele in zgradbe modernega cityja samo še neko menjalno, abstraktno vrednost, ki je neobčutljiva za kakršnokoli konkretno človeško delo ali potrebe. Odnos človeka do njegovega prostorskega okolja določa v cityju človekova udeležba v procesu kroženja "denar - blago - več denarja" oz. vedno bolj v skrajšanem kroženju "denar - več denarja". Človek je tu pomemben samo kot nosilec vrednosti, druge človekove lastnosti v anonimnem okolju "management cityja" ne smejo in tudi ne morejo priti do izraza; to okolje je določeno izključno za vrednostno, predmetno, odtujeno razmerje. Z gospostvom vrednosti v cityju izginjajo vse "individualnosti" historičnega mesta, vedno bolj izginjajo lokalne raznolikosti in značilnosti posameznih mest.

"...Tvorba cityja ne pomeni nič drugega kot poenotenje in internacionalizacijo mestne biti, zamenjavo v dolgih stoletjih mirno rastoče individualnosti s konformizmom, ki je pod znamenjem s kapitalom določene komercializacije usoda novih city centrov."33/

Tožba o naraščajočem "izginjanju urbanosti" je artikulirano dojemanje stopnjujočega se odtujevanja prostora v kapitalističnih pogojih. Vendar je ta za zahodne teoretike tako značilna tožba že sama izraz odtujene napačne zavesti". Pritožujejo se nad nečlovečnostjo prostora "city", ne pa nad družbenim sistemom, ki je tak prostor oblikoval; nečlovečnost prostora "city" se obravnava kot napaka družbe, ki naj bi jo

bilo mogoče z organizacijsko-tehničnimi prijemi odpraviti, ne kot posledica strukturnega principa poznokapitalistične družbe. Ustrezno temu stanju zavesti zahtevajo zahodni urbanistični teoretiki vzpostavitev nekakšne "nove urbanosti", ki bi jo bilo treba doseči s planskimi prijemi. Na osnovi identičnosti procesov: tvorba cityja - vrednotenje - odtujitev bi bilo prav lahko dokazati, da planirano, organizirano oblikovanje cityja, s katerim naj bi uresničili koncept "urbanega cityja", ni nič drugega kot neka višja stopnja procesa odtujitve. Vendar je treba zaradi izredno visokih zahtev po "človečnosti", možnosti za "razvoj osebnosti in družbenega življenja", "reprezentiranje človeka in družbe" itd. itd., ki se pojavljajo kot sestavni del utemeljevanja koncepta "urbanega" cityja, nekoliko pobliže analizirati ideološko funkcijo teh zahtev in s tem samega planskega koncepta.

ODTUJITEV IN "URBANOST"

Odtujitev, gospostvo stvari nad ljudmi, je razredno nevtralna, podvrženi so ji vsi člani kapitalistične družbe. Vendar opaža Marx tu odločilno razliko:

"Posedujoči razred in razred proletariata tvorita isto človeško samoodtujitev. Toda prvemu razredu dene ta samoodtujitev dobro, v njej se čuti potrjenega, ve, da je odtujitev njegova lastna moč, in ima v njej videz človeške eksistence; drugi razredse čuti v odtujitvi uničen, v njej uzre svojo nemoč in dejanskost nečloveške eksistence." 34/

Gospostvo stvari pomeni torej istočasno tudi razredno gospodarstvo istočasno izkoriščanje lastnikov blaga delovne sile s strani lastnikov kapitala. Trajno prilaščanje proizvodov tujega dela si zagotavlja posedujoči razred tako, da si prilašča tudi družbeno obliko dela in jo organizira tako, da so njegovo gospodarstvo in njegove materialne prednosti zagotovljene. Da bi si zagotovil svoj ugodni življenski položaj, si zagotavlja oh-

ranitev izkoriščanja in odtujevanja, zagotavlja si položaj, v katerem uživa vse prednosti, ki jih prinaša razvoj družbe kot celote.[35/]

Kot dopolnilo ekonomskemu sistemu izkoriščanja si organizira ideološki in politični sistem zagotavljanja oblasti, saj ekonomski sistem sam zase ne more zagotavljati trajne družbene povezave. Ideološko in politično zagotavljanje gospostva postane odločilno posebno v trenutkih, ko postane iracionalnost kapitalistične "racionalnosti stvari" očitna - v krizah, vojnah, škandalih itd. V takih trenutkih zaznava izkoriščani razred kapitalistično družbo takšno, kot v resnici je - kot iluzorno, abstraktno, odtujeno skupnost, ki nosi v sebi permanentno tendenco dezintegracije.

Tendenca dezintegracije je sestavni del blagovne proizvodnje, kjer nastopajo posamezniki samo kot nosilci blaga, kot ljudje so drug do drugega brezbrižni.

"Individuum A služi potrebi individuuma B preko blaga a, in sicer toliko, kolikor služi individuum B potrebi individua A preko blaga b in obratno. Vsak služi drugemu, da bi služil sam sebi. Drug drugemu služita izmenično kot sredstvo."[36/]

Splošna izmenjava blaga je življenska nuja za vse posameznike, ki so preko te izmenjave vezani drug na drugega; družbena povezanost se jim zaradi tega dozdeva nekaj predmetnega, nekaj izven njih [37/]. Taka psevdo-skupnost ne temelji na solidarnosti in človeških /na libidu temelječih/ odnosih, temveč na konkurenci, egoizmu, medsebojnem strahu in izolaciji, skratka na medsebojni odtujenosti.

Ljudje pa imajo poleg materialnega tudi duhovno, idejno življenje. Da se svoje odtujenosti ne zavejo, poskrbi ideološki sistem. Ideološki sistem izhaja iz ekonomskega. Iz organizacijske oblike podružbljenja dela, iz izmenjave in trga, sledi, kot dokazuje Habermas[37a/], organizacijska oblika idejne povezave skupnosti, "javnost". Tržni promet privatnih proizvajalcev povzroča promet obvestil. Njihov odmev v javnosti, ki jo tvo-

rijo r publiko /občinstvo/ zbrani privatniki, oblikuje "javno mnenje", ki določa družbeno zavest[38]. Habermas prikazuje, kako je "meščanska javnost" kot politična in literarna javnost odigrala revolucionarno vlogo v času emancipacije meščanstva in dala "človekove pravice" kot ideale meščanske državnosti. Te ideale /svoboda, enakost, varnost, lastnina/ pa kritizira Marx, skupno z njihovim virom, "javnim mnenjem", kot "napačno zavest"; ki je v nasprotju z resničnim družbenim življenjem meščanske družbe.

"Svoboda je /.../pravica, da delaš in počneš vse, kar ne škoduje drugemu /.../ človekova pravica svobode ne temelji na povezavi človeka s človekom, ampak nasprotno na ločitvi človeka od človeka. /.../

Človekova pravica lastnine je /.../ pravica, da samovoljno /à son gré/, ne glede na druge ljudi, neodvisno od družbe uživa svoje premoženje in razpolaga z njim, pravica sebičnosti./.../
Egalité /.../ je zgolj enakost zgoraj opisane liberté /svobode/ /.../. Varnost je najvišji socialni pojem meščanske družbe, pojem policije - da vsa družba obstaja samo zato, da bi slehernemu svojih članov zagotavljala ohranitev njegove osebe, njegovih pravic in njegove lastnine. /.../ S pojmom varnosti se meščanska družba ne dvigne nad svojo sebičnost. Nasprotno, varnost je zavarovanje njene sebičnosti.

Nobena od tako imenovanih človekovih pravic ne seže preko sebičnega človeka, preko človeka, kakršen je kot član meščanske družbe, namreč nase, na svoj zasebni interes in svojo zasebno samovoljo skrčen in od skupnosti ločen individuum. Niti najmanj ni v njih zajet človek kot generično bitje, nasprotno, generično življenje samo,družba, se kaže kot zunanji okvir za posameznike, kot omejitev njihove prvotne samostojnosti. Edina vez, ki jih druži, je naravna nuja, potreba in zasebni interes, ohranitev njihove lastnine in njihove sebične osebe."39/

Marx predvsem ugotavlja, da tako imenovane človekove pravice /droits de l'homme/ v nasprotju s pravicami državljana /droits du citoyen/ niso nič drugega kot pravice člana meščanske družbe, se pravi sebičnega človeka, od človeka in skupnosti ločenega človeka.[40] Tako je zaznavna podvojitev življenja v meščanski družbi: na eni strani obstaja nebeško, abstraktno, idejno, emancipirano človekovo življenje, na drugi pa zemeljsko, vsakodnevno, materialno, egoistično, individualistično

življenje. Imamo torej dvojnost: citoyen in bourgeois, država in družba, nebesa in zemlja.[41] Država prevzema vlogo religije. Vera v "človekove pravice" kot ideale človekove emancipacije preprečuje zaznavanje materialnega izkoriščanja. Odtujena zavest preprečuje spoznanje materialne odtujitve.

Polarizacija na državo in družbi, na javno in privatno področje, se ponovi znotraj družbe še enkrat: na sfero v javnost zbranih privatnikov in sfero intimnosti družinskega življenja. V javnost zbrani privatniki posredujejo preko"javnega mnenja" potrebe družbe državi kot "javni sili"[42]. Tako je "napačna zavest" zavarovana z represivno močjo in se reproducira glede na potrebe vladajočega razreda. Možnost človekove emancipacije, kot jo obljubljajo "človekove pravice" je s tem izničena. Habermas ugotavlja, da je "/.../ meščanska pravna država skupno z javnostjo kot osrednjim organizacijskim principom čista ideologija."[43]

Materialni sistem trga in idejni sistem javnosti tvorita drug z drugim tesno povezan sistem cirkulacije blaga in informacij. "Javnost trg argumentov, podobno kot je trg javnost blagovne ponudbe".[44] Oba trga sta vezana na fizični sistem cirkulacije /prometnih in komunikacijskih sredstev/, ki omogoča dotok blaga in informacij. Ta sistem tvori mesto: mesto, trg in javnost spadajo v procesu razvoja skupaj.[45]

V obdobju liberalnega kapitalizma je življenje v mestu, "mestno življenje", identično z "meščanskim življenjem", ki se, kot že prikazano, dvakrat podvoji: najprej v abstraktno človeško življenje na idejni ravni državnosti ter politične in kulturne javnosti na eni strani ter v resnično, vsakdanje, opredmeteno, odtujeno življenje na materialni ravni zakona vrednosti, proizvodnje in cirkulacije na drugi, potem pa še v javno življenje blago proizvajajočih in izmenjujočih, kot tudi politiko in kulturo rezonirajočih privatnikov na eni strani in v privatno, intimno življenje družine na drugi. Ustrezno različnim povezavam v javni in privatni sferi so se izoblikova-

vali različni načini obnašanja; ločnica med različni vzorci bonašanja je šla često kar skozi hišo /tako n.pr. med dnevno sobo in salonom/.[46]

Meščanska javnost je mestna javnost. Njene institucije so za materialno in idejno reprodukcijo meščanske /oz.mestne/ družbe potrebna shajališča: poleg ulic in trgov še banka, borza, kavarna, klub /omizje/, pa tudi gledališče, koncertna dvorana, galerija, muzej itd. ... V neposredni povezavi s temi "kristalizacijskimi točkami mestnega življenja" je treba gledatu tudi dnevni in periodični tisk: le-ta je eden najvažnejših mestnih informacijskih kanalov, po katerem se pretakajo blagovno-tržne vesti, pa tudi predelujejo politični in kulturni odmevi.[47]

Mestna javnost pogojuje "mestno življenje", mestno, to je "urbano" organizacijsko obliko prostora, komuniciranja in obnašanja /vedenja/, na kratko rečeno, "urbanost"; le-ta se pojavlja kot celotno družbo obsegajoča in obvezujoča oblika življenja in tako preprečuje nastanek neke ne-meščanske, "plebejske" /Habermas/ javnosti.

"Urbanost" ima prisilni karakter: izsiljuje na videz prostovoljno prilagoditev danim družbenim razmerjem. Vsiljuje se vsem slojem ne-lastnikov /kapitala/ kot mestni, v resnici pa meščanski način življenja, pri čemer pa vsiljevanje ni zaznavno. S prevzemom "urbanosti" se materialna odtujitev in odtujitev zavesti izrazita v odtujenem načinu življenja, ki nastane s pomočjo fiktivnega povezovanja dejanskih in idealnih družbenih razmerij. "Urbanost" sama je pojavna oblika te fiksije, ki je s svojo očitnostjo in možnostjo po doživetju utelešuje in s tem legitimira ter napravi za družbeno vrednoto. "Urbanost" predstavlja realni okvir za idejno že realizirane družbene integracije, predstavlja pa istočasno tudi okvir za materialno integracijo. Je pogoj in osnova tako za materialno kot tudi za idejno reproukcijo meščanske družbenosti in obenem njena pojavna oblika. Predstavlja fizični in organizacijski okvir za navidez neobvezne, v resnici pa strogo predpisane komunikativne oblike in vzorce obnašanja, s katerimi omogoča lahko in obenem

obvezno družbeno integracijo. "Urbanost" je strogo predpisano obnašanje in obenem "oder", na katerem se vse to obnašanje odvija, kot to odlično, čeprav z nekoliko druge strani, formulira Goffman:

"Naše obnašanje se izkazuje kot družbeno pogojeno /pa naj bo to -R.J./ na živahni ulici, v javni pralnici ali pa na trati v parku. Kar se na zunaj kaže kot neposredni izraz vsakega posameznika, je disciplinirana, z družbeno kontrolo zagotovljena reakcija na vnaprej določene situacije. Tovrstni predpisi so pri tem tako temeljito internalizirani, da se posameznik v samem dejanju sploh ne zaveda več, kako zelo sledi utrjenim predpisom. ... Omejitev obnašanja na določene vzorce se na splošno ne občuti kot utesnjenost. Možnost prevzema repetitivno uporabnih vzorcev osvobaja od prisile originalnosti. ... Pravilo obnašanja ima poleg razbremenilne funkcije tudi funkcijo ustvarjanja reda. Delitev dela, razporeditev možnosti in obremenitev, periodizacija življenja, ohranjane pozicij - vse to zagotavlja in legitimira reprezentativno obnašanje. Obnašanje po predpisih kot sporazum o situacijah zagotavlja udeležencem razen naštetega tudi njihovo lastno identiteto. ...Kaj smo, to zvemo od "signifikantnih drugih". Navsezadnje zvemo o tem, kaj v resnici smo, od simboličnih zaznavnih svetov. /.../ Končno varuje predpisovanje obnašanja v socialnih situacijah tudi pred direktno ogroženostjo s strani drugih. /.../ Šele predpis omogoča zares pravo družbenost /Zusammensein/."48/

"Pozidano okolje tvori oder za tisto, kar tu imenujemo snidenje /Zusammenkunft, po Goffmanu oblika družabnosti, ki ponavadi velja za neobvezno in nestrukturirano in morda sploh ni družabnost - R.J./.../ Prostori služijo /.../ inštitucijam in skupinam manj, kot domnevamo. Predvsem se tu pojavlja, če gledamo kvantitativno, preprosta prisotnost, množina enako definiranih socialnih situacij, množina snidenj. /.../ Mesto predstavlja nakopičenje takih odrov. Morda je danes to še najbolj njegovo bistvo. Mesto je aparatura za posredovanje kontaktnih alternativ. Ta kvaliteta mesta je v določenih območjih koncentrirana /v centru - R.J-/, v drugih razredčena."49/

Kot pojavna oblika družbenega skupnega življenja je "urbanost", tako kot organizacijske oblike trga in javnosti, iz katerih in s katerimi nastaja, podmjena prevladujoči obliki načina proizvajanja[5o/] - pri čemer seveda ne gre prezreti, da lahko, posebno zaradi trajnosti in čvrstosti prostorskih gradenj, direktno učinkuje na obliko proizvodnje.[51/]

Današnje ugotovitve o "izginjanju urbanosti" in na tem temelječe visoke "humane" cilje planiranja cityja lahko razložimo

samo v tej soodvisnosti: iz opaženih in empirično dokazljivih strukturnih sprememb proizvodnje in trga, torej materialnega družbenega življenja, in iz le-teh izhajajočih strukturnih sprememb javnosti, torej celotnega mehanizma idejne psevdo--skupnosti.

STOPNJUJOČI SE PROCES ODTUJEVANJA IN "IZGINJANJE URBANOSTI"

S temeljnimi spremembami v proizvodnji in cirkulaciji, ki izhajajo iz razvoja proizvajalnih sil in ki se med drugim odražajo tudi v tvorbi cityja, se spreminjajo tudi strukture v kapitalizmu vedno bolj potrebnih integracijskih mehanizmov - tako tudi javnosti, kjer se integriranost vsakega posameznika izraža z neposredno udeležbo.

Ustrezno težnji po prepletanju /stapljanju/ ekonomije in politike - pri čemer posegajo preventivni, prerazdelitveni in upravni ukrepi države kot "javne sile" v družbenem reproprocesu daleč v privatno sfero proizvodnje in potrošnje, po drugi strani pa se organizirani interesi privatnikov /strank in zvez/ vedno bolj uveljavljajo v politiki, torej v javni sferi[52/] - se prepletata tudi privatno in javno področje.[53/] Privatno področje proizvodnje postaja vedno bolj javno /podružbljeno/, privatno življenje se umika v izvenpoklicno sfero prostega časa in v potrošno skupnost male družine.

Ustrezno prepletanju javne in privatne sfere izginja tudi klasična meščanska javnost, kot jo je definiral Habermas. Obenem postaja kapitalistična družbenost vedno bolj ogrožena. Po eni strani omogoča splošna volilna pravica legitimno vstopanje nelastnikov, mezdnih delavcev, v institucije javnosti, posebno v državne institucije, s čemer je, teoretično gledano, dana možnost "legalne" emancipacije človeka od kapitala[54/]. Po drugi strani je opazna stopnjujoča se tendenca k tvorbi proletarske proti-javnosti, kjer se na množični osnovi artikulira razredna

zavest - materialna osnova za to je vedno večja podružbljenost proizvodnje, ne samo kapitala, temveč tudi in predvsem dela - s čimer narašča možnost oblikovanja določene, za začetek vsaj idejne skupnosti na osnovi solidarnosti.

Tej naraščajoči nevarnosti prefunkcioniranja meščanskih sistemov zagotavljanja oblasti se zoperstavljajo tri tendence.

1. S prepletanjem javnosti in privatnosti in izginjanjem klasične meščanske javnosti, kakor tudi s krčenjem meščanske "elite" /pogojenim z centralizacijo kapitala/, postaja vedno bolj vidno, da je kapitalistična družba v nasprotju z lastnimi ideali meščanske demokracije, da v resnici gospoduje družbi nekaj družin. Da to ne bilo preveč očitno, se "elita" odteguje javnosti in se zapira v užitkarsko pasivnost svojih družinskih intimnih krogov ter prepušča upravljanje svojega kapitala dobro plačanemu sloju managerjev.[55/] Na ta način se oblast pojavlja kot anonimna, očitno postaja gospostvo kapitala, stvari; "nuja stvari" se pojavlja kot "naravni zakon".
2. Z razcvetom t.i. "terciarnega sektorja" se ustvarja sloj dobro plačanih mezdnih delavcev, t.i. "srednji razred" /"srednji sloj", "srednji stan"/, ki ga sestavljajo industrijska birokracija, svobodni poklici, učitelji, državni uradniki, zastopniki, reklamni in zavarovalniški agenti, publicisti, uslužbenci itd. Ta sloj je plačan iz družbene presežne vrednosti in ima nekoliko višji standard - tako je vezan na interese kapitala in tvori nekakšno "rezervno armado", za ideološko in politično podporo obstoječemu sistemu.[56/]
3. Klasično meščansko javnost postopoma nadomešča nova "proizvodna javnost" /Produktionsöffentlichkeit/[57/]. Nekoč "kulturno rezonirajoča" publika postaja postopoma "kulturo konzumirajoča" publika[58/]. Mediji družbenega razglabljanja /rezoniranja/ - umetnost, tisk, televizija itd. - so vključeni direktno v proces vrednotenja kapitala. Skupno z

"javnim delom" - public relations, tržne raziskave, raziskave javnega mnenja, ekonomska in politična propaganda itd. - "privatnojavnih" organizacij /strank, zvez, koncernov itd./ proizvajajo ti mediji družbeno izkustvo /Erfahrung/ in družbeno povezanost /Zusammenhang/.[59] Javno mnenje se načrtno proizvaja in pasivno troši /konzumira/, industrija zavesti prodira vse do najintimnejše plasti človekovega življenja, do njegovih libidnih interesov; doživetja, čustva in fantazija se ponujajo v obliki blaga.[60] Proizvodna javnost je usmerjena predvsem v oblikovanje družbenega izkustva delavskega razreda; proizvodnja zavesti teži za tem, da "razruši" identiteto v življenskem procesu pridobljenih izkušenj"[61], Kombinirani klasična meščanska javnost in proizvodna javnost iznižujeta proletarsko življenjsko izkustvo. Del tega izkustva proizvodna javnost absorbira in prevrednoti, preostali del pa razvrednoti in ga napravi za nerazumljivega. S tem poskuša preprečiti oblikovanje oz. razširjanje proletarske razredne zavesti, blokirati oblikovanje proletarske proti-javnosti. Tako so proletarci ločeni ne samo od sredstev za lastno materialno samouresničenje, temveč tudi od možnosti idejne emancipacije in odprave odtujitve.[62] "Množična komunikacija, ki jo obvlada kapital, istočasno preprečuje komuniciranje množic".[63] Množice /p/ostajajo množice pasivnih, medsebojno izoliranih potrošnikov, ki iščejo nadomestno zadovoljitev v svetu blaga. Potreba po človečnosti, po neposrednih človeških odnosih, se jim ponuja v obliki navidezne človečnosti blaga, v proizvedenem sistemu vrednot, ki je utelešen v blagu in je sam blago ter predstavlja kot tak v resnici "sistem vrednotenja". "Napačna", odtujena zavest se vrednost kot blago /v dnevnem in periodičnem tisku, v TV oddajah, filmih itd./; navidezna sinteza proizvedene javnosti ima torej materialno jedro in osnovo v nasprotju z idealizmom klasične meščanske javnosti. "Ob objektivni odtujitvi nastopi še odtujitev od zavesti o odtujitvi"[64], pri čemer nastaja slednja v izrazito odtujenih pogojih /nakupa in potrošnje/.

"Plačilo je ključ za vse, kar se delovnim ljudem ponuja za zadovoljitev potreb v tej družbi."[65] Celo družbena integracija, prevzem celotnega /delavcu tujega/ sistema vrednot, simbolov in norm, idejno in fizično podrejanje, ki pomeni za delavca istočasno razrušenje njegove identitete, psihično in duhovno pohabljanjanje,[66] se urejuje preko kupne moči in se realizira s pomočjo potrošnje.

Ustrezno postopnemu izginjanju klasične meščanske javnosti izginja postopoma tudi klasična mestna javnost in "urbanost". Institucije mestne javnosti se postopoma prefunkcionirajo, vključujejo v proces vrednotenja, ali pa izginjajo - ulice postajajo čisti prometni kanali, trgi parkirišča, kavarne in klubi izginjajo itd. Odkar postaja kultura potrošni predmet in se politična volja oblikuje v "javno-privatnih" prostorih organiziranih privatnih interesov, "za enonimnimi fasadami upravnih stavb"[67], ni več potrebe po javnih shajališčih. Če pri tem upoštevamo še izrivanje privatne sfere stanovanj iz centra na periferijo oz. tudi prostorsko že davno izvedeni umik meščanske "elite", potem lahko zares govorimo o "izginjanju urbanosti".

Odkod pa potem družbena nujnost po "izmišljanju" neke "nove urbanosti" in kako je ta v resnici koncipirana?

ILUZIJA IN REALNOST "URBANEGA" CITYJA

Tvorba cityja je kot integralni del procesa vrednotenja dosegla tisto stopnjo, ko je za nadaljnje povečanje kapacitete cirkulacijskega sistema celotnega regionalnega mesta potrebna planska obnova središča. To je materialna osnova "urbanega" cityja.

Obenem pa je tvorba cityja kot vseobsegajoči odtujitveni proces dosegla tisto stopnjo, ko je nečlovečnost pozidanega okol-

ja postala zaznavna in jo je možno artikulirati. S tem se pojavlja za kapitalistično družbo velika nevarnost, da bi bilo mogoče za odtujitvijo okolja opaziti njen pravi vzrok, odtujeno kapitalistično družbo samo, kot je to pri mnogih urbanističnih teoretikih že opazno, tako npr. pri Suterju:

"/.../city ni oder, ni javni reprezentativni prostor, ampak v najboljšem primeru marširna rampa za ogromno vojsko statistov, za uslužbence, potrošnike in udeležence v prometu. Nobeden od teh ne more igrati nikakršne vloge, ne more se na noben način javno razvijati; vsakdo izpolnjuje svojo funkcijo, je večji ali manjši koleščck v ogromni mašineriji gospodarstva, ki ga uporablja le na dva načina, kot delovno silo in kot odjemalca. Bojda samo sebe uživajoča množica se sme v modernih mestnih središčih uživati le v /teh/ dveh dimenzijah, ulice in uličice, po katerih se giblje, so skoraj popolnoma zgubile svoj družabnostni in kontakt vzpostavljajoči karakter, postale so gole prometne žile, funkcionalne dostavne linije.

Ustvarjajoče življenje se odigrava v največji meri za fasadami, za zaklenjenimi vrati. /.../Opustelost mestnih središč ob večernih in ob nedeljah lahko /.../ ocenjujemo kot dober znak: prestižne zgradbe industrijskega bogastva učinkovitosti za ljudi nimajo pomena akropol, ne romajo k njim, ne imponirajo jim, njihov mit ne izžareva nikake privlačne sile, veliki stroški so tako, se zdi, zaman. Moderni človek se ne podoživlja v cityju, čeprav so tam združene vse instance in institucije, ki izpolnjujejo zahteve njegovega življenja - očitno jih ne izpolnjujejo. /.../Skoraj vsi elementi, ki sestavljajo privlačno silo mestnega središča, so izginili, preostaja le osamljeno samostojno delovanje perfektnih birokratskih malih držav, ki mestno življenje simulirajo, v resnici pa ga preprečujejo."68/

Posebno v nekem Stöberjevem citatu je jasna zaznava družbene odtujitve:

"Izoblikovanju javnega središča kot foruma skupnosti enakopravnih občanov /ideal meščanske skupnosti - R.J./ je kar najbolj sovražen ekonomski princip /resničnost meščanske skupnosti - R.J./."69/

Ker ima ta zasnana odtujenost prostora nezaželjene posledice za celotno družbeno življenje, saj vodi "/.../ v izrojevanje razvoja in vedenja na socialnem področju, zmanjševanje učinka in direktne konflikte, pa tudi v nazadovoljstvo, politično negacijo ali letargijo /.../"70/, naj bi neka "nova urbanost"

odpravila vse urbanistične neurejenosti. Pri tem se v urbanistični teoriji zavestno ali nehote zamoči, da okolje ni postalo odtujeno in nečlovečno zaradi "izginjanja urbanosti", ampak da, ta odtujenost in nečlovečnost predstavljata strukturni princip kapitalistične družbe; z "izginjanjem urbanosti" je postala odtujenost prostora le splošno zaznavna.

"Pravo" zavest, ki se v tej zvezi postopoma oblikuje na osnovi kritike družbene prakse, proizvodna javnost kar najhitreje integrira. Glavni proizvod te integracije je urbanistična teorija oz. konkretno teorija cityja.

Drugi del nove "kritične" zavesti, ki vodi potencialno k oblikovanju neke proti-javnosti na osnovi solidarnosti /proti principu konkurence/, množična občila proizvodne javnosti vsakodnevno kriminalizirajo, iz nje izvirajoče politične akcije /napr. zasedbe hiš, gradbišč ali druge demonstracije/ pa fizično preprečuje represija "javne sile".[71/]

V integrirani urbanistični zavesti se proizvaja predstava o "novi urbanosti", ki naj bi zadovoljila "socialne in gospodarske ter s tem kulturne potrebe družbe na optimalen način"[72/].

"S socialnega vidika je obnova mest ne samo nuja človečnosti, temveč tudi politične preudarnosti; socialne napetosti, ki izvirajo iz poslabšanih življenskih pogojev v mestih, je treba izravnati. 73/"V ozadju socialnih zahtev stoji zahteva po življenskem okolju, ki zagotavlja razvoj posamezne osebnosti kot tudi življenja skupnosti in nudi vsakemu občanu v mestu in na deželi približno enake možnosti vzgoje, izobrazbe, napredovanja, zaslužka, preskrbe z dobrinami in uslužnostnimi dejavnostmi ter uživanja življenja."74/
"Končni cilj je, "da nastane optimum razvojnih možnosti za posameznika in s tem nastanejo tudi najboljše proizvodne in investicijske možnosti za gospodarstvo."75/

Preko "urbanosti" se vgrajuje okolju podoben faktor rentabilnosti "človeška atmosfera" /menschliches Klima/, kot v posameznih velikih obratih, kjer doprinese k znesnosti izkoriščanja in odtujitve, obenem pa tudi k njuni nazaznavnosti.[76/]

Urbanizem dojema svojo "dosedaj še nikoli prisotno možnost humaniziranja okolja in človekove eksistence"[77] tako, da pod plaščem "optimalne mestne življenjske kvalitete" povečuje "notranjo varnost naroda, konjunkturne rezerve gradbeništva in učinkovitost strukturnih izboljšav"[78], z zahtevo po človečnosti v ospredju torej meri na perfekcioniranje sistema izkoriščanja in odtujevanja.

Ker je splošno spoznanje, da "... vsako spreminjanje oblike mestnega središča v pozitivnem in negativnem smislu .../dobi/ simboličen pomen"[79], se "nova urbanost" koncentrira v planskih zasnovah mestnega centra. Opusteli "management-city" naj bi "zopet pridobil atraktivnost shajališča", naj bi kot "naravno žarišče mestnega življenja" ... "zopet izžareval družbeno integrativno vsebino" ter tako zopet postal "kraj družbene orientacije in središče biti mestnega življenja"[80].

Ponovna vzpostavitev "človeške atmosfere" cityja, ki naj bi doprinesla k "podnevi in ponoči živahnemu, osebnemu, človekavrednemu mestu"[81], bi lahko po predstavah teoretikov cityja dosegli z višjo vrednostjo potrošnje in prostega časa, s posebno kvaliteto in intenzivnostjo "javnega življenja" in z reprezentativnim oblikovanjem zgradb. Tu naj bi se občan orientiral, se s tem prostorom identificiral in se tako družbeno integriral.[82]

Peš-cone cityja naj bi postale "kristalizacijske točke urbanega življenja", kjer se ponuja popolno "potrošniško doživetje" /Konsum-Erlebnis/, "mestna pustolovščina". Tu naj bi se tvoril "konzumni pionir v modi, stilu potrošnje in obnašanja", in s tem merila za družbeno vklaplajnje in samopredstavljanje vsakega posameznika. Tu naj bi obstajale navidez idealne možnosti za "uresničitev osebnosti" in "doseganje osebne svobode", ki jo navsezadnje omejuje le razpoložljiva kupna moč posameznika[83]. Kajti, kaj naj bi bilo v "družbi svobodnjakov" ugodnejše od svobodne izbire med raznolikimi možnostmi optimalne ponudbe materialne in duhovne narave?[84]

"Preko realizacije pešcem namenjenega nakupovalnega centra cityja bi lahko prišlo v naših velemestnih zopet do doživljanja mestnega središča kot kraja družbene orientacije, srečavanja in predstavljanja samega sebe." 85/

Resnično ozadje takšne ali podobne formulacije, s katerimi zahodni urbanistični teoretiki ne skoparijo, razkriva že samo dejstvo, da pri planiranju cityja občine sodelujejo s trgovinskimi koncerni, ki imajo tu svoj neposredni interes, saj baje iz prometa posebej razvidno, ali mestno življenje funkcionira ali ne."[86/]

Novo "mestno življenje" determinira nova kvaliteta "poznomeščanske javnosti". Ustrezno prepletanju države in družbe ter s tem izginjanju podvojitve družbenega življenja v "nebeško in zemeljsko življenje" se porajajo nova "nebesa na zemlji". Človekova emancipacija se ne odigrava več v visokih idealih abstraktne skupnostne biti, temveč se pojavlja kot materializirana v blagu in uslugah in s tem dosegljiva že kar na tem svetu. Nebesa, rajsko stanje, proizvaja poznomeščanska družba kar tukaj, na zemlji.

Središče novega "mestnega življenja", city, točneje, peš-cona, postane "raj za pešca", kjer se ponuja optimalna možnost vsakemu posamezniku, da si skozi popolno doživljanje potrošnega sveta zagotovi družbeno legitimno obliko svobode in razvoja ter uveljavljanja osebnosti in si tako "kupi" članstvo in priznanje v poznokapitalistični družbi. Družbena integracija se zagotavlja tu z aktom nakupa ali že kar s potencialnim aktom nakupa v času neposredne prisotnosti v cityju in doživetja cityja.

S spretnim arhitektonskim oblikovanjem - vabljive izložbe in izražunani efekti razsvetljave, vodometi, plastike, ptičje kletke, drevesa in rože in vse ostalo, kar je možno videti v obstoječih zahodnoevropskih peš-conah - se skuša plansko vzbuditi emocionalna povezanost prebivalstva na "urbani" city. Cirkus dosega svoj vrhunec v načrtnem izrivanju socialno šibkih

slojev, ki še stanujejo na tem področju, imajo pa baje le neznatne "ali pa sploh nimajo nobenih na city vezanih življenskih navad"[87], iz neposredne okolice cityja in v gradnji luksuznih stanovanj za "skupine s tipično velemestnim mišljenjem in obnašanjem, z ustrezno izobrazbo in socialnim statusom"[88] od katerih se pač pričakujejo poživljajoči impulzi za oblikovanje javnosti, se pravi za oblikovanje "urbanosti". "Vezanost na domači kraj" /Heimatgefühl/, ki naj bi jo tu razvil na kapital vezani srednji sloj ali morda celo v "terasnih vilah" /Dachvillas, penthouses/ stanujoči višji sloj, naj bi po predvidevanju teoretikov in planerjev preko intenzivne identifikacije z "urbanim" cityjem prispevala k njegovi poživitvi in ovrednotenju.

V tem kontekstu je treba ocenjevati tudi t.i. "novogradnjo" starega dela mesta. Z uporabo historičnih fasad se skuša prevariti obiskovalca, da gre tu za okolje, ki je prirejeno človekovim potrebam. Vendar historične fasadne oblike, ki so nekoč izražale neko konkretno uporabno vrednost in s tem nek osebni odnos, danes le pokrivajo oz. prikrivajo v cirkulacijo menjalne vrednosti usmerjeno vsebino in s tem odtujen, opredmeten odnos. To prevaro imajo teoretiki cityja za legitimno; prispevala naj bi k "urbanosti" prostora in s tem k socialni integraciji, kajti: "Novogradnja starega mesta je nekakšen 'Da!' za mesto, za njegovo tradicijo, za meščanstvo, za mestno življenje nasploh."[89]

"Nova urbanost" je utelešenje in predočenje nove "proizvodne javnosti". Navidezna skupnost poznokapitalistične družbe se v "urbanem" središču fizično realizira in demonstrira; s tem se preprečuje spoznanje njene iluzornosti. Doživetje "urbanega" cityja kot doživetje "človečnosti" sistema nasploh je pozitivno doživetje družbene skupnosti in življenske soodvisnosti, ki temelje na menjalni vrednosti; s tem je blokirana zaznava družbenih nasprotij. Navidezna svoboda, ki se ponuja posamezniku kot svoboda gibanja znotraj "raja za pešca" in kot svobo-

da izbire med potrošnimi dobrinami, posreduje zlagani občutek pravične udeležbe družbeno možni svobodi nasploh.[90] Nesvoboda v proizvodni sferi - tudi v proizvodni sferi "terciarnega sektorja",ki je lociran v mestnem središču - kjer gospoduje kapital v pojavni obliki "nuje stvari", postane zdaj naenkrat legitimna: kot cena za svobodo "uživanja stvari" v "potrošnem raju" cityja.Njegovo lažno slavnostno razpoloženje naj bi pomagalo premostiti otožnost proletarske vsakdanjosti.

"Zunanja slika našega industrijsko mestnega življenja potrjuje teoretsko ugotovitev. Žalost, je mračnost v obrazih in pogledih večine mimoidočih, če ne upoštevamo velemestne centre, kjer je publika 'mešana', kjer daje izven delovnega procesa se nahajajoča meščanska mladina tej sliki nekoliko svetlejši ton in kjer se trudi pretežno bolje situiranim slojem namenjena ulična in izložbena oprema, da bi izločila vse kar je proletarsko."[91]

Nadomestek za svobodo in navidezna emancipacija, ki ju je možno doživeti v cityju, imata to funkcijo, da v kontekstu z drugimi mehanizmi preprečita problematiziranje odtujenih, izkoriščevalskih proizvodnih odnosov, oziroma da vzpodbujata razumevanje teh odnosov kot nujni predpogoj, ki omogoča doživljanje "človečnosti" v "izvoru urbane eksistence". V tem kontekstu so trgovinske ulice cityja in "potrošni nagon" /Konsumtionstrieb/ in ga proizvaja proizvodna javnost, bistveni elementi, ki pripomorejo k osvobajanju vladajočega razreda od izvajanja neposrednega gospostva. Očitnost in splošna pristopnost v blagovni obliki ponujenih družbenih vrednot odvaja produktivno energijo posameznikov v smer pridobivanja statusnih simbolov in ne v smer spreminjanja statusa.[92]

"Človeška atmosfera" urbanega centra city predstavlja uresničitev humaniziranja okolja in istočasno njegovo nasprotje; tesno je povezana z že vnaprej formirano notranjostjo posameznika, s proizvedenim potrošnim nagonom, ki sili posameznika k vedno bolj bežnim in površnim kontaktom z ljudmi, dobrinami in prostorskim okoljem. Ko postanejo narava, kultura, svet nasploh kupljivi, torej splošno dostopno blago, postanejo sicer

"človeški", vendar:

"Kot pa postaja narave blago in notranjost subjekta goli potrošni nagon, tako dobiva po drugi strani industrijski izdelek človeške poteze, postaja 'osebnost proizvoda', 'individualnost'. Medtem ko se medčloveški odnosi opredmetijo, se poduhovi blago; ... V tem se odraža določena oblika humaniziranja narave in blaga, kakršno družba, ki je odstopila od humanizma revolucionarnih idej, za katero je njena industrija ekvivalent za 'svet', za katero je dobro in lepo identično z industrijskim izdelkom ali z uslužno dejavnostjo, končno tudi potrebuje."93/.

"Urbani" city torej ni shajališče za politično aktivne občane, temveč zbirališče za "navidezno javnost" pasivne množice opredmetenih in vnaprej programiranih individuov, ki sesmejo in zmorejo doživeti kot ljudje samo na ravni menjalne vrednosti - saj kot delovna sila vrednost ustvarjajo, kot kupna moč pa jo realizirajo. Organizacija in oblika prostora "city", kot tudi oblike komuniciranja in obnašanja, so usmerjeni samo v menjalno vrednost in ne dovoljujejo drugačnih kot površine, ritualizirane, vsebinsko abstraktne oblike prodajno-nakupnega razgovora in obnašanja, ki so tu do skrajnosti dognani.94/

"Urbanost" cityja je utelešena tržna psihologija. Tu se trpi samo menjalno razmerje in obnašanje. Družbene izobčence - potepuhe, hipije, muzikante, izdelovalce nakita itd. - fizično odstranjujejo iz cityja organi državne represije,95/ politične demonstracije, ki ogrožajo potek "doživljanja človečnosti" v cityju in ga potencialno razkrivajo kot videz in iluzijo, usmerjajo organi državne represije izven cityja oz. jih v cityju fizično preprečujejo z vedno bolj brutalnimi metodami.96/

Osrednji družbeni prostor, ki predstavlja prostorsko možnost in danost za dejansko splošno izkustvo o celotno družbeni življenjski soodvisnosti, obvlada vrednost, kapital, stvar; ta oblast je seveda ovrednotena in legitimirana s pomočjo teorije cityja in planskega vodila "urbanost". Družbena "napačna" zavest, ki temelji na blagovnem fetišizmu, dobi v "urbanem" cityju svoj izraz na nivoju vsakdanjega doživljanja. Odtujitev je napredovala še za stopnjo više: blagovni fetišizem preprašča v fetišiziranje doživetja nekakšne "urbanosti". "Krista-

lizacijska točka stopnjujoče se odtujitve. V "urbanem" cityju je videz človekovega samouresničenja v blagovnem svetu in samo preko blaga oprijemljiva, podoživljajoča resničnost. S tem je iluzija o možnosti odprave odtujitve in o možnosti človekove emancipacije znotraj kapitalnega razmerja na videz materialna resničnost. To je zakrivanje izkoriščanja in odtujitve, s tem pa tudi odtujitev zavesti na doslej najvišji stopnji.

Prav zato, ker je to iluzijo mogoče podoživeti, ima izredno prepričevalno, to je prekrivalno moč. Sproža miselni in čustveni proces identifikacije s sistemom, ki se tu predstavlja. Šele s trdno vero, s prepričanjem, da je v "urbanem" cityju mogoče podoživeti "človečnost", opravlja le-ta svojo integrativno funkcijo, kajti: "Proces identifikacije individua z obstoječo resničnostjo je identičen z njegovim ideološkim zadržanjem."[97]

Navezanost človeka na njegovo okolje, ki ga je zrahljalo potrošniško razmerje do stvari kot blaga, potencialno nadomešča navezanost človeka na potrošniški prostor, "urbani" city. Pojem "urbanost" se nam kaže kot vseobsegajoči okvir potrošniške propagande in "urbani" city kot središče s potrošnimi mehanizmi vodene človekove eksistence.[98]

S tem, da posameznik zapade iluziji, da bo z "nepopolno integracijo"[99] v "urbanem" cityju lahko doživel svojo "svobodo" in "človečnost" družbe, se v resnici popolnoma integrira v obstoječi kapitalistični sistem, s predpisanim obnašanjem sam pripomore k ohranitvi lastne podrejenosti in nadaljnjemu razčlovečanju.

O P O M B E :

1. Sestavek je napisan na osnovi študije, ki jo je avtor kot disertacijo ubranil na univerzi v Bremnu. Marksistično usmerjeni urbanisti in sociologi v ZRN ocenjujejo to delo kot pomemben prispevek h kritiki zahodne urbanistične ideologije in kapitalističnega prostorskega planiranja. Delo bo izšlo pri založbi "Studije delavskega gibanja" v Berlinu prihodnje leto, sicer pa bo kmalu dostopno tudi v slovenščini.

2. Navedena teza je rezultat skrbne študije večine vodilnih zahodnonemških teoretikov v zadevi "city", tako npr. Stöber, Sieverts, Soldner, Salin, Schott, Mainel, Müller, Krause, Papalekas, Mächler, itd., če naštejemo le nekatere.

3. Tako Stöber,G.: STRUKTUR UND FUNKTION DER FRANKFURTER CITY. Wege zur neuen Stadt, zv.2, EVA Frankf. 1964,str. 100.

4. Assman,K.: URBANE ZUKUNFT? v časopisu URBANE INFORMATION, München, št.1/1970.

4a/ Stöber, op.cit., str.13.

5. Primerjaj Dix,H.: INNERSTAEDTISCHE GESCHAEFTSZENTREN ZENTRALER ORTE IM LAENDEICHEN RAUM, v časopisu INGESTA REPORT, Köln, 6/65.

6. Jürgensen, H.: WIRTSCHAFTLICHES WACHSTUM - BASIS ODER SCHRANKE DER URBANITAET? v knjigi LEBEN IN DER STADT? - LEBEN IN DER STADT! Izdajatelj Deutscher Städtetag, Nürnberg 1965, str.93

7. V kapitalističnem sistemu je praktično nemogoče, da bi državni plansko-upravni aparat dirigiral prostorsko razporeditev po svojih "teoretskih" predstavah. V praksi se dogaja ravno obratno: da posamezni koncerni dirigirajo svoje zahteve lokalnim ali državnim oblastem in izsilijo takšne planske koncepte, ki ustrezajo njihovim interesom.

8. Moderna kapitalistična družba se ne more odpovedati z vidika družbene gospodarnosti zelo potratni avtomobilski industriji. V ZRN je n.pr. vsak sedmi delavec vsaj indirektno povezan z naročili avtomobilske industrije. Avto ima razen tega tudi simbolični pomen reprezentiranja socialnega statusa in je med drugim tudi "nadomestek za šibkost lastne osebnosti" itd. Kot so pokazale nekatere študije, se večina voznikov ne bi pustila kar tako spremeniti iz aktivnega udeleženca v prometu v pasivni transportirani objekt v množičnih prometnih sredstvih. Prometni strokovnjaki so do zdaj predlagali že celo kopico rešitev /baje že okoli 500/, v katerih so skušali povezati prednosti individualnega prometa z množičnim - doslej z neznatnim uspehom. Glej med drugim osrednji članek v reviji SPIEGEL, 19/73, ki daje

dober pregled te problematike.

9. Izraz, ki ga uporablja Waldschmitt,R: DIE AMERIKANISCHE HERAUSFORDERUNG, v časopisu Ingesta report 4/69 in ki najbolj opiše vsebino, ki naj bi jo imel "urbani" city.

10. Bahrdt,H.P.: DIE MODERNE GROSSTADT. Soziologische Uberlegungen zum Städtebau, Rowohlt Reinbek 1961.

11. To naj bi bil po predstavah apologetov "urbanosti" tudi poglavitni namen in funkcija "urbanega" cityja, saj je šele s tem občutkom možen prevzem vzorca obnašanja in s tem družbene integracije.

12. Koch,H.: EIN STRASSENZUG MIT GOLDENEM PFLASTER. Fussgängerzone erweist sich als Käufermagnet - Umsatzrückgang in angrenzenden Strassen, v časopisu SÜDDEUTSCHE ZEITUNG, München, št.193/74.

13. Barz,S.: WER RETTET DIE CITY, v Urbane Information 3/71./

14. Lindemann, H.E.: WOHNEN IN DER INNENSTADT - KRITERIEN FÜR EINE PLANUNGSPOLITISCHE ZIELSETZUNG, v časopisu STADTBAU-WELT, Berlin 37/73.

15. Marx ugotavlja, da zgodovinsko že razviti kapital sam ustvarja pogoje svojega razvoja, ne kot - "pogoje svojega nastanka", temveč kot "rezultate svojega obstanka". Marx, k.: GRUNDRISSE DER KRITIK DER POLITISCHE OEKONOMIE, EVA Frankfurt Evropa Verlag Wien, brez letnice, str.363.

16. Razen moderne "krize mest", ki jo sami zahodni teoretiki enačijo Engelsovo delo DIE LAGE DER ARBEITENDEN KLASSE IN ENGLAND, Dietz, Berlin 1971, posebno poglavje o velikih mestih.

17. Kompletnejšo razlago politično-ekonomskih determinant tvorbe cityja in regije pripravljamo za eno prihodnjih številk časopisa.

19. Glej Lichtenberg,B.: OEKONOMISCHE UND NICHTOEKONOMISCHE VARIABLEN KONTINENTALEUROPAEISCHER CITY-BILDUNG, v časopisu DIE ERDE, Berlin, 3-3/72, str.239 ff.

20. glej Marx,k.: DAS KAPITAL I - III VMB Frankfurt 1972, Bd. 2, str.107 f.

21. glej Marx,K.: OEKONOMISCH-PHILOSOPHISCHE MANUSKRIPTE, Reclam Leipzig 1970, poglavje o odtujenem delu - KAPITAL I, poglavje Der fetischkarakter der Ware und sein Geheimnis - KAPITAL III, poglavje Die trinitarische Formel - Grundrisse, str. 715-717.

22. glej Israel,J.: DER BEGRIFF ENTFREMDUNG. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart, Rowohlt Reinbek 1972. Israel razlaga, da pojem "odtujitve"

v dosedanji marksistični diskusiji še ni dovolj pojasnen. Zmeda vlada predvsem zato, ker ta pojem istočasno označuje družbene procese in psihična stanja. /ib.,str.18/

23. Engels,F.: KONSPEKT UBER "DAS KAPITAL", V EINFÜHRUNGEN IN "DAS KAPITAL" VON KARL MARX, Dietz, Berlin 1970, str.57.

24. Primerjaj Marx, Grundrisse, str.716.

25. "Pogoji produkcije so obenem pogoji reprodukcije. Nobena družba ne more brez prestanka producirati, to je reproducirati, ne da bi vedno znova del svojih produktov spremenila v proizvodna sredstva ali v elemente nove produkcije". Cit.Marx, Kapital I, str.591 /prevod R.J./.

26. Ib.,str.597 - "/.../individualna potrošnja delavca je za njega samega neproduktivna, saj reproducira le potrebe izražajoči individuum; produktivna je za kapitalista in državo, saj to je produkcija tuje bogastvo producirajoče sile," Ib.,str.598 /prevod R.J./.

27. Primerjaj ib.

28. Marxov citat po Duhm,D.: WARENSTRUKTUR UND ZERSTOERTE ZWISCHENMENSCHLICHKEIT, R.Luxemburg Verlag, Köln 1973, str.54.

29. Ta ugotovitev je utemeljena v ekonomskem delu študije, ki smo ga uvodoma podali v skrčeni obliki.

30. Primerjaj pripombo 15/.

31. Evers,A.et al.: VERWALTUNGSREFORM ALS BESTANDTEIL VON LANDESENTWICKLUNGSPLANUNG, v Stadtbauwelt 39/73.

32. Citat Lefebvre, H.: DIE REVOLUTION DER STAEDTE, List, München 1972, str.101.

33. Citat Steinmüller,G.: DER MÜNCHENER STADTKERN, Eine soziologische Studie, München 1958, str.40.

34. Citat Marx,K./ Engels, F.: DIE HEILIGE FAMILIE ODER KRITIK DER KRITISCHEN KRITIK, Dietz, Berlin 1971, str.37.

35. Primerjaj Dawydow, J.: FREIHEIT UND ENTFREMDUNG, VMB, Frankfurt b.l., str.66.

36. Citat Marx, Grundrisse, str.155.

37. Ib., str.75.

37a. Habermas,J.: STRUKTURWANDEL DER OEFFENTLICHKEIT, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft,

Luchterchand Neuwied, Berlin 1962.

38. Primerjaj ib., str.28 ff.

39. citat Marx,K.: ZUR JUDENFRAGE, v Fetscher I.: MARX-ENGELS STUDIENAUSGABE I - PHILOSOPHIE, Fischer, Frankfurt 1966, str. 48 f.

40. Ib.
41. Ib., str.38 ff.

42. Glej Habermas, o.c., str.45 f.

43. Cit.ib., str.153.

44. Citat Gude S.: DER BEDEUTUNGSWANDEL DER STADT ALS POLITISCHER EINHEIT, v Korte H./iz./: ZUR POLITISIERUNG DER STADTPLANUNG, Bertelsmann, Gütersloh 1971, str.101.

45. Ib.

46. Habermas, o.c., str.63.

47. Primerjaj ib., str. 34 ff.

48. Citat Dienel P.C. v uvodni besedi k knjigi Goffman E.: VERHALTEN IN SOZIALEN SITUATIONEN, Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum, Bertelsman, Gütersloh 1971, str.8 f.

49. Cit. ib., str.10.

50. Primerjaj: "Določena produkcija določi /.../določeno konzumacijo, distribucijo, menjavo, določena razmerja ter različnih momentov." Cit.Marx K.: ZUR KRITIK DER POLITISCHEN OEKONOMIE, Dietz, Berlin, 1971, str.246.

51. "Po materialističnem pojmovanju zgodovine je v zadnji instanci določujoči moment v zgodovini produkcija in reprodukcija resničnega življenja. /.../Ekonomski položaj je osnova, toda različni momenti nadgradnje /.../prav tako učinkujejo na potek zgodovinskih borb in v mnogih primerih pretežno določajo njihovo obliko." Citat Engels f.: FRIEF AN BLOCH, v Fetscher, o.c., str.226.

52. Odpade.
53/ Glej Habermas, o.c., str.172 ff.

54. Da je ta možnost le špekulacija socialnodemokratskega reformizma, dokazuje zgodovinsko med drugim še vedno aktualni puč v Čilu. Meščanski posedujoči razred si ne pomišlja negirati svoje lastne ideale in uničiti svoje lastne politične inštitucije, če le-te obvladajo množice ne-posestnikov.

55. Primerjaj Kofler.L.: TECHNOLOGISCHE RATIONALITAET IM SPAETKAPITALISMUS, Makol, Frankfurt 1971, str.53 f.

56. Primerjaj Sweezy P.M.: THEORIE DER KAPITALISTISCHEN ENTWICKLUNG, brez podatkov, str.224.

57. To je centralna teza pri Negt O / Kluge A.: OEFFENTLICHKEIT UND ERFAHRUNG, Zur Organisationsanalyse von bürgerlichen und proletarischen Oeffentlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt 1973.

58. Habermas, o.c.,str.193 f.

59. Negt/Kluge, o.c., str. 232 ff.

60. Ib., str.304.

61. Ib., str.63 f.

62. Ib., str.41 f.

63. Citat Vinnai G.: SOZIALPSYCHOLOGIE DER ARBEITERKLASSE, Identitätszerstörung als Erziehungsprozess, Rowohlt, Reinbek 1973, str.89.

64. Cit. Negt/Kluge, o.c., str.306 - primerjaj tudi: "Razred, ki razpolaga s sredstvi materialne proizvodnje, razpolaga istočasno s sredstvi duhovne proizvodnje." Citat Marx K,/ Engels F.: DIE DEUTSCHE IDEOLOGIE, Dietz, Berlin 1969 /MEW Bd.3/, str.46.

65. Citat Jaeggi U.: KAPITAL UND ARBEIT IN DER BUNDESREPUBLIK, Elemente einer gesamtgesellschaftlichen Analyse, Fischer, Frankfurt 1973, str.213.

66. To problematiko obdeluje Vinnai, o.c.

67. Suter G.: DIE GROSSEN STAEDTE, Was sie zerstört und was sie retten kann, G.Lübbe, Bergisch Gladbach 1966, str. 113.

68. Cit.ib., str. 112 f.

69. Cit. Stöber G.: DAS STANDORTGEFÜGE DER GROSZSTADTMITTE, EVA, Frankfurt 1964, str. 90.

70. Cit. Oberstadtdirektor der Landeshauptstadt Düsseldorf /iz./: INNENSTADT DÜSSELDORF - BERICHT UND ZIELVORSTELLUNGEN, Düsseldorf 1974, str. 60.

71. Glej tu med drugim Häuserrat Frankfurt: WOHNUNGSKAMPF IN FRANKFURT, Schriften zum Klassenkampf 42, Trikont, München 1974.

72. Ralenberg G.: EINIGE GRUNDSAETZE ZUR STADTERNEUERUNG, v Institut für Städtebau und Raumordnung Stuttgart: STADT-UND GEMEINDEERNEUERUNG, Kohlhammer, Stuttgart /Berlin/Köln/Mainz 1967, str.91.

73. Ib., str. 87.

74/ Cit. ib., str. 87.

75. Cit. Gockel D. et al.: STADT - UND DORFERNEUERUNG IN DER PRAXIS, H.Wingen, Essen 1967, str. 10.

76. Primerjaj Duhm, o.c., pripomba str. 77.

77. Glej pripombo 4/.

78. Gockel, o.c., str. 10.

79. Oberstadtdirektor Dusseldorf, o.c., str. 52.

80. Povzetek izrazoslovja različnih avtorjev - glej originalno delo, pogl. 1.2.3., 1.2.4.

81. Ib.

82. Ib.

83. Soldner H.: DIE CITY ALS EINKAUFSZENTRUM IM WANDEL VON WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT, Ducker & Humblot, Berlin 1968, str. 86 ff.

84. Mittelbach H.A.: ÜBER DIE FOERDERUNG VON NEBENZENTREN, v Stadtbauwelt 12/66.

85. Cit. Soldner, o.c., str. 163.

86. Glej pripombo 13/.

87. Glej pripombo 14/.

88. Stöber, Standortgefüge, o.c., str. 96.

89. Cit. Dullenkopf, O.po Fehl G.: KARLSRUHER BILDERBOGEN, v Stadtbauwelt 29/71.

90. Svoboda neke družbe je osvobojenost izpod prisile narave, obvladanje materialnih osnov življenja. Stopnjo te svobode določa stopnja razvitosti proizvajalnih sil. Udeležba posameznika določa družbeno možni svobodi je odvisna od njegove udeležbe pri kontroli proizvodnega procesa, pri obvladanju družbenih pogojev življenja. Te kontrole pa se ne udeležuje kot posameznik, ampak skozi celo zgodovino vedno le kot pripadnik neke skupine, sloja ali razreda. Primerjaj Dawydow, o.c., str.34 f.

91. Cit.Kofler,L.: PERSPEKTIVEN DES REVOLUTIONAEREN HUMANISMUS, Rowohlt, Reinbek 1968, str. 127.

92. Prim.Brückner, P.: FREIHEIT, GLEICHHEIT, SICHERHEIT, Von der Widersprüchen des Wohlastands, Fischer, Frankf. 1973, str. 101 f.

93. Cit.ib., str.100

94. Prim.Menge, W.: DER VERKAUFTE KAEUFER, Die Manipulation der Konsumgesellschaft, Fischer, Frankfurt 1973, str. 255 ff.

95. Prim. med drugim N.N.: BISSCHEN PIAZZA, v Spiegel 52/71.

96. Glej celotno številko KOMMUNISTISCHE VOLKSZEITUNG, Frankfurt 12/74.

97. Cit.Kofler, str. 128.

98. Glej ib., str.126.

99. Bahdrt, o.c., poglavje o nepopolni integraciji kot bistvu mesta.

UDK 711

RANKO **BON**

IDEOLOGIJA RACIONALNOSTI IN RACIONALNOST IDEOLOGIJE

Zapis ob kvantitativni planski metodi

1. Planerje pogosto kritizirajo zaradi vsiljevanja njihove subjektivne, iracionalne ali arbitrarne volje ljudem, za katere planirajo. Delno se zaradi kritike planerji nagibajo k "znanstvenemu" pristopu, ki domnevno zagotavlja objektivne, racionalne ali nearbitrarne rešitve planskih problemov. Za objektivno /pogosto imenovano "value free" analizo problemov, sinteze in ovrednotenje alternativnih rešitev ali planov se planerji vedno bolj opirajo na kvantitativne opise družbenih pojavov, opise, ki se skoraj izključno osredotočajo na pojme in zveze, ki jih lahko kvantificiramo. /Treba je omeniti, da postane s tem, ko se kapitalistični način produkcije, cirkulacije in predvsem menjave blega razvije, ta način prikazovanja buržoazne družbe v mnogih ozirih primeren./ Z drugimi besedami: planer mora biti popolnoma zadovoljen s tem, da vsiljuje svoj racionalni plan ljudem. Problem verjetno ni v samem vsiljevanju, temveč v svoji racionalnosti ali iracionalnosti, objektivnosti ali subjektivnosti itd.

2. Zdaj lahko naša kritika planskih metod glede na objektivnost zavzame dve smeri. Lahko se lotimo kritike objektivnosti planiranja tam, kjer lahko z lahkoto pokažemo, da "znanstvene" družbene teorije /predvsem tiste, ki so formulirane z matematičnimi izrazi/, ki so domnevno objektivne, vsebujejo množico subjektivnih zaključkov in približnih ocen realnosti. Na drugi strani pa se lahko usmerimo h kritiki vsiljevanja rešitev družbenih problemov, objektivnih ali subjektivnih, racionalnih ali iracionalnih, arbi-

trarnih ali nearbitrarnih. Očitno sta ti dve možnosti tesno povezani; to abstraktno razdelitev smo napravili zaradi jedernatosti argumentov. To razlikovanje je umetno s stališča konkretnega socialno-ekonomskega sistema, kjer lahko administrativno planiranje in samouprava na določeni stopnji razvoja družbe koeksistirata. Zavedajoč se teh opozoril, se bomo tu osredotočili na drugo alternativo.

3. Bistvena razlika med dvema konceptoma planiranja, ki jih tu navajamo /planiranje "od zgoraj" in planiranje "od spodaj"/ je ta, da je v prvem primeru omenjena populacija objekt planiranja, medtem ko je v drugem subjekt planiranja. Odločilno vprašanje ni objektivnost ali subjektivnost plana, temveč ali so ti, za katere je plan narejen, subjekti ali objekti planiranja.

V tem kontekstu je treba upoštevati, da je svoboda izbire med alternativami, ki je bila dana ljudem v nekaterih prejšnjih planskih teorijah, le redko in delno pa v dejanski planski praksi, bistveno drugačna od svobode oblikovanja alternativ, med katerimi se da izbirati. Glede na te teorije je oblikovanje alternativ prepuščeno planerju /in končno tistim, ki so ga najeli/. Vendar resnična svoboda izbire zahteva, da je možno tako oblikovanje kot izbor alternativ, poleg tega pa tudi njihova uresničitev.

4. Dalje: vprašanje ni , ali lahko uporabljamo kvantitativne metode v planiranju, temveč katerim objektivnim ali subjektivnim interesom služi v njih vsebovana teorija. Ti interesi so določeni z družbenim razredom, slojem ali skupino, ki uresničuje svoje objektivne in subjektivne interese s sredstvi plana. Ponavadi je planer le instrument v rokah "interesne skupine", ne more delovati neodvisno, ampak samo predstavlja dominantni razred, sloj ali skupino. V določeni meri ta skupina dobi profesionalno pomoč, ki naj bi se razširila na družbo kot celoto.

5. Tu vidimo izvore zahtev po objektivnosti: njihov cilj je prikrivati interese dominantnega razreda, sloja ali skupine, to je predstaviti partikularne interese kot splošne interese. Tako je ideološko orožje v rokah dominantnega razreda, sloja ali skupine; vloga planerja, ki deluje vzdolž smeri zgoraj orisanih paradigem, je tako ideološka.

6. Prišli smo do vprašanja, ki naravno izhaja iz tega argumenta: Kako ljudje lahko postanejo subjekti planiranja oziroma kakšen je družbeni red, ki bi jim dovolil in jih stimuliral za vodenje svojih lastnih zadev? Niti kapitalizem niti državni socializem /z administrativnim planiranjem/ se ne strinjata s tako definirano svobodo. Samouprava se lahko svobodno razvije le v socialistični družbi, osnovani na svobodnem združevanju dela, čeprav se lahko do določene stopnje razvije tudi v drugih socialno-ekonomskih okvirjih, ki po zadnjih analizah omejujejo njen polni razvoj.
Samo družba, ki ni razdeljena na razrede, je lahko popolnoma samo-upravljajoča in le v tem primeru je lahko vprašanje objektivnega in subjektivnega planiranja pravilno razrešeno, kajti predmet planiranja so materialne stvari in procesi, ne pa ljudje sami. Subjekt in objekt planiranja sta nazadnje ločena v dve neantagonistični sferi - družbo in materialno bazo njenega obstoja. Ta razdelitev je postopoma dosežena skozi obdobje socialističnega razvoja istočasno s postopnim odumikanjem antagonističnih družbenih razredov. V tem obdobju delavski razred zavestno in eksplicitno vsili svoje interese družbi kot celoti; vendar do stopnje, na kateri imajo ti interesi za posledico razkroj razredne strukture, le-ti predstavljajo splošni interes.
Z drugimi besedami: vloga planiranja se premika od sfere regulacije nasprotij med družbenimi produktivnimi odnosi in družbenimi silami produkcije k sferi regulacije družbenih sil produkcije. Med socialističnim razvojem to nasprotje in potemtakem nujnost njegovega reguliranja postopoma odmira.

Ker pa v procesu socialističnega razvoja ni ničesar avtomatičnega, je stopnja in hitrost razvoja samouprave kot planiranja eden izmed najbolj pomembnih pokazateljev stopnje, do katere je družba v resnici socialistična.

Kot je jasno iz naslova, je to zapis, ki obravnava le en moment pojava, o katerem smo razpravljali. Drug pomemben moment lahko le omenim v zaključku: objektivnost planerjev terja rezultate tudi zaradi potrebe po ohranitvi neokrnjenosti svojega dela glede na občasne partijske spremembe v več partijskem sistemu. Dejstvo, da ta dva momenta nista neodvisna, je očitno, kajti večpartijski sistem je direktno povezan z razredno strukturo buržoazne družbe.

Prevedel Tone Škrjanc

UDK 113/129 : 711

Pavel Zgaga

PRISPEVEK H KRITIKI POLITIČNE EKOLOGIJE

razmerje "med človekom in naravo ter človekom" kot p r o d u k c i j a pri Karlu Marxu

> Neposredno je č l o v e k n a r a v n o b i t j e. ... Da je človek t e l e s n o, po naravi krepko, živo, dejansko, čutno, predmetno bitje, pomeni, da ima d e j a n s k e, č u t n e p r e d m e t e za predmet svojega bitja, svojega izkazovanja življenja, ali da lahko svoje življenje i z k a z u j e samo na dejanskih, čutnih predmetih. ...
>
> Bitje, ki svoje narave nima izven sebe, ni n a r a v n o bitje, ni deležno narave. Bitje, ki izven sebe nima predmeta, ni predmetno bitje. Bitje, ki samo ni predmet za neko tretje bitje, nima za svoj p r e d m e t nobenega bitja, tj., ni v predmetnem odnosu, njegova bit ni predmetna. Nepredmetno bitje je n e - b i t j e. ...
>
> In kot mora vse naravno n a s t a t i, tako ima tudi č l o v e k akt svojega nastajanja, z g o d o v i n o, ki pa je zanj zavesten in zato kot akt nastajanja z zavestjo se odpravljajoč akt nastajanja. Zgodovina je resnična naravna zgodovina človeka.
>
> Marx, Pariški rokopisi 1844

Ta tekst je nastajal kot rezultat mojega srečevanja s sodobno, "najnovejšo" problematiko, ki se nam ponuja pod izrazom ekologija, v njenem teoretičnem kot tudi socialnem aspektu kot zgodovinskega pojava. O tej ekologiji, "Novi ekologiji" /za razliko od klasične kot veje biologije, ki je nastala sredi prejšnjega stoletja kot tipična "pozitivna" prirodoslovna znanost/, lahko govorimo v dveh smislih: najprej kot o znanstvenem preučevanju škodljivih posledic, ki jih človekova dejavnost povzroča v njegovem okolju, kot o iskanju tehničnih rešitev tega problema - na tem tukaj ne bo posebnega poudarka, ter o ekologiji kot ideologiji, "sprevrnjeni zavesti" v polnem smislu, kot ideološki "kritični" literaturi, ki "razodeva

hkrati moč in nemoč neke vrste kritike, ki sedanjost presoja in obsoja, razume je pa ne", če uporabimo Marxove besede /glej Kapital I., Ljubljana 1961, opomba na str.568/. In prav to je točka, ki zahteva kritiko kot kritiko določenega fenomena v njegovem dialektičnem nastajanju; to toliko bolj zahteva, kolikor se ta "ekoideologija" producira tudi v našem prostoru. /Ob tem le še mimogrede: ne smatram za pomanjkljivost, da se neposredni spoprijemi s to ideologijo v glavnem izražajo le v fusnotah/. Tako sem centriral pot ob problemu razmerja med "človekom in naravo ter človekom" /formulacija, ki jo pri Marxu večkrat srečamo in ki jo skušam uporabljati dosledno, saj sodobna ekoideologija prav s tem, ko postavlja težišče na razmerje med "človekom" in "naravo", -človekom- in -naravo-, "Človekom" in "Naravo" itd., s samim takim postavljanjem prepušča njegovo posrednostno vprašljivost kot produkcije neposrednosti lastnega obstanka in tako omogoča izpuščanje zgodovinske dimenzije tega razmerja, s čimer pada v ideologijo: iz posredovane se preoblači v neposredovano zavest kot ona-samaresnica; njen "človek" in "njena" narava pa nastopata v svoji abstraktni, obči a ne tudi posebni, torej nedejanski obliki literarnih monstrumov/ ter ga skušal slediti ob Marxovi miselni metodi in mestu pojma produkcije /"industrija"/ kot zgodovinskega procesa kot potencialnega torišča osvobajanja, "naturaliziranja človeka" in "humaniziranja narave". S tem pač ne izčrpavam te obširne problematike, ampak jo skušam na krojaški probi ekoideologiji primeriti in obvladljivo zožati na njeno rahitično telo. Odtod tudi neka omejitev v literaturi, kjer v glavnem nastopajo tri Marxova izstopajoča dela /Rokopisi, Očrti in Kapital/, v katerih pa se za naš aspekt najlepše potrjuje njegova miselna kontinuiteta.

Prav tu se tudi izraža Marxovo pojmovanje zgodovinskega razvoja in njegovo pojmovanje dialektike tega razvoja kot gibanja protislovij v svoji revolucionarni obliki dialektične metode kot mišljenja teh protislovij; protislovja, ki jih postavlja meščanski svet - in seveda v našem primeru predvsem "protislovje med človekom in naravo" - pa so nujni rezultat samoras-

lega zgodovinskega procesa, ne pa ali neko "večno" nesorazmerje /ki nas potem lahko navdaja le še z romantičnim pesimizmom, ali pa ga kot tega spremljajoče nasprotje "realistično" zanesено tolmačimo kot lastno vsemogočnost; pri obeh pa gre za nehistorično postavljanje historično razvitih stališč kot "vedno istih"/ ali posledica določenega človekovega "padca", in so "kot taka minljiva". Današnjo ekoideologijo so ustvarile današnje razmere /kakor se je naša generacija igrala Indijance, sedanja pa Indijce/ in kolikor sama ne vidi svojega lastnega zgodovinskega nastanka kot tudi ne historičnega nastanka svoje problematike, toliko si pač daja opraviti samo z meščanskim človekom in meščansko naravo; razmerje med "človekom in naravo ter človekom" lahko zapopada le kot meščansko razmerje /formalno kot razmerje med "kapitalom in naravo ter človekom"/ in transcendenco tega razmerja lahko potem opravlja le v ideološki obliki filozofije kot ideologije kat' exochen - če se seveda dvigne tako visoko, ne pa kot dejansko transcendenco, odpravo same samorasle osnove produkcije kot samoraslega posredovanja med "človekom in naravo ter človekom", zajetega v Principu Ekonomije kot ontološkemu mediju človeške predzgodovine: kot odpravo, ki zapopada svojo realno osnovo s povezovanjem idealne vsebine filozofskega, pojma svobode, z materialno vsebino ekonomskega, pojma nujnosti /vrednost kot ontološka resnica predzgodovine/ v revolucionarni praxis kot dejanski radikalni vsebini Marxove teorije kot "praktične filozofije": odprava ekonomije v svobodi. /Zgodovina kot zavesten "in zato kot akt nastajanja z zavestjo se odpravljajoč akt nastajanja"/. Pri tem si skuša ekoideologija zagotoviti lasten teren, skuša se vzpostaviti kot "samostojna znanost", pa ostaja zaobljubljena ideologiji, ko ne zapopade svoje teme v totalnosti protislovij sodobnega sveta kot revolucionarne, ampak kot reformistične; ko ne zahteva sveta kot estetskega, ampak ga esteticizira. Ekoideologija ni nič manjši blef meščanskega sveta kot je Mick Jager. Če problematiko, ki si jo kot taka postavlja, "odrešimo njene sprevrnjene oblike", se nam izkaže kot socialni revoluciji inherenten moment. Razrešitev ekološke problematike je moč izpeljati le hkrati z razrešitvijo temeljnega protislovja

obstoječega v svoji najrazvitejši formi, z odpravo sveta kapitala, ki v svoji osamosvojenosti nastopa kot tuja moč ne le nasproti človeku, temveč nasproti vsemu "človeškemu bogastvu" - to je tako nasproti delu kot nasproti naravi v njunih historičnih pojavnih oblikah mehanske "sile" in indiferentne materije.

Ko je sonce odtujitve najviše, so sence obstoječega najdaljše.

I.

> Predpostavke, s katerimi začenjamo, niso nobene samovoljne, niso nobene dogme, so dejanske predpostavke, od katerih lahko abstrahiraš samo v domišljiji. To so dejanski individui, njihova akcija in njihovi materialni življenski pogoji, tako tisti, na katere so bili naleteli, kot tisti, ki so jih ustvarili s svojo lastno akcijo. Te predpostavke je torej mogoče konstatirati po čisto empirični poti.
>
> Marx-Engels, Nemška ideologija

Razmerje med človekom in naravo, ki bo tukaj ves čas v ospredju, je, toliko kolikor je historično in tedaj logično primarno, razmerje, na katerega se lahko v zadnji instanci zreducira vsa materialna in idejna dejavnost človeka. To razmerje v svoji dejavno obliki izstopa v človeški produkciji, pri čemer je produkcija "predzgodovine" vseskozi izkoriščevalski napor človeka ob naravi, njej je inherentna odtujitev kot v goli zasnovi svoje negacije postavljeni proces po diferenciaciji v "sebe" in "drugo", s čimer se sploh omogoča.
Metodološko napotilo, zabeleženo v motu, se bo razvilo šele v konkretni analizi. Ker posega naš problem v razmerje človeka do narave, se nas tukaj zgodovina narave "na sebi", narave meglenic in dinozavrov (še)"ne tiče". "Anatomija človeka je ključ za anatomijo opice. Nasprotno pa lahko pri podrejenih živalskih vrstah zasnove za nekaj višjega razumemo le, če to višje že spoznamo."[1] Narava "na sebi" postane predmet zavestne refleksije (in se s tem v sebi diferencira) šele z razmerjem do drugega, človeka kot subjekta zavestne dejavnosti.[2] To historično nastajanje osnovnega razmerja tedaj fungira kot "dejanska predpostavka" in kot pri takem začenjam.

Problem, ki ga obravnavam kot razmerje med naravo in človekom in ki ga je treba razlikovati od problema oposameljenega človeka ali oposamljene narave, je sprva problem v svoji splošnosti, to je "zapopadek opredelitev", ki ju razlikuje od

njunih oblik na določeni točki. Gre za abstrakcijo, s katere opazujemo "dialektični proces nastajanja" kot "le idealni izraz dejanskega gibanja", v katerem problem poprijemlje jasno obliko; "toda nujno je fiksirati opredeljeno obliko, v kateri je postavljen na neki d o l o č e n i točki".[3] Ta opredeljena oblika bo osamosvojeni svet kapitala kot dejanski izraz razvoja zgodovinskega gibanja produkcije.
V Kapitalu Marx poudarja misel G.B.Vica, da se zgodovina človeštva razlikuje od zgodovine narave po tem, da so prvo delali ljudje, druge pa ne. S seboj identična narava, narava "na sebi" se torej v svojem zgodovinskem razvoju diferencira šele s "svojim nasprotjem", s človekovim dejavnim razmerjem do nje, z nastopom ljudi, "brž ko so začeli p r o d u c i r a t i svoja življenska sredstva".[4] Naravo pred dejavnim materialnim posegom človeka, njen razvoj k človeku tu namerno abstrahiram; "zgodovino narave" prepustimo naravoslovju v toliko, kolikor je "ključ za njegovo anatomijo" v razvoju družbenih proizvajalnih sil, materialne prakse na določeno stopnjo.Razmerja v prvobitni naravi ostajajo znotraj "naravne nujnosti" kot zakoni fizike in drugih znanosti, ki dosegajo pozitivnost svojega predmeta z abstrahiranjem od družbenosti. Proces dela, kakršen je lasten "edinole človeku", postavlja z njegovo "smotrno dejavnostjo" v njegovo razmerje z zunanjim okoljem možnost osvobajanja od te nujnosti in možnost svobode z njo.

V Kapitalu (I., 5.pog.,1)[5] obravnava Marx delovni proces "najprej abstraktno, ne glede na njegove družbene oblike, kot proces med človekom in naravo" (571). Delovni proces kot dejavno razmerje med človekom in naravo je v svoji prvi opredelitvi produkcija človekovih življenskih sredstev, je produkcija predmetov, ki jih človek jemlje ali preoblikuje iz narave, da bi zadostil svojim potrebam. Delovni proces je torej "produkcija materialnega življenja samega", je pogoj, da ljudje sploh ustvarjajo svojo zgodovino. V tem procesu nastopa človek sam proti "naravni snovi ...kot naravna moč" (201). V zgodovinskem razvoju ideologije je , da se to razmerje potem kaže kot

razmerje zase absolutnega človeka do njemu nečesa vnanje zoperstavljenega, kakor je v zgodovinskem razvoju dejanskih družbenih oblik človeške produkcije, da privzame ne le razmerje med človekom in človekom, ampak tudi med človekom in naravo zaostrujočo protislovno obliko. "S tem, da s takim gibanjem učinkuje na naravo izven sebe in jo spreminja, spreminja obenem svojo lastno naravo. Razvija potence, ki spijo v njegovi naravi in podreja igro njenih sil svoji lastni oblasti." (202)
Ta temeljna kvaliteta človekove "apreminjevalne prakse", s katero preoblikuje objektivno naravo - naravno okolje in svojo lastno naravo . v subjektivno, v svet razvijanja lastnih potenc in možnosti za njihovo udejanjenje, je inherentna delu "kot je lastno edinole človeku". Tudi žival "dela", omenja Marx, toda njeno delo je instinktivno, obvladovano od nujnosti njene neposredne potrebe in okolja. Človeško delo, produktivna praksa, se : gledano še povsem abstraktno . potrjuje v bistveni razliki do instinktivnih oblik dela kot vzgibavanja "naravnih moči" kot jih predstavlja fizično neposredno telo: človek "zgradi sat prej v svoji glavi, preden ga začne graditi v vosku". Ta kvalitativno bistvena razlika je tedaj v tem, da je rezultat delovnega procesa že ob samem njegovem začetku v " d e l a v č e v i z a m i s l i". Človeku kot "naravni moči" je v delovnemu procesu lastna tudi "s m o t r n a volja". Sam proces "dela" v njegovih enostavnih in abstraktnih momentih" je tedaj "smotrna dejavnost za...prisvajanje prirodnih stvari za človeške potrebe, splošni pogoj za presnavljanje med človekom in naravo, večni pogoj za človeško življenje in zato neodvisen od vseh oblik tega življenja, nasprotno pa je enako skupen vsem njegovim družbenim oblikam" (208). Že v tem "enostavnem" in "abstraktnem" določilu človeka kot "naravne moči" in njegove materialne prakse kot "razvijanja potenc" je postavljena samó njemu lastna produktivna dejavnost kot temelj njegovega potencialnega osvobajanja kot razvoj naravne nujnosti v svobodo od nje in z njo. V tem zgodovinskem procesu postaja človek družbeni človek, samoraslost najdenih-kot-so razmer naskakuje z zavestno dejavnostjo; z naravo ne izmenjuje le iz neposrednih nujnih potreb,

temveč iz potreb, ki hkrati z rezultatom neposrednega produkcijskega procesa izhajajo kot od neposredne naravne nujnosti osvobojene potrebe. Zgodovina človeške produkcije, tj., "zgodovina družbenega človeka", je "medsebojno pogojevanje zgodovine narave in zgodovine ljudi". Človek vseskozi stoji v razmerju z naravo kot "naravna moč" družbenega dela, kot moč, ki jo, hkrati z obdajajočim okoljem, producira, konzumira, reproducira in v tem procesu spreminja v družbeno.[6] Obravnavanje človeka kot razlikovanega od narave ima lahko le metodološki pomen "koristne abstrakcije"; idealiziranje "romantične narave" čez "padlega človeka", ali pa obratno - njegovo dvigovanje v vsemogočnega gospodarja, ki mu narava hlapčuje, skriva v jedru ideološko bistvo in je samo historični proizvod. Razmerje med naravo in človekom (oz. družbo) ostaja slejkoprej pogoj človeške zgodovine, same njegove eksistence in razvijanja potenc generičnega človeka, pri čemer je oposamljanje ene ali druge strani in dvigovanje ene nad drugo enako ideološko pogojeno. Táko postopanje je zgrešeno že s samih predpostavk, ki razklenjujejo pojma "človek" in "narava" na dva zoperstavljena momenta, s čimer ukinjujeta problem samega razmerja, dialektične napetosti med njima, ki je v tem primeru "dejanska predpostavka". Romantično konstatiranje protislovja med "deviško naravo" in "stehniziranim človekom", tako značilno tudi za današnji čas (pri tem je potrebno posebej opozoriti na to, da,kakor je to protislovje brez dejanske predpostavke, saj si lahko "deviško naravo" mislimo le v abstrakciji od človeške zgodovine - Engels jo je v Nemški ideologiji že za svoj čas dvomljivo predpostavljal "na posameznih avstralskih koralnih otokih novejšega izvora", ki jo pa danes, po vojnah in atomskih poskusih na Pacifiku, tudi tam zanesljivo ni več - tako je ideološko sprevrnjeno tudi pojmovanje človeka kot gospodarja nad naravo, vtem ko nam ta "človek" sam razpade v odnose sužnosti in gospostva: od političnih centrov moči financirane raziskave o možnostih razpolaganja nad človekovo "notranjo naravo" to še posebej nazorno pričajo!), tava v slepo ulico nesposobno najti točko, kjer bi bil mogoč "Aufhebung", prav

zato ker postavlja oba pola protislovja absolutizirano oposamljena in se mu s tem izmakne moment, ki ga posreduje: produkcija v svoji dani historični obliki.
Marxova metoda ponuja možnost za razrešitev problema na takem nivoju. Njegova metoda kaže na "tačke, gdje mora nastupiti historijsko razmatranje ili gdje gradjanska ekonomija kao samo historijski oblik procesa proizvodnje upućuje preko sebe na ranije historijske načine proizvodnje. Zbog toga, da bi se izložili zakoni gradjanske ekonomije, nije potrebno pisati z b i l j s k u p o v i j e s t o d n o s a p r o i z v o d n j e". To pisanje ni posel "nekritičnega pozitivizma" meščanske ekonomije, ki pristaja na obstoječe in ne sprašuje po njegovi transcendenci, temveč karakteristika Marxovega historičnega pristopa: "...pravilni nazor in dedukcija njih kot samih zgodovinsko nastalih razmerij vodi vedno na prve enačbe..., ki kažejo na preteklost, ki leži za tem sistemom. Ti pokazi potem nudijo, hkrati s pravilnim dojetjem sedánjega, tudi ključ za razumevanje preteklosti... . Prav tako vodi ta pravilna motritev z druge strani do točk, kjer se nakazuje ukinitev sedanjega lika razmerij proizvodnje : in tako foreshadowing prihodnost, postajajoče gibanje".[7]
Razmerje med človekom in naravo začenjamo z zgodovinskega stališča[8] opazovati pri "samorasli skupnosti", še povsem utopljeni v naravo, ki svoje neposredne potrebe zadovoljuje z "naravnim bogastvom življenskih potrebščin"; pri tem pa razumevamo njegov materialni svet kot "celotno čutno dejavnost individuov, ki ga sestavljajo". V produkcijskem procesu, v katerem stopa človek v dejavno razmerje s svojo okolico kot "naravna moč", producira svoje materialno življenje sámoin hkrati sebe kot rod, stopa v razmerje hkrati z naravo in z ljudmi. Istočasno se produciranje za neposredne potrebe v svojem rezultatu kaže tudi kot proizvajanje novih potreb samih; človek ni več vezan na prilagajanje naravi po sami njeni nujnosti, temveč si jo s svojim delom kot zavestno dejavnostjo prilagaja sebi. Na tej stopnji "se pojavlja identiteta narave in človeka tudi tako, da bornirano obnašanje človeka do

narave pogojuje njihovo bornirano obnašanje drugega do drugega in njihovo bornirano obnašanje drugega do drugega pogojuje njihov bornirani odnos do narave, ravno zato, ker je narava še komajda zgodovinsko modificirana".[9] Človek se prek produkcije in konsumpcije (kot zadovoljitve neposredne "živalske" potrebe in kot produktivne konsumpcije, dvigom svojih potreb in s tem produkcije na višjo raven) osvešča svojega dejavnega razmerja z naravo, svojim materialom, "samoraslim" instrumentom dela ter produktom, na eni strani, in na drugi prihaja do začetkov zavesti o tem, "da sploh živi v družbi", da v povezavi z drugimi ljudmi stopa v razmerje z naravo in s produktom delovnega procesa. Njegovo izmenjevanje z naravo in prilagajanje le-te svojim potrebam pridobi na učinkovitosti z razvojem produktivnosti njegovega dela, ki je sprva pogojena s čisto zunanjimi, naravnimi faktorji, nato pa dobi "družbeni pečat" z delitvijo dela(ki pa se spet podružblja iz samorasle oblike). "Boj" človeka z naravo je njegova "enotnost z njo", in v tem dialektičnem razmerju se medsebojno pogojujeta "zgodovinska narava" in "naravna zgodovina": "...vprašanje o razmerju človeka do narave (ali celo, kot pravi Bruno, 'nasprotja v naravi in zgodovini', kot da bi to bili dve med seboj ločeni 'reči' in človek ne bi vedno imel pred seboj zgodovinske narave in naravne zgodovine)...razpade samo od sebe, ko uvidimo, da je preslovita 'enotnost človeka z naravo' v industriji obstajala od nekdaj in v vsaki epohi obstajala drugače, pač po manjšem ali večjem razvoju industrije, ravno tako kot 'boj' človeka z naravo,tja do razvoja njegovih produktivnih sil na ustrezni bazi".[10]
Z družbeno delitvijo dela se neposredni individualni produkt spreminja v družbenega, ki je potem prek danih, že samih izoblikovanih družbenih razmerij distribuiran med člane skupnosti in prepuščen konsumpciji. Delitev dela na "umsko in ročno delo" pa že predpostavlja ne le močan vzvod za porast produktivnosti dela mimo njenih naravnih osnov, temveč njun razvoj v "sovražno nasprotje". Samorasli pogoji produkcije še vedno določajo medsebojne "bornirane odnose" ljudi in ti spet njihov

"bornirani odnos do narave" kot do teh pogojev samih, toda človeško produkcijo obravnavamo kot "produkcijo (tj. razvoj) nekih sposobnosti pri subjektu".[11]

Po obravnavanju delovnega procesa kot abstraktno opazovanim procesom med človekom in naravo prehaja Marx v Kapitalu (I., 14.pog.)[12] k analizi tega procesa "glede na družbene oblike", v katerih se odvija njegov zgodovinski razvoj. Ko se sam produkcijski proces razklene na "ukazovalno in izvrševalno delo", se razvoj "sposobnosti pri subjektih" odvija v medsebojno ločenih borniranih oblikah. Delitev dela[13] razceplja delovni proces v dve kvalitativno in kvantitativno različni obliki dela, tako da je tudi distribucija oz. konsumpcija produkta neposrednega produkcijskega procesa pogojena po tej razcepitvi kot po privatni lastnini kot sami "identičnemu izrazu" delitvi dela. Individualni producent ne dela več za svojo neposredno potrebo, temveč za potrebo družbe. V proces z naravo vstopa kot družbeni človek, kot človek, ki s to svojo kvaliteto družbenosti, ki daja njegovemu delu pečat družbenega dela,razvija svoje potence k osvobajanju od naravne nujnosti. S spreminjanjem samoraslih naravnih moči v naravne moči družbenega dela razvija svoje produkcijske moči, instrumente za delo, svojo produktivno sposobnost, da lahko stopa v produkcijski proces čedalje bolj avtonomen.

Po drugi strani pa se to udejanjanje človeškega generičnega bistva v osvobajanju prek produkcije razvija v protislovni obliki. Produktivnost dela je bila prvotno določena zgolj po učinku dejavnosti izraženi na proizvodu, ki je zadovoljeval neposredno potrebo, kot naravna produktivnost dela. S podružblanjem dela, njegovo delitvijo, se večajo produkcijske sile družbenega dela, večajo se tako potrebe kot tudi sredstva in načini za njihovo zadovoljevanje. Poleg tega sam "odpor" narave kot omejeno "naravno bogastvo življenskih potrebščin" stimulira k razvijanju produktivnosti.[14] Tako je potencialno že s samo "darežljivostjo narave", kot dejansko šele z njeno skopostjo , ki udejanja in ne le omogoča rast

produktivnosti dela kot človeške sposobnosti, dana možnost za pojmovanje dela kot potrebnega dela in delovnega časa kot potrebnega delovnega časa (ter za njegovo zgodovinsko udejanjenje kot takega). V pogojih družbene delitve dela, v katerih dobiva produkcija šele svoj pravi vzgon, se presežni delovni čas, ki ga "pušča" ob sebi potrebni, že lahko vključi v delovni proces na ta način, da "postane presežno delo enega pogoj za eksistenco drugega", pri čemer produktivnost dela, ki to razmerje pogaja, "ni dar narave, ampak zgodovine" (575). Razvoj produkcije na določeno stopnjo osvobaja človeka od sužnosti njegovim neposrednim potrebam, ki absolutno zahtevajo svojo zadovoljitev. Razpoložljivi čas, ki si ga iz tega razvoja pribori, pa moremo pojmovati kot njegovo možnost, da bi v njem ali intenzivneje udejanjal svoje nujnosti osvobojene potrebe in s tem svoje bistvo ali pa ga spreminjal v presežni delovni čas, katerega rezultate bi odtujeval drugemu. "Brez določene stopnje produktivnosti dela ni takega razpoložljivega časa za delavca, brez takega presežnega časa ni presežnega dela in zato tudi ne kapitalistov, pa tudi ne lastnikov sužnjev, fevdalnih baronov, skratka, ni razreda veleposestnikov" (575). Potrebni delovni čas, v kolikor ga določajo samo naravni pogoji, je različen, tako kot so različni ti pogoji, in ti ga limitirajo kot njegova "naravna meja". Z večanjem produktivnosti, kot se lahko dogaja samo v družbi, se potrebni delovni čas manjša in "v isti meri, kakor napreduje industrija, se ta meja umika" (578). Individualni producent bi za zadovoljitev svojih neposrednih potreb potreboval čedalje manjši del svojega delovnega časa kot žrtvovanega diktatu te potrebe, in čedalje večji del tega časa bi mu ostajal za razvijanje njegovih generičnih moči v neodvisnosti od neposrednih potreb. V produkciji, ki se odvija v pogojih privatne lastnine, se ves ta presežni čas, ves presežni produkt kot rezultat presežnega dela neposrednemu producentu odtujuje, tako da se v "dovršeni obliki" zgodovinskega razvoja privatne lastnine " p r o d u k t i v n e s i l e d e l a - tako d r u ž b e n e, ki so

nastale v zgodovini, kakor tudi p r i r o d n e - kažejo k o t p r o d u k t i v n e s i l e k a p i t a l a, kateremu je dalo pripojeno" (579).

Metodološko se tu seveda omejujemo predvsem na splošni problem človekovega dela kot izmenjave z naravo in prisvajanje njenih snovi za zadovoljevanje njegovih potreb,kot po drugi strani na nastajanje privatne lastnine v tem procesu produkcije kot razvijajočemu se procesu med človekom in naravo ter njen razvoj v kapital. Vprašanje tega razvoja v posameznih zgodovinskih obdobjih in concreto tu namenoma opuščam, ker se protislovje, ki je predmet te naloge (ki ga zadnji stoletji in še posebej sodobni čas postavljajo v obliki zoperstavljanja "Človeka" in "Narave", pri čemer je izhodišče slavospevov enkrat ta, drugič ona stran), v dejanski in najbolj razviti obliki (in ne v umišljeni) postavi šele z izoblikovanjem protislovja med delom in kapitalom kot "razkriti skrivnosti privatne lastnine". Predkapitalistična razmerja lahko abstraktno povsod reduciramo na odnos privatne lastnine ali na sam samorasli odnos produkcije.

Za opazovanje razvoja produkcije kot zgodovinskega procesa je tu torej pomembno opazovati predvsem: 1) proces med človekom in naravo kot nujni eksistenčni pogoj človeka samega; kot tak je dejanska predpostavka njegove zgodovine in refleksije o njej kot procesu, 2) kvalitativno differentio specifico tega procesa, ki njegovega človeškega nosilca "dynamei" postavlja v osvobajanje od naravnega procesa kot "vedno istega" obvladovanja v naravi, ko to svoje "neorgansko telo" postavlja kot "materijo, predmet in orodje svoje življenske dejavnosti" ("enostransko" proizvajalno sposobnost živali v tem presega človekova "univerzalnost"),[15] ter njene zgodovinsko dane oblike, v katerih v tem procesu nastopa.
Opazovana v svoji abstraktno-obči obliki je ta določitev lastnost človekove zavestne dejavnosti, zamišljanja, ki predhaja materialnemu udejanjanju. V tem specifičnem procesu se z osvobajanjem od "neposrednih fizičnih potreb" v produkciji člo-

vek postavlja kot družbeni človek in šele kot tak lahko resnično udejanja svoje potence - potence svojega generičnega bistva. S tem je podana enostavna negacija njegovega "živalskega bivanja" (ki pa ni nikakršna fiksna postavitev njegovega "družbenega bivanja"), njegov zgodovinski proces kot proces njegovega "družbenega nastajanja".

Tako se v tem zgodovinskem razvoju sam način "človekove smotrne dejavnosti" (in ta smotrnost sama) razvija preko danih zgodovinskih oblik. Sam proces človekovega osvobajanja v procesu med njim in naravo, med "njim" in "ne-njim", poteka tu v protislovni obliki. Človeška produkcija kot osvobojena svojega "živalskega bivanja" se kaže v svoji stopnjujoči moči kot produkcija za človekove osvobojene potrebe in kot produkcija človeka osvobojenih potreb; je zgodovinski proces (in ne dano stanje), v katerem se človek kot družbeni človek, generično bitje producira v svojih potencah univerzalnega bitja. Bolj ko pa človeška dejavnost dosega značaj družbene dejavnosti, ko se ne proizvaja več individualno ali skupnostno v smeri, ki jo določajo neposredni naravni pogoji, temveč v meri družbenih potreb, bolj raste njegova moč, tem univerzalnejši postaja. Samoraslosti naravnih pogojev, s katerimi stopa v razmerje, se s tem z druge strani priraščajo samorasli družbeni pogoji, ki obvladujejo človeka v njegovih družbenih razmerjih. In kot si z razvojem svoje materialne dejavnosti (prek podružbljanja oz. delitve dela, menjave, privatne lastnine) te naravne, sebi vnanje moči čedalje uspešneje prisvaja in prilagaja, tako se mu po drugi strani hkrati s tem njegova družbena moč sama vse bolj postavlja nasproti kot tuja moč: bogove narave zamenjujejo bogovi družbe. Na določeni točki tega zgodovinskega procesa se tako produkcijski proces v svoji totalnosti pokaže v dveh protislovnih momentih: 1) kot vse večja rast človekovih potenc, moči kot moči družbenega človeka, kot njegovo vse večje osvobajanje, postajanje univerzalnega - vse to, kolikor opazujemo človeka abstraktno v razmerju do narave kot "nujnega eksistenčnega pogoja", in 2), v kolikor ga opazujemo kot zgodovinskega

človeka, človeka v njegovih zgodovinskih družbenih razmerjih, ki so pogojena po prav istih faktorjih, ki dajejo splošni vzgib njegovim produkcijskim močem, njegovim generičnim potencam, - kot njegova dejavnost, ki se mu kot vsa ta njegova rastoča moč v rastoči meri povnanja in odtujuje. Dokler se produkcijski proces odvija relativno počasi, je ta tendenca zgodovinskega gibanja produkcije kot razmerja "med človekom in naravo ter človekom" še komaj opazna. Z razvojem produkcijskih sil, z univerzaliziranjem tega procesa (s tem, ko se lastnina historično in pojmovno razširi prek prvotne opredelitve "odnosa človeka do njegovih produkcijskih pogojev kot pripadajočih mu"[16] tudi na druge ljudi same kot "neorganske pogoje njegove reprodukcije",[17] torej na določitev nje kot privatne lastnine in njenega nadaljnega zgodovinskega stopnjevitega razvoja; s tem, ko se menjava, prvotno zgolj kot stopnja v osvobajanju človekovih potreb izpod diktata samoraslih razmer njegove produkcije v danem naravnem okolju, na kateri lahko zadovoljuje svoje nove potrebe na nov, skupnostni način, spreminja v agens, ki oposamlja človeka in ga kot takega posameznika postavlja kot lastnika, ki izmenjuje z drugimi lastniki[18] po načelu vrednostnega ekvivalenta, in ko to načelo doživlja razvoj iz svoje naključne, posebne k svoji obči,čisti obliki menjave med delom in kapitalom), se kvalitativno razvija sam proces dela kot posredujoča dejavnost med eno in drugo stranjo. "Najprej se delo opravlja z neke podlage - najprej samorasle - nato kot zgodovinske predpostavke. Toda potem je ta podlaga ali predpostavka sama odpravljena ali pa postavljena kot izginjajoča predpostavka, ki je postala preozka za razcvet napredujoče človeške svojati."[19] Človeške produkcijske moči imajo v tem procesu tendenco absolutne rasti, ki podira vse prepreke, takoj ko jo začnejo omejevati, in v tem napovedujejo svoj univerzalni razvoj. Hkrati pa je temu procesu inherenten, in postavljen kot njegov pogoj, razcep produkcijskega procesa na delo in lastnino[20] (tako da je produkcija v svoji materialni obliki še vedno proces posredovanja med človekom na eni in naravo na drugi strani, med delovno močjo in predmetom dela, formalno pa nastopa kot ta posredni člen lastnine sama - tako lastnina nad

produkcijskimi sredstvi, delom, delovnimi pogoji samimi: skratka Lastnina - in to v rastoči meri, če jo gledamo v njenem zgodovinskem razvoju, tako da oposamlja človeka na eni in naravo na drugi strani in ju šele preko svoje zgodovinske podobe postavlja v medsebojno razmerje, nujno za nadaljni obstoj in razvoj družbe),ki se skozi zgodovinsko dane oblike nasprotja do svoje obče, čiste oblike povzpne šele z nastopom kapitalističnih odnosov, v katerih se razvije do protislovja med delom in kapitalom. Kapitalizem je "razkrita skrivnost" človeške "predzgodovine". Skozi vso to zgodovino potekajoči produkcijski proces, dialektično se razvijajoče razmerje "med človekom in naravo ter človekom", stopnjevito ustvarja potence za udejanjenje človekove generične moči, za njegovo potrjevanje kot družbenega človeka, ki je "naravni človek";[21] toda ta zgodovinsko ustvarjena in vsakokrat sproti producirana, vse večja moč se mu, porajajoča se posredovano preko privatne lastnine, v pogojih razredne družbe v vse večjem obsegu (obsegu svojega lastnega širjenja) osamosvaja kot povnanjeno bogastvo, postvarjeno bogastvo kot kapital, ki stoji nasproti živemu in že prisvojenemu opredmetenemu delu, ki ga ustvarjata, kot <u>tuja moč.</u> Osamosvojitev kapitala v produkcijskem procesu pa ima do prejšnjih zgodovinskih oblik privatne lastnine še to specifično oölliko, da intenzivnost tega procesa radikalno in revolucionarono postavlja na <u>kvalitativno</u> nove in vse višje stopnje,v čemer vse staro nujno propada, ko sam' sebe postavlja za smoter produkcije, produkcije povnenjenega bogastva. "Ampak dejansko, če snamemo omejeno meščansko obliko,kaj je bogastvo drugega kot <u>v univerzalni menjavi ustvarjena univerzalnost potreb, sposobnosti, užitkov, produktivnih sil itn. individuov</u>? Popolni razvoj človekovega obvladovanja naravnih sil, (sil) tako imenovane narave kakor tudi njegove lastne narave? Absolutno izoblikovanje njegovih ustvarjalnih zmožnosti brez kake druge predpostavke razen poprejšnjega zgodovinskega razvoja, ki napravi to celovitost razvoja,tj. razvoja vseh človekovih moči kot takih, ne mereč jih ob p o p r e j d a n e m merilu, za smoter sami sebi, kjer se človek ne reproducira v

neki določenosti, ampak producira svojo celovitost? Kjer ne skuša ostati nekaj nastalega, ampak je v absolutnem gibanju nastajanja?"[22] Ob tem pa se v danih družbenih pogojih, v katerih poteka ta abstraktno opazovani zalet človekovih generičnih moči, človekovo osvobajanje pojavlja v sprevrnjeni obliki. "V meščanski ekonomiji - in v produkcijskem obdobju, ki mu ustreza - se pojavlja to popolno izoblikovanje človekove notranjosti kot popolna spraznitev, to univerzalno opredmetenje kot totalna odtujitev, in podiranje vseh določenih enostranskih smotrov kot žrtvovanje smotra, ki je smoter sam sebi, nekemu čisto vnanjemu smotru. Zato se zdi na eni strani otročji stari svet nekaj višjega. Na drugi strani je ta svet to v vsem tistem, kjer se išče zaokrožena podoba, oblika in dana omejitev. Stari svet je zadovoljitev na omejenem stališču; vtem ko moderno ne daje zadovoljitve ali pa je tam, kjer se zdi zadovoljeno v sebi, p r o s t a š k o."[23] Smoter produkcijskega procesa ni več neposredna potreba, tudi ni več družbena potreba ali potreba nekega tretjega individuuma, kot jo določajo posamezne preživele oblike privatne lastnine, temveč je primarno produkcija tega razmerja samega, primarno v kopičenju povnanjenega bogastva kot tuje moči nasproti njegovemu subjektu, človeškemu producentu.[24]

Potrebni delovni čas kot nujni delovni čas, kot kvantiteta dela določene kvalitete, potrebnega za ohranitev na nivoju gole eksistence, v razvijajočem zgodovinskem procesu produkcije kvantitativno vse bolj izginja in se kvalitativno vse bolj potrjuje; ob njem pa se veča presežni delovni čas kot možnost svobodnega dela. Vendar se kot tako pojavlja le v svoji idealni vsebini, čeprav kot potencialnost, inherentna njegovemu zgodovinskemu razvoju. V samoraslem razvoju produkcije se to naravne nujnosti osvobojeno delo ne potrjuje kot svobodno delo, kot potrjevanje dejavnega individua kot univerzalnega bitja, temveč se potrjuje v svojem nasprotju kot presežnemu delu, presežnemu delovnemu času, ki si ga prisvaja "ne-delavec",

lastnik produkcijskih pogojev oz. v kapitalističnih razmerjih lastnik dela samega; kapital, ki je kupil delo kot uporabno vrednost in s tem vse bogastvo njegovih potenc za ceno njegove gole menjalne vrednosti.[25] Tako so tudi bogastvo, ki ga - abstraktno gledano - individuum ustvarja v materialnem procesu kot lastno univerzalnost, v dejanskem zgodovinskem procesu njemu odtujuje kot povnanjeno bogastvo, kot njemu zoperstavljeni svet stvari in hkrati v takih pogojih reproducira samo to razmerje.[26] Z izoblikovanjem družbe univerzalne menjave producent tudi ne ustvarja več uporabne vrednosti kot bogastva za človeško potrebo (pri tem se ne oziram na to, da je lahko tudi ta potreba potreba nekega tretjega, ki si njen predmet na zgodovinsko določen način prisvaja), temveč ustvarja predmete potreb primarno kot blago kot vrednost za potrebo nje same, za univerzalni razvoj osamosvojene vrednosti same. Ko se to zgodovinskemu razvoju inherentno protislovje (zgodovinski proces osvobajanja je dialektičen proces) zaostri iz nasprotja v svojo splošno obliko, stojimo v svetu kapitala. Razvijajoči se smoter človekove produkcijske zmožnosti kot razvijanje njegove lastne univerzalnosti, bogatosti, se s temi zgodovinskimi premiki postopoma povnanja v razvijanje postvarelega bogastva; smoter ustvarjanja svobodnega časa se sprevrača v smoter objektiviranega in njemu zoperstavljenega presežnega časa kot časa, v katerem delo kot presežno delo ustvarja sebi nasproti vse večje bogastvo,ki fungira v svoji čisti obliki kot presežna vrednost. Smoter človekove dejavnosti se sprevrne v njemu zunanji, tuj smoter. "Kapitalistična produkcija ni le produkcija blaga, po svojem bistvu je p r o d u k c i j a p r e s e ž n e v r e d n o s t i. Delavec ne producira več zase, ampak za kapital. Zato ne zadostuje več, da sploh producira. Producirati mora presežno vrednost."[27]

S tem, ko se iz produkcije osamosvoji in nasproti dejavnemu subjektu, delavcu kot nosilcu tega procesa, objektivira kapital

kot samosmoter produkcije, se tudi vsa družbena razmerja krojijo po njegovi podobi; produkcija presežne vrednosti obvladuje ves proces "med človekom in naravo ter človekom", kolikor je pač njena moč moč, ki podira vse naravne in zgodovinske prepreke svojega širjenja, postajanja univerzalne, ter ga bistveno modificira v vseh pogledih. "S čedalje večjo premočjo mestnega prebivalstva, katerega kopiči v velikih središčih, kopiči kapitalistična produkcija na eni strani zgodovinsko gibalno silo družbe, na drugi strani pa moti presnavljanje snovi med človekom in zemljo, tj. vrnitev zemlji tistih njenih sestavin, ki jih je človek porabil v obliki hrane in obleke, moti torej večne naravne pogoje trajne rodovitnosti zemlje. S tem uničuje kapitalistična produkcija hkrati tudi telesno zdravje mestnih delavcev ter umsko življenje podeželskih delavcev. Toda z uničevanjem zgolj naravno nastalih okolnosti tega presnavljanja sili kapitalistična produkcija hkrati, da se to prosnavljanje sistematično vzpostavlja kot zakon, ki urejuje družbeno produkcijo, in v taki obliki, ki ustreza polnemu razvoju človeka. ... In vsak napredek kapitalističnega poljedelstva je ne le napredek v umetnosti ropanja d e l a v c a, temveč tudi v umetnosti r o p a n j a z e m l j e; vsak napredek pri povečevanju njene rodovitnosti v danem času je hkrati tudi napredek pri uničevanju trajnih virov te rodovitnosti. ... Kapitalistična produkcija razvija torej tehniko in kombinacijo družbenega produkcijskega procesa samo tako, da hkrati spodkopuje oba vira vsega bogastva: z e m l j o i n d e l a v c a."[28]

Kljub tako izrazitim pasažam iz Kapitala (in ne le iz Rokopisov) prevladuje prepričanje,[29] prisotno v še posebej zanimivi obliki prav v sodobnih ekoloških diskusijah - kot seveda tudi implicitno v mnogih "marksizmih" preteklega in sodobnega datuma t er v meščanskih koketiranjih z Marxom (Axelos) - da Marxova analiza sveta kapitala kot sveta po meri presežne vrednosti zadeva zgolj problem izkoriščanja človeka, delavca, subjekta produkcijskega procesa v tem procesu samem (kot kapitalističnem); predmet njegove dejavnosti ("narava") pa pri tem ostaja njen objekt, trp-

nost narave kot gole snovi, kot nevtralne reči,ki je "tukaj", da si jo človek jemlje, ne da bi jo pri tem zgodovinsko dani načini produkcije kakorkoli zadevali ali modificirali. (Pri tem pač opustimo na tem mestu še samo "diskusijo o alienaciji".) Vendar je táko tolmačenje Marxa sámo zgrajeno na "nedejanskih predpostavkah", utemeljeno je na specifični "naravi" in na specifičnemu "človeku" kot izhajata iz specifičnega zgodovinskega načina produkcije - produkcije, ki temelji na proizvodnji in prisvajanju presežne vrednosti, in je tedaj samo ideološko pogojeno po temu načinu produkcije; zato miselno ovekoveča razmerje, ki je zgodovinsko dano in je zatorej minljivo (ali pa - "druga stran" - samega Marxa, "starega Marxa", postavlja v to ideologijo). Marx v povsem abstraktnem, občem aspektu obravnava produkcijo kot dialektiko "med človekom in naravo ter človekom", kot prisvajanje narave za človeka kot pogojem njegove eksistence, ki pa v zgodovinskem razvoju poprijemlje konkretne, posebne oblike. Kot je po eni strani z njegovega stališča nujno kritizirati in praktično odpraviti obstoječe, ki omogoča po svoji strukturi miselno ovekoveče-vanje praktične delitve ljudi na "upravljalce in upravljane", tako je potrebno oceniti za enako ideološko, "fetišistično" pojmovanje, pojmovanje narave zgolj kot pasivnega človekovega objekta, iz katerega pač lahko iztisnemo, kolikor se iztisniti da. Človek je z naravo "naravna moč", in tavtološko, je naravno bitje. Proces med naravo in človekom (ter človekom)v pogojih, ki jih določa nasproti dejavnemu človeku osamosvojena presežna vrednost, zavzame posebno zgodovinsko obliko, ki ga v njegovem gibanju bistveno določa in modificira. "Sve društvenepotencije proizvodnje jesu proizvodne snage kapitala i zato se on sam pojavljuje kao njihov s u b j e k t. "[30] Pri tem moramo diferencirati sam pojem narave - s stališča "dejanskega individua" lahko govorimo o njegovi "zunanji naravi", materialnem okolju, dejanskem čutnem svetu nasploh, z zgodovinskim pečatom, ki ga nosi na sebi, ter o njegovi "notranji naravi",

ki se v produkcijskem procesu prav tako potrjuje kot njegov material, instrument. "Zunanja" in "notranja narava" človeka, "zemlja in delo" kot "edina vira vsega bogastva"[31], sta v materialnem produkcijskem procesu v dejavnem razmerju; človek si s svojo zavestno dejavnostjo, delom, prilagaja naravo in prilagaja svoje bistvo naravi ter v tem zadovoljuje svoje potrebe; njegovo delo reproducira in kvalitativno na novo producira njega samega ter naravo. Rezultat tega neposrednega dejavnega razmerja med človekom in naravo je produkt kot uporabna vrednost. Uporabno vrednost ustvarja človeku lastno delo, toda to potrebuje za njeno udejanjenje, za potrditev sebe kot produktivnega dela v njej, določen predmet. Produkcijski proces je dialektika nastajanja "naravnega človeka" in "človeške narave". Ko vstopi v dejavno materialno razmerje med človekom in naravo kapital kot subjekt produkcijskega procesa, ki spremeni smoter človekove dejavnosti v oplajanje sebe samega, v produkcijo presežne vrednosti v rastoči obliki, si podredi oba v njunem medsebojnem razmerju, produkciji nasploh, svoji edini potrebi: samovečanju. "Proces uvrednotovanja kapitala poteka prek enostavnega porodukcijskega procesa in v njem, s tem da je živo delo postavljeno v svoj prirodni odnos do svojih materialnih momentov bivanja. Toda v kolikor vstopa v ta odnos, ta odnos ne eksistira za (delo) samo, marveč za kapital; ono samo je vendar že moment kapitala."[32] Vrednost kot tako producira le človeško delo kot produkt zgodovinskega procesa oziroma kot izraz družbenih razmerij na dani stopnji, vrednost ima le produkt kot blago, kot s človeškim delom kot samim specifičnim blagom preoblikovan predmet; toda vkolikor je edina nujna tendenca kapitala že po njegovi definiciji ta, da si mora prisvajati presežno vrednost v absolutni in relativni obliki, mora kapital produkcijski proces vedno bolj razširjati in poglabljati, in to v smeri "obeh virov bogastva": presežno vrednost si lahko kapital svojemu pojmu ustrezno prisvaja le z ekspliciranjem presežnega dela v vseh dimenzijah, topa mora potem za svojo realizacijo stopati v razmerje z "materjo bogastva" v prav ta-

ko brezmejnih oblikah; otroka si prisvoji kapital. Presežna vrednost se tako osamosvaja in kopiči le s čedalje močnejšim izkoriščanjem dela samega kot mezdnega dela, ki je "pripojeno kapitalu", z njegovim vse večjim intenziviranjem, z reduciranjem potrebnega dela navzdol in zviševanjem presežnega dela; s spreminjanjem dela v mezdno delo v svetovnih razmerjih, kakor tudi s spreminjanjem proizvodnje same v proizvodnjo kapitala v svetovnih razmerjih. In kot se delo v teh razmerah ne kaže več kot smoter človeka, temveč kot samosmoter kapitala (in tedaj kot odtujeno delo), in zadovoljuje človekovo potrebo le tedaj, ko zadovolji potrebo kapitala, tako se tudi narava, predmet človekove dejavnosti, ne kaže več v svoji smotrnosti kot potencialnega predmeta, ki ga človek s svojo zavestno dejavnostjo prilagaja svoji potrebi in hkrati svoje potrebe njemu, temveč kot "roba", sredi katere živimo le zato, da bi se moglo na njej opredmetiti čimveč dela, da bi se kapital lahko potrdil v svojem ekspanzionističnem gibanju. Narava in človek postaneta v svojem bivanju goli kapitaliji: "Odtujeno delo torej naredi: č l o v e k o v o g e n e r i č n o b i t j e, i naravo i njegovo duhovno generično zmožnost, za neko človeku t u j e bitje, za s r e d s t v o njegove i n d i v i d u a l n e e k s i s t e n c e. Človeku odtujuje njegovo lastno telo,kakor naravo izven njega, kakor njegovo duhovno bistvo, njegovo č l o v e š k o b i s t v o."[33]

Na kapitalu utemeljena produkcija, produkcijski proces kot proces uvrednotovanja kapitala, se po tej strani kaže kot popolno "razvrednotenje sveta ljudi"; po drugi strani pa z univerzalnim razvojem človeških proizvajalnih sil ("industrijo" kot posrednikom med človekom in naravo), razvojem človeškega bogastva, razvija (samemu sebi protislovne) možnosti za udejanjenje človekovih potenc in njegovo zgodovinsko osvoboditev. Kapital je "procesirajoče protislovje".[34] Razvija in spodbuja raziskovanje vse narave in njeno univerzalno prilagajanje; z univerzalno menjavo produktov, ki so vezani na različnost

pogojev v planetarnem smislu, ustvarja univerzalnost človeških potreb; reducira potrebno delo na minimum in razvija znanost, "to idealno in hkrati praktično bogastvo" in z njo produkcijo človeka kot v lastnostih in potrebah vsestransko razvitega, bogatega in celovitega - toda le vtem, ko se potrjuje kot odnos med ljudmi, spremenjen v moč nad njimi, ko nastopa kot diktator produkcijskega procesa, v katerem se dejavni individuum čedalje bolj odtujuje. Prav v tem antagonizmu pa stoji kapital kot "zgodovinsko dani družbeni odnos" in s tem se z njegovim razvojem porajajo tudi pogoji njegove odprave. Kapital ostaja dejanski družbeni odnos in ohranja sebe kot subjekta produkcije, kolikor si podreja produkcijo v njeni celovitosti in v rastočem obsegu, kolikor se v vse večjem razmerju razširja nad vso produkcijo kot razmerjem med "človekom in naravo ter človekom". V tej njegovi navidez brezmejni tendenci ga vodi geslo: "Apres moi le déluge!"[35] Marx je posvetil vso pozornost tej tendenci kapitala in možnostim osvobajanja človeka kot kreativnega, univerzalnega bitja, ki so v tem skrite. Kolikor ga sodobno "mnenje" ob aktualnih človekovih problemih - najbolj značilno za naš primer ob konstatiranju katastrofalnih disproporcij, ki jih pušča zaseboj dejavnost sodobnega človeka na njegovem okolju - še zapostavlja ali pa že postavlja v ropotarnico preteklosti, počnejo to zato, ker niso sposobni prebiti svojih miselnih meja, ki so meje meščanskega kozmosa. Marxu ni bila potrebna nikakršna "absolutna čutna nazornost" ekološke problematike, kot jo poznamo danes, da ne bi v tendenci kapitala kot "idealni" tendenci meščanske družbe zaslutil njenega destruktivnega karakterja in propadanja tudi v današnjem ekološkem smislu kot hkrati realnih možnih osnov za njeno odpravo in emancipacijo kreativnosti.[36]

Sodobni ekoideologi pa brez takšne "nazornosti" ne bi obstali oziroma se ne bi mogli potrjevati v svoji ideologiji, ki na kvalificiran način črnih kronik tolmači širni publiki v slast nove procente onesnaženosti okolja. Tendenca kapitalistične proizvodnje, "eksponenčna rast" presežne vrednosti, h katere

kozmičnim razmerjem kapital po svoji naravi teži (tako so v ZDA že ustanovljene firme, ki "zainteresiranim klientom" urejujejo vse potrebno za zagotovitev parcel na Luni), in ki s svojo samoraslo nujnostjo začrtuje razvoj meščanske družbe k njenemu dokončnemu izginotju, v sebi v najbolj zaostrenem vidiku nakazuje na alternativnost zgodovine: komunizem ali propad v barbarstvu! Grožnja samemu eksistenčnemu okolju, nad katerim se zgraža ekološki filister, je le nov pokaz v tej smeri; in protislovje, ki bi ga ekoideolog na svoj spekulativni način hotel izmiriti v njem samem s proizvodnjo novih in novih metel, "uničimo preprosto tako, da ga odpravimo".[37] Odpravimo pa ga lahko le ljudje s svojo zavestno dejavnostjo, revolucionarno prakso (pri tem ne gre za kakršnokoli apeliranje na "spremembo zavesti"; spreminjevalno funkcijo zavesti in sámo njeno spreminjanje "je moči dojeti in racionalno razumeti" le v dialektični navezavi na spreminjevalno funkcijo materialnega procesa in njegovim spreminjanjem samim, pri čemer je "v zadnji instanci" kvalitativna socialistična sprememba tega materialnega procesa resnični nivo osvoboditve, - ki jo zavest, razredna zavest, nakazuje in praktično pripravlja - je točka, na kateri se ekonomija odpravlja v svobodi), ali pa bomo odpravljeni s svojo zavestno dejavnostjo vred in po njej.

Sploh pa se postavlja sodobna diskusija o ekološki problematiki v glavnem kot bestsellersko prerekanje na nivoju najbolj bizarne ideologije.[38] Pri tem imamo na eni strani še vedno živo prisotne "malthusijanizme" ter "rousseauizme", ki kar vztrajajo v svoji konvertibilnosti,[39] čeprav jih v vse večji meri preraščajo njihove "neo" inačice. V samem jedru pa gre pri vseh za navadno redukcijo ekonomske na "ekološko" problematiko. In v sodobnem svetu so ekoideologemi skoraj tako številčni kot politična prepričanja.[40] Določen del jih (tako med zahodnimi kot tudi med vzhodnimi avtorji) sploh zanika možnost kakršnekoli "ekokrize", seveda predvsem zato, ker bi taka odkritost lahko ideološko ogrozila perpretuacijo obstoječih ekonomskih

modelov. Po drugi strani najdemo ideologijam zahodnega političnega liberalizma ustrezne koncepte (Sicco Mansholt, avtorji študije Meje rasti z Rimskim klubom vred, idr.); tu se pojavlja ideja "nulte rasti": dejstvo, da je obstoječi način produkcije (produkcija presežne vrednosti) v zadnji instanci tisti, ki povzroča ekološke disproporce, se tu odkrito priznava, le da se "razrešitev ekonomske odtujitve išče znotraj ekonomske odtujitve": produkcijski proces naj se odvija kot enostavna reprodukcija.[41]. Ob predpostavki, da je obstoječi produkcijski način kapitalistični produkcijski način, se mora taka rešitev nujno zrušiti v sebi, kolikor ne postavi kot pogoj spremembe odpravo same obstoječe produkcije kot kapitalistične. Kako bi se sicer svet kapitala zadovoljil z "nulto rastjo" je vsekakor vprašljivo; toda prav na tem mestu se nam odpira še neka druga možnost, vez, ki združuje politični liberalizem meščanstva s političnim totalitarizmom. Meščanstvo se je prestrašilo same revolucionarne moči kapitala in se zavedlo njegovih končnih meja. Ekokatastrofa je grozeča, revolucija v produkciji ni sprejemljiva. Edini izhod ostane tedaj zacementiranje obstoječega v svetovni sistem[42], namestitev pat pozicije razvoju in pri tem obdržati vsaj minimum moči v odtujeni obliki. Kako hudo labilna oblika bi tak sistem kljub vsemu bil, je samo po sebi umevno.

Prav tako naj bi bilo sedaj tudi očitno, v kolikšni meri je lahko ekologija čista ideologija. Ob bežni oceni ekoideologemov in njihovih implikacij v zadnjih vrsticah se namerno nisem ustavljal ob problemu odpravljanja nesorazmerij v ekonomski eksploataciji narave v socializmu.[43] Pokazati je bilo treba predvsem to,da je ekološka problematika le en aspekt problematike osvobajanja kot dialektike zgodovine, in da lahko socialistična revolucija osvobodi človeka le z hkratnim osvobajanjem narave - tako njegove lastne kot njemu zunanje narave.

II

> Velika zgodovinska plat kapitala je, da je u s t v a r i l to p r e s e ž n o d e l o, odvečno delo s stališča gole uporabne vrednosti, gole subsistence, in njegov zgodovinski namen je izpolnjen,brž ko so po eni strani potrebe razvite toliko, da je presežno delo (čez nujno) samo obča potreba,da izvira iz samih individualnih potreb, - po drugi strani pa je zaradi stroge discipline kapitala, skozi katero so šli rodovi za rodovi, razvita obča delavnost kot obča posest novega rodu, - in končno je razvoj produktivnih sil dela, ki jih je kapital v svoji brezmejni sli po bogatenju in v okoliščinah, v katerih edino lahko le-to realizira, nenehoma priganja naprej z bičem, dozorel tako daleč, da posest in ohranitev občega bogastva po eni strani terja le manjšega delovnega časa za vso družbo in se (po drugi strani) delovna družba znanstveno obnaša do procesa svoje napredujoče reprodukcije,svoje reprodukcije v vse večji obilici; torej se je nehalo delo, kjer človek dela v družbi to, kar lahko dá zase storiti stvarem.
>
> Marx,Očrti kritike politične ekonomije

Ta stavek vsebuje v svoji enigmatičnosti eno ključnih misli Marxove teorije. Človekov dejanski zgodovinski razvoj se v ideologijah sprevrača zdaj v pesimističnih zdaj v optimističnih variantah, čemur botruje prav nesposobnost razrešitve (in s tem za misel tragične) distance med potencialnostjo in aktualnostjo tega procesa v njegovi lastni dialektiki,ki ostaja nezapopadena. Tako vztraja ideološka misel pri fetišiziranih oblikah dejanskosti in njeno gibanje je lahko le gibanje ločenih abstrakcij,ki se potem fiksirajo kot "naravne" predpostavke. Marxova metoda začenja obratno, pri samem pojmu nastajanja in nato analitično sledi dialektiki razmerja med vsebino in obliko zgodovinskega procesa, sledi ga tako v njegovem materialnem poteku kot v idealnih tendencah. Od tod tudi postane mogoče sintetično opazovanje zgodovinskega procesa kot v sebi protislovnega in s tem razvijajočega se procesa. Tako nastopa v politični ekonomiji kapital v svoji fetišizirani obliki kot ne-

posredovana stvar, Marx pa ga zapopade kot "družbeno razmerje med ljudmi", kot posredovano, kot proces, njihovo dejansko občevanje kot zgodovinski proces, v katerem poteka produkcija kot razmerje "med človekom in naravo ter človekom" kot vsakokratno zgodovinsko določena oblika produkcije, ki v sebi hkrati nosi zasnove svojega lastnega propada in razvoja k novemu. "Kot neutrudno stremljenje po obči obliki bogastva pa kapital žene delo čez meje njegove naravne potrebnosti in s tem ustvarja materialne elemente za razvoj bogate individualnosti, ki je enako vsestranska v svoji proizvodnji kot v potrošnji in katere delo se torej tudi ne prikazuje več kot delo, temveč kot polni razvoj same dejavnosti, v kateri je izginila naravna nuja v svoji neposredni obliki; ker je na mesto naravne potrebe stopila zgodovinsko stvorjena. Zato je k a p i t a l p r o d u k t i v e n; to je b i s t v e n o r a z m e r j e z a r a z v o j d r u ž b e n i h p r o d u k t i v n i h s i l. Biti neha kot tak šele, ko razvoj samih teh produktivnih sil naleti na kapital sam kot na mejo."[44]

Tako se postavlja dejanski zgodovinski razvoj kot razvijanje potenc svobode. Kot se po eni strani zgodovinski človek osvobaja svoje naravni nujnosti zavezane sužnosti "živalskemu bivanju" z razvojem svojih produktivnih sil, svojega generičnega bogastva in moči, tako pada v samoraslem družbenem procesu iz naravne v socialno odvisnost: "Prav tako jegotovo, da si individui ne morejo podrediti lastnih družbenih zvez, preden so take ustvarili. Toda neslano je, če pojmujemo ono zgolj s t v a r n o p o v e z a n o s t kot samoniklo, neločljivo zvezano z naravo individualnosti, v nasprotju z reflektiranim védenjem in hotenjem, in njej imanentno. Je produkt individuov. Je zgodovinski proizvod. Pripada določeni fazi njihovega razvoja. Tujost in samostojnost, v kateri še obstoji nasproti njim, dokazuje le, da so še vedno zavzeti z ustvarjanjem pogojev svojega socialnega življenja, namesto da bi začeli od teh pogojev samih. To je (samorasla) povezanost omejenih produkcijskih odnosov, ki jih od znotraj določajo individui. Univer-

zalno razviti individui, katerih družbene razmere so kot njihovi lastni skupnostni odnosi podvržene tudi njihovi lastni skupnostni kontroli, niso proizvod narave, ampak zgodovine. Stopnja in univerzalnost razvoja zmožnosti, s čimer postane ta individualnost mogoča, predpostavlja prav proizvodnjo na osnovi menjalnih vrednosti, ki z občostjo šele producira odtujitev individua od sebe in od drugih, pa tudi občost in vsestranost njegovih odnosov in sposobnosti."[45]

Kot je pogoj za produkcijo neposrednega materialnega življenja v človekovem dejavnem razmerju z naravo, razpolaganju z njo, spreminjanju njenega samoraslega gibanja v po njem kontrolirano družbeno gibanje narave, tako je pogoj za skupnostno kontrolo lastnih družbenih razmer že izoblikovan, zgodovinsko izoblikovan nivo teh razmer samih, v katerih pa se neposredno materialno življenje človeka pojavlja kot univerzalno razvijajoče, a hkrati v svoji samoraslosti kot samoraslosti družbenih razmer kot njemu odtujeno življenje, ki se v tej odtujenosti kaže le kot pogoj njegovega socialnega življenja in ne kot to življenje samo. Razvoj samorasle družbe k njenemu "vstopu v zgodovino" nujno poteka čez to protislovno obliko, ne glede na to, kakšne konkretne izraze zgodovinsko poprijemlje; v samoraslih razmerah se rastoča človekova zmožnost, njegova produktivna moč kot njegovo bogastvo, prikazuje kot njemu vse večja tuja moč, in hkrati v sebi nosi možnosti njene "ponovne prisvojitve". To protislovje se v ideologiji pokaže kot romantiziranje neke davne "Zlate dobe" človeštva (ki je bila zlata pač toliko, kolikor se je kot nerazvita oblika samorasle družbe šele pripravljala, da nastopi svojo zgodovinsko tendenco v rastoči in v vse bolj izraziti obliki) in hkrati kot vztrajanje v danem, glorificiranje obstoječega v njegovem interpretiranju kot romantiko posredno sploh omogoča; ne vidi, da je njegovo uničenje le v tem, "ko ga odpravimo". "Kot je smešno, če hrepenim nazaj proti prvotni polnosti, tako je smešna tudi vera, da je treba ostati pri tej popolni izpraznjenosti.Preko

tega nasprotja prvemu, romantičnemu nazoru meščanski nazor ni nikoli prišel. in zato ga bo drugi kot upravičeno nasprotje spremljal do blaženega konca."[46] Pogoji za svobodo so izoblikovani z razvojem nesvobode kat´exochen,[47] z razvojem stare osnove produkcije, zgodovinskim prisvajanjem človekovega bistva v odtujeni obliki osamosvajanja njegovih generičnih moči nasproti njemu samemu, do tiste mere, na kateri je mogoče njena praktična razrešitev in "ponovna prisvojitev" po človekovem bistvu. Kapitalistična proizvodnja, presežna vrednost kot leitmotiv produkcije, je tisti moment njenega zgodovinskega razvoja, ki z dvigom neposrednega produkcijskega procesa v družbeni produkcijski proces nasploh dviga neposredno individualno dejavnost v posredovano ali družbeno dejavnost individuov kot družbenih in s tem postavlja potenciale njihovega polnega razvoja v dejanskem smislu, toda ob hkratnem ohranjanju samoraslih razmer v produkciji, tj. med ljudmi in med njimi ter naravo; ko njena historična nujnost kot razvoja produktivnih sil "z določene historične baze" sama sebi postavlja realno osnovo svoje odprave. 2fakt, da morajo v razvoju produktivnih sil dela predmetni pogoji dela, upredmeteno delo, v razmerju do živega dela naraščati..., se s stališča kapitala prikazuje tako,... da... objektivne okoliščine dela privzemajo vse kolosalnejšo samostojnost nasproti živemu delu, kar se izkazuje z njihovim very extent, in da družbeno bogastvo v silnejših deležih stopa kot nasproti delu kot tuja, obvladujoča ga moč. Poudarek ni na u p r e d m e t e n o s t i, marveč na o d t u j e n o s t i, o d s v o j e n o s t i, o d t u j e n o s t i, na pripadanju-ne-delavcu, marveč pripadanju-poosebljenim-pogojem, to je pripadanju-kapitalu tiste neznanske predmetne moči, ki si je samo družbeno delo postavila nasproti kot enega svojih momentov... . Toda očitno je ta proces sprevračanja zgolj h i s t o r i č n a nujnost, zgolj nujnost za razvoj produktivnih sil z določenega historičnega izhodišča ali baze, nikakor pa ne a b s o l u t n a nujnost produkcije: nasprotno, izginjajoča (nujnost) in rezultat in smoter (imanentni)

tega procesa je odpraviti sâmo bazo, kot tudi obliko tega procesa."[48] Tragedija "romantične" /meščansko-pesimistične/ misli, mišljenja, ki ne zapopada dejanskega kot procesa kot historičnega razvoja, je v tem, da upredmetenje človekovega generičnega bistva kot tega bogastva vidi le kot njegovo hkratno odtujitev, ki jo miselno napada /in tedaj njena kritika išče zatočišča v svetu "bomo homini deus", v abstraktnem "človeku" kot neodtujeno-neopredmetenemu, torej nedejanskemu človeku/, in v tej tendenci izenačevanja historičnega v "naturalno" sovpada s farso "realistične" /meščansko-optimistične/ misli kot svojim nasprotjem, ki vidi odtujitev le hkratno kot "absolutno nujnost" opredmetenja, na katerega pristaja /in se tedaj njena ideologija reducira na potrjevanje odtujeno-opredmetenega sveta "homo homini lupus", torej odtujenega, meščanskega človeka/; oba nazora sovpadata v meščanskem hotenju, da bi se v svojem protislovju ohranila nedotaknjena; zato se jima tudi transcendenca kot polje svobode lahko prikazuje le v miselno-abstraktni obliki meščanske filozofije tragičnega pesimizma in farsičnega optimizma, in ne kot dejanska transcendenca, odprava protislovja v sami njegovi obliki materialnega dejavnega procesa. "...z odpravo n e p o s r e d n e g a značaja živega dela, kot zgolj p o s a m e z n e g a ali pa občega zgolj notranje ali zgolj zunanje, s postavljanjem dejavnosti individuov kot neposredno obče ali d r u ž b e n e, se predmetnim momentom produkcije sname ta oblika odtujitve; s tem bodo postavljeni kot lastnina, kot organsko družbeno telo, v katerem se individui reproducirajo kot posamezniki, ampak kot družbeni posamezniki. Pogoji, da bi bili takšni v reprodukciji svojega življenja, v svojem produktivnem življenskem procesu, so bili šele postavljeni po samem historičnem ekonomskem procesu; tako objektivni kot subjektivni pogoji, ki so le dvoje različnih oblik istih pogojev."[49]
Kapital predstavlja v historičnem ekonomskem procesu torej tisto točko, ki te pogoje postavlja v polni meri, čeprav v odtujeni obliki generičnega bogastva človeka kot historično danega sebe, čeprav kot sredstvo obstoječe eksistence in ne kot pogoj

njenega svobodnega razvoja - toda prav v tem je njegov "najmočnejši člen", ki pa prav v svoji moči kaže na moč, ki naj ga razklene. "Po eni strani torej kliče v življenje vse moči znanosti in narave kot družbene kombinacije in družbenega občevanja, da bi napravil ustvarjanje bogastva /relativno/ odvisno od delovnega časa, ki je za to uporaben. Po drugi strani hoče tako ustvarjene velikanske družbene sile meriti ob delovnem času in jih zapreti v meje, ki so potrebne, da bi se tako ustvarjena vrednost ohranila kot vrednost. Produktivne sile in družbeni odnosi - oboje različni strani razvoja družbenega individuuma - se kažejo kapitalu le kot sredstva in so zanj le sredstvo, da proizvaja iz svoje omejene osnove. In fact pa so ravno materialni pogoji, da bi vrgli to osnovo v zrak."[50]

"Odprava samoodtujitve hodi isto pot kot samoodtujitev." V centru je privatna lastnina kot tisti posrednik v produkcijskem procesu, ki v kapitalskih razmerjih potem sploh omogoča produkcijo presežne vrednosti, ki se v obstoječih pogojih vzpostavlja kot potrjevanje njega samega kot neposredovanega. Če zgodovinski proces opazujemo kot čisto, idealno gibanje, se vzpostavlja z niveliziranjem privatne lastnine v "splošno privatno lastnino" kot "pospološitev in dovršitev" njenega odnosa, ki "ostane odnos skupnosti do sveta stvari", svet "surovega komunista"[51] z "realnim korelatom" v dovršeni meščanski družbi. Gre za opazovanje idealnega nastajanja skupnosti /communis/, katere abstraktna tendenca gre 1. od razdiranja individualne privatne lastnine kot ekonomskega mikrokozmosa k skupni privatni lastnini kot ekonomskega makrokozmosa, ki v dialektičnem nastajanju in razvijanju svojih potenc že nakazuje na prehod iz "samorasle" skupnosti v "družbo", čeprav prek popolne odtujitve tega sveta, čeprav prek protislovij predzgodovinskega sveta. 2., komunizem kot politična akcija v tem procesu že nahaja "svoj pojem, a še ne svojega bistva" kot socialnega udejanjenja." 3. Komunizem kot pozitivna odprava privatne lastnine kot človeške samoodtujitve in zato kot dejansko prisvajanje človeškega bis-

tva po človeku in za človeka; zategadelj kot popoln, zavestno in znotraj vsega bogastva dozdajšnjega razvoja nastali povratek človeka za sebe kot d r u ž b e n e g a, tj. človeškega človeka. Ta komunizem je kot dovršen naturalizem = humanizem, kot dovršen humanizem = naturalizem, je r e s n i č e n razplet spora med človekom in naravo ter človekom, resničen razpad spora med eksistenco in bistvom, med upredmetovanjem in samopotrjevanjem, med svobodo in nujnostjo, med individuom in redom. Komunizem je rešena uganka zgodovine in vé, da je ta rešitev."[52]

Komunizem /"pozicija kot negacija negacije", ibid., str.345/ je "povratek človeka za sebe" bolj heglovsko kot marksovsko, kajti to ni "krožni" povratek, temveč povratek v "spirali", povratek "človeka za sebe kot d r u ž b e n e g a". V "sporu" med človekom in naravo /ter človekom/, v katerem nastaja samorasla družba, človek nastaja kot družbeni človek in razvija svoje potence kot potence družbenega človeka; to je "predzgodovinska dialektika" njegovega razvoja, njegovo osvobajanje kot družbenega človeka izpod samorasle naravne nuje, ki samo narekuje njegovo osvobajanje izpod samoraslega toka skupnosti. Agense svojega razvoja jemlje postopoma v svoje roke in udejanja svoje bistvo kot celovito človeško bistvo, sebe v totalnosti svojih odnosov z ljudmi in z naravo. "Č l o v e š k o bistvo narave obstaja šele za d r u ž b e n e g a človeka; zakaj šele tu ona obstaja kot v e z s č l o v e k o m, kot bivanje njega za drugega in bivanje drugega za njega ter kot življenski element človeške dejanskosti, šele tu obstaja kot o s n o v a njegovega lastnega č l o v e š k e g a bivanja. Šele tu mu je njegovo n a r a v n o bivanje postalo njegovo č l o v e š k o bivanje in šele tu je narava zanj postala človek. Družba je torej dovršena bistvena enotnost človeka z naravo, resnično vstajenje narave, dognani naturalizem človeka in dognanj humanizem narave."[53] Razvoj samorasle skupnosti do svojega odkritega bistva v razvoju privatne lastnine kot kapitala postavlja človeku kot "živemu, dejanskemu, čutnemu, predmetnemu bitju" njegov naravni svet kot njemu tuj, reificirani svet, njegove odnose kot zase bivajoče stvari,

njegovo bogastvo kot sredstvo njegove eksistence, ravno vtem, ko razvija njegove potence kot družbenega človeka. "V človeški zgodovini - v aktu nastajanja človeške družbe - nastajajoča narava je d e j a n s k a narava človeka, zatorej narava, kakor je zavoljo industrije resnična en t r o p o l o š k a narava, dasi nastaja v o d t u j e n i podobi."[54] Politične revolucije pripravljajo pot za družbeno emancipacijo človeka; socialna revolucija, ki so ji prve conditio sine qua non, mora emancipirati človeka kot naravnega človeka: k sebi vrnjenega človeka kot družbenega.

"...brž ko menjalna vrednost ni več meja materialne proizvodnje, temveč je njena meja postavljena z razmerjem proizvodnje do celotnega razvoja individua, odpade vsa zgodovina s svojimi krči in bolečinami."[55] Historični materializem prebija meje starega sveta tam, kjer so najmočnejše. Novi svet izhaja iz "s p r e m e n j e n e, šele z zgodovinskim procesom nastale nove osnove produkcije".[58]

O P O M B E:

1 - Marx, Uvod v očrte kritike politične ekonomije; MEID IV., str.39. Adekvatno mesto najdemo tudi v Kapitalu /I.,Ljubljana 1961, str.88/: "Razmišljanja o oblikah človeškega življenja, torej tudi njihova znanstvena analiza nasploh, ubira pot, ki je nasprotna resničnemu razvoju. Začenja se post festum in zato s končnim rezultatom razvojnega procesa".

2 - "Moje razmerje do moje okolice je moja zavest." - "Kjer eksistira odnos, tam eksistira zame, žival se ne ,n a n a š a' na nič in sploh ne. Za žival njeno razmerje do drugih ne eksistira kot razmerje." - Marx-Engels, Nemška ideologija; MEID II., str.35. Mesta, ki jih je v navedenih citatih poudaril avtor, pišem r a z r t o, moje poudarke pa podčrtujem.

3 - Prim.Marx, Očrti kritike politične ekonomije; v Problemi 1967,št.51,str.48o. - Ker imamo trenutno v slovenščini le manjši izbor iz tega Marxovega dela /MEID IV. ter Problemi letnik 1967/, v hrvaškem prevodu pa nekoliko obširnejšega /Temelji slobode, Zagreb 1974/, a v nekoliko nedosledni redakciji, bom navajal uporabljena mesta tako: kjer bo mogoče, slovenski prevod, sicer pa po zagrebški izdaji /T/ z nemškim originalom /G/rundrisse...// v opombi.

4 - Marx-Engels, Nemška ideologija,str.18

5 - Glej Marx, Kapital I., str.2o1-21o. - /Za "Naturmacht" uporabljam "naravno moč" in ne uveljavljeno "naravno silo"/.

6 - "Povećanje stanovništva je p r i r o d n a s n a g a rada koja se ne plaća. P r i r o d n o m s n a g o m s nazivamo s ovog stanovišta d r u š t v e n u s n a g u. Sve p r i r o d n e s n a g e d r u š t v e n o g r a d a i same su historijski proizvod." - /"Die Vermehrung der Population ist eine N a t u r k r a f t nennen wir auf diesem Standpunkt die G e s e l l s c h a f t l i c h e K r a a f t. Alle N a t u r k r ä f t e d e r g e s e l l s c h a f t l i c h e n A r b e i t sind selbst historische Produkte."/ - Marx, Očrti kritike politične ekonomije; Z 145 / G 304.

7 - Ibid., Z 170 / G 364-65. V Problemih št.57 je v prevajalčevi opombi na str. 1225 naveden ta odlomek, le brez prvega stavka in z napako v drugem: "Zato je nujno, če hočemo /itd/". Zato navajam ta del v hrvaščini /"...die Punkte, wo die historische Betrachtung hereintreten muss, oder wo die bürgerliche Oekonomie als bloss historische Gestalt des Produktionprozesses über sich hinausweist auf frühre historische Weisen der Produktion. Es ist daher nicht nötig, um die Gesetze der bürgerlichen Oekonomie zu entwickeln, die w i r k l i c h e G e s c h i c h t e d e r P r o d u k t i o n s v e r h ä l t n i s s e zu schreiben."/.

8 - "Vse zgodovinopisje mora izhajati iz teh naravnih osnov in iz njihove modifikacije v toku zgodovine zaradi akcije ljudi." Marx-Engels, Nemška ideologija, str. 18.

9 - Ibid.,str.36.

10 - Ibid.,str.30. - /Feuerbach/ "Ne vidi, da čutni svet, ki ga obdaja, ni neposredno od vekomaj dana, vselej s sabo enaka reč, temveč je produkt industrije in družbenega stanja, in sicer v tem smislu, da je zgodovinski produkt.. Češnja je bila... šele pred nekaj stoletji prek t r g o v i n e presajena v naš /podnebni/ pas in je bila zato šele p r e k te akcije neke določene družbe v nekem določenem času dana Feuerbachovi 'čutni gotovosti'." - Ibid., str.29-30. Isto velja seveda za "notranjo naravo" človeka, čutnost samo: "... človeškost čutov nastane šele s pomočjo bivanja s v o j e g a predmeta, s pomočjo p o č l o v e č e n e narave. Oblikovanje petih čutov je delo celotne dosedanjšnje svetovne zgodovine". - Marx, Pariški rokopisi 1844; MEID I., str.339. Vendar človeška dejavnost, "industrija", praksa, ni nevtralna "reč", ki bi mogla imeti v najslabšem primeru "dobro in slabo stran": "V s e fizične in duhovne čute je zatorej zamenjala enostavna odtujitev v s e h teh čutov, čut p o s e d o v a n j a ". - Ibid.,str.337.

Da malo pobanaliziramo:
"Vse najrazličnejše golobje pasme - danes jih poznamo več kakor 500 - izvirajo iz enega samega divjega goloba. Iz volka smo v glavnem vzgojili vso pestro množico tako različnih psov.Vse kokoši, kolikor jih poznamo, vse izvirajo iz divje kokoši, ki še danes živi. ..] Divja kokoš znese na leto okoli 12 jajc, naše najboljše jajčarice pa že do 300 na leto. ... Volk je približno povsod enak. Iz njega vzgojeni psi pa ustrezajo mnogim človekovim željam." Itd., itd. /Anton Polenec, Kako so nastala živa bitja, Ljubljana 1949, str.29.33/.
DELO z dne 15. avgusta 1975 poroča na zadnji strani pod naslovom "Huda ura v vojaške namene": "Zemeljski plazovi, premiki tal, usmerjanje neviht na strateška območja ali sprememba podnenbnih pogojev, vse to bo v bližnji ali dalnji prihodnosti močno orožje v rokah vojske. ... Delovni dokument kanadske delegacije vsebuje devetnajst načinov, s katerimi je mogoče 'v voješke namene spremeniti okolico'...".

Da bi bila človeška produkcija kot neprekinjen proces med človekom in naravo "pretrgana samo za eno leto", bi seveda lahko konstatirali "neznansko spremembo" v vsej naravi in seveda tudi izgubo "svoje lastne eksistence", a to še vedno ne bi bila Narava, kakršno si žele romantiki.

11 - Marx, očrti kritike politične ekonomije; MEID IV /Obdobja ekonomskega formiranja družbe/, str.71.

12 - Glej Kapital I., str.571-582.

13 - Marx in Engels govorita o sprva "naravni delitvi dela", ki poteka na "čisto fiziološki podlagi", znotraj družine oz. rodu /"... delitev dela, ki prvotno ni bila nič, razen delitve v spolnem aktu... nato delitev dela... zaradi naravne zasnove /telesna moč/..."; Nemška ideologija, str.36/, ki je še ne moremo pojmovati kot družbeno delitev dela v polnem smislu, temveč le kot njeno "naravno zasnovo". Tu gre še za razdeljevanje funkcij po članih skupnosti za učinkovitejše nastopanje v produkcijskem in reprodukcijskem procesu sebe kot individuov in sebe kot rodu. Po drugi strani se razvija delitev dela kot medskupnostna delitev z menjavo produktov med različnimi skupnostmi, ki je pogojena z različnostjo samoraslih produkcijskih sredstev, ki jih te različne skupnosti nahajajo v svojem - različnem - naravnem okolju. Ta "menjava ne ustvarja razlike med sferami produkcije, temveč spravlja že različne sfere v odnos in jih tako spreminja v med seboj ali manj odvisne panoge d r u ž b e n e skupne produkcije. Tu nastane družbena delitev dela z menjavo p r v o t n o r a z l i č n i h, toda med seboj n e o d v i s n i h sfer produkcije" /Kapital I., str. 401/. Družbena delitev dela, ki pa ji to rastoče bogastvo odnosov, komuniciranja - kvalitativno kot kvantitativno - stoji kot pogoj, v polnem pomenu nastopi šele, ko neposredni produkcijski proces dane skupnosti razpade na dva dela, "od katerih je eden vzvišen nad drugim": "Delitev dela postane dejanska delitev šele od trenutka, ko nastopi neka delitev materialnega in duhovnega dela" /Nemška ideologija, str.36/.

14 - "P o t r e b a, d r u ž b e n o o b v l a d a t i p r i r o d n e s i l e, gospodariti z njimi, si jih najprej z deli človeške roke v velikem obsegu prisvojiti ali ukrotiti, ima najbolj odločilno vlogo v zgodovini industrije." - Marx, Kapital I., str.577.

15 - Žival "proizvaja le pod oblastjo neposredne fizične potrebe, medtem ko človek sam proizvaja brez fizične potrebe in resnično proizvaja šele v svobodi od potrebe; žival producira le samo sebe, medtem ko človek reproducira vso naravo, njen proizvod spada neposredno k njenemu fizičnemu telesu, medtem ko stopi človek svojemu proizvodu svobodno nasproti". - Marx, Pariški rokopisi 1844, str.309.

16 - "L a s t n i n a torej prvotno pomeni samo odnos človeka do njegovih naravnih produkcijskih pogojev kot pripadajočih mu, kot njegovih pogojev, kot pogojev, ki so p r e d p o s t a v l j e n i z njegovim l a s t n i m b i v a n j e m; odnos do njih kot naravnih predpostavk njega samega, ki so tako rekoč samo njegovo podaljšano telo." - Marx, Očrti kritike politične ekonomije /Obdobja ekonomskega formiranja družbe/, str.70.

17 - "Temeljni pogoj lastnine, ki temelji na plemenski skupnosti /v katero se skupnost najprej razkroji/ - Članstvo v plemenu - s p r a v i o b l a s t n i n o tuje pleme, ki ga je pleme osvojilo, si ga pokorilo, in ga uvrsti celo med n e o r g a n s k e p o g o j e svoje reprodukcije, ki jih skupnost ima za svoje. Suženjstvo in tlačanstvo sta zato le nadalnji razvoj lastnine, ki temelji na plemenski skupnosti." - Ibid., str.71.

18 - "Prav menjava je poglavitni povzročitelj tega izločevanja posameznika. ... Brž, ko se je zasukalo tako, da je človek kot posamično bitje v odnosu le še s samim seboj, se tista sredstva, s katerimi se je lahko postavil kot posamično bitje, spremene v tisto, s čimer postaja obči ali skupen. V tej skupnosti ima predpostavko objektivno bivanje posameznika kot lastnika, ... in sicer z določenimi pogoji, ki ga priklepajo na skupnost oziroma so člen v tej verigi." - Ibid., str.75.

19 - Ibid.,str.76.

20 - " Človek /Man/ se je razcepil v teku zgodovinskega razvoja v Lastnino /Property/ in Delo /Labour/. Fevdalni lastniški odnosi skrivajo ta razcep s sredstvi p o l i t i č n e g a posredovanja. To politično posredovanje ustvarja napačen vtis enotnosti, ki je zgodovinsko izginila že dolgo tega." - Sčasoma to posredniško moč čedalje bolj prevzema nase denar, družbeni odnosi čedalje jasneje izkazujejo svoje ekonomsko bistvo, in "bolj ko denar prevzema posredujočo funkcijo politike, bolj razviden postaja razkol med lastnino in delom". - Glej I.Mészaros, Marx' s theory of Alienation; London 1972, str. 137-38. /Avtor poudarja,da govori o trendu in da "neposredna politika n i k o l i popolnoma ne izgubi svoje posredujoče moči in funkcije"/.

21 - "To, da je človekovo fizično in duhovno življenje povezana s samo seboj, kajti človek je del narave." - Marx, Pariški rokopisi 1844, str.308.

22 - Marx, Očrti kritike politične ekonomije /Obdobja ekonomskega formiranja družbe/, str.65.

23 - Ibid.

24 - S tem tudi sâmo osvobajanje človekovih potreb izpod nujnosti, ki mu jo narekuje njegovo neposredno bivanje kot živega človeka, pada v novo odvisnost: "Videli smo, kakšen pomen ima pod predpostavko socializem b o g a t o s t človeških potreb in potemtakem neki n o v n a č i n p r o i z v o d n j e kakor tudi neki nov p r e d m e t proizvodnje. Novo potrjevanje č l o v e š k e bitne moči in nova obogatitev č l o v e š k e g a b i s t v a.Znotraj privatne lastnine obratni pomen. Vsak človek špekulira na to, da bi drugemu človeku ustvaril n o v o potrebo, da bi ga s tem prisilil k novi žrtvi, da bi ga postavil v novo odvisnost in ga zapeljal v nov način

u ž i v a n j a in s tem ekonomskega propada". - Marx, Pariški rokopisi 1844, str. 345. - Osvobajanje potreb dobi v pogojih razvite privatne lastnine za obstoječo družbo "funkcionalni smoter" kot produkcija umetnih potreb.

25 - "Kot u p o r a b n a v r e d n o s t je delo le za k a p i t a l, in je e d i n a uporabne vrednost samega kapitala, tj. posredujoča dejavnost, v kateri se ta o v r e d n o t u j e. ... Delo zato za delavca ni kot uporabna vrednost, delo zato z a n j ni kot p r o d u k t i v n a s i l a bogastva, kot sredstvo ali dejavnost bogatenja. Kot uporabno vrednoto ga spravlja v menjavo s kapitalom, ki mu tako ne stoji nasproti kot kapital, temveč kot d e n a r. ... Delavec potemtakem... samo delo zamenjuje kot o p r e d m e t e n o d e l o; ..., kapital si ga pridobi v zameno za živo delo, kot splošno produktivno silo bogastva; dejavnost, ki množi bogastvo. ... O t u j u j e si delo kot produktivno silo bogastva, kapital si ga kot tako silo prilašča" - Marx, Očrti kritike politične ekonomije; v Problemi 1967, št.51,str.476-77.

26 - "Delavec postaja toliko revnejši, kolikor več bogastva producira, kolikor več moči in obsega dobiva njegova produkcija. Delavec postaja tem cenejše blago, čim več blaga izdela. Z u v r e d n o t e n j e m sveta stvari raste v premen sorazmerju r a z v r e d n o t e n j e sveta ljudi. Delo ne producira samo blaga; producira samo sebe in delavca kot b l a g o, in sicer v razmerju, v katerem sploh producira blago." - Marx, Pariški rokopisi 1844, str. 302.

27 - Marx, Kapital I., str.572.

28 - Ibid., str.567-69.

29 - "Tudi v marksizmu je narava predvsem objekt, nasprotnik v človekovem 'boju z naravo', prostor za vedno bolj racionalen razvoj proizvajalnih sil. Toda v tej obliki se narava pojavlja kot tisto, kar je kapitalizem n a r e d i l iz nje: snov, surovina za razširjajoče in izkoriščajoče upravljanje ljudi in stvari. ... V obravnavanju človeške narave kaže marksizem podobno tendenco: zmanjšati vlogo naravnih osnov /natural basis/ v družbeni spremembi - tendenco, ki ostro nasprotuje Marxovim zgodnjim delom. ... Marksistični poudarek na razvoju politične zavesti kaže premalo zanimanja za korene osvoboditve v individuih,tj. za korene družbenih odnosov tam, kjer individui najbolj neposredno in globoko izkušajo svoj svet in sebe same: v njihovi s e n z i b i l n o s t i /sensibility/, v njihovih instinktivnih potrebah." - H.Marcuse, Counterrevolution and Revolt, Boston 1972, str.62. Kolikor je produkcija danes predukcija presežne vrednosti v svetovnih razmerjih in je "marksizmu" samemu nemogoče podrediti njeno fetišistično kopreno v tem aspektu /toda v tem je samo "marksizem",ki

ni uspel zapopasti Marxove metode v njeni celovitosti, in je le varianta ideologij, ki jih iz sebe poraja meščanski svet/, je Marcusejeva kritika tu povsem upravičena /čeprav bi bilo treba pojem "marksizem" kot ga uporablja v tem kontekstu iz navedenih razlogov poprej historično razčleniti/. Prav tako Marcusejevo opzarjanje na pomen dimenzije čutnosti v osvobajanju akcentira dovolj znano dimenzijo Marxove misli, ki so jo "prekrile kasnejše teoretične naplavine"; njegova kritika razmer, ki to bistveno človeško kvaliteto sprevračajo v popolno brezčutnost /za kar ima v ZDA dovolj zgovoren primer/, je prispevek h kritiki sveta monopolnega kapitala. Ne da bi vstopali v podrobno analizo problema senzibilnosti, kot ga postavlja Marxuse, pa lahko njegovo izpostavljanje "subverzivnega potenciala senzibilnosti" /glej ibid.,str. 63/ na samo Arhimedovo točko osvobajanja ocenimo vtem, ko se pri njem pogosto sprevrne v romantiziranje:vtem ko govori o sublimaciji in otopevanju čutnosti, dobimo marsikje vtis, kot da je to tisto "še edino naravno" /An Essay on Liberation/. Emancipacija čutnosti je inherenten in nujen moment politične in totalne, socialne človekove emancipacije, vendar ključna točka leži tam, kjer je tudi ta vkomponirana v celoto obstoječega, v totalnosti produkcijskega procesa in razmerij znotraj njega, sicer ostanemo v vulgarnem feurbachovstvu znotraj odtujitve.

30 - Marx, Očrti kritike politične ekonomije, Z 250 / G 479. /Alle gesellschaftlichen Potenzen der Produktion sind Produktivkräfte des Kapitals und es selbst erscheint daher als das Subjekt derselben/.

31 - "Uporabne vrednosti..., blagovna telesa, so s p o j i n e dv e h e l e m e n t o v, naravne snovi in dela. ... D e l o n i t o r e j e d i n i v i r u p o r a b n i h v r e d n o s t i, k i j i h p r o d u c i r a, tj. s n o v n e g a b o g a s t v a. Delo je oče tega bogastva, kakor pravi W i l l i a m P e t t y, in zemlja njegova mati." - Marx, Kapital I., str. 52-53.

32 - Marx, Očrti kritike politične ekonomije; Problemi 1967, št. 55/56, str.1078.

33 - Marx, Pariški rokopisi 1844, str.310.

34 - Glej Marx, Očrti kritike politične ekonomije; Problemi št.59/60, str.1631.

35 - Glej Marx, Kapital I., str. 304.

36 - "Na kapitalu zasnovana proizvodnja, dekle, s jedne strane, stvara univerzalnu industriju /tj. višak rada, rad koji stvara vrijednost/, a s druge strane, sistem opće eksploatacije prirodnih i ljudskih svojstava, sistem opće korisnosti, pri čemu se kao nosilac tog sistema pojavljuje isto tako sama nauka kao i sva fizička i duhovna svojstva, a izvan toga kruga društvene proizvodnje i razmjene nema ničega, što bi se pojavilo kao nešto p o

- s e b i - v i š e, samo-za-sebe-opravdano. Tako tek kapital stvara gradjansko društvo i opće prisvajanje prirode, kao i prisvajanje same društvene povezanosti od strane članova društva.... Univerzalnost kojoj kapital nezadrživo teži nalazi u njegovoj vlastitoj prirodi one granice koje će na određenom stupnju njegovog razvitka dovesti do spoznaje da je on sam najveće ograničenje te tendencije i stoga prisiliti ga samoukidanje." - Marx, Očrti kritike političke ekonomije; Z str.150-51 / G 313-14 /Wie also die auf das Kapital gegründete Produktion einerseits die universelle Industrie schaft - d.h. Surplusarbeit, wertschaffende Arbeit -, so anderseits ein System der allgemeinen Exploitation der natürlichen und menschlichen Eigenschaften, ein System der allgemeinen Nützlichkeit, als dessen Träger die Wissenschaft selbst so gut erscheint, wie alle physischen und geistigen Eigenschaften, während nichts als A n - s i c h - H ö h e r e s, Für-sich-selbst-Berechtigtes, ausser diesem Zirkel der gesellschaftlichen Produktion und Austausche erscheint. So schafft da-s Kapital erst die bürgerliche Gesellschaft und die universelle Aneignung der Natur wie des gesellschaftlichen Zusammenhangs selbst durch die Glieder der Gesellschaft. ... Die Universalität nach der es unaufhaltsam hintreibt, findet Schranken an seiner eignen Natur, die auf einer gewissen Stufe seiner Entwicklung es selbst als die grösste Schranke diesser Tendenz werden erkennen lassen und daher zu seiner Aufhebung durch es selbst hintreiben./.

37 - Engels, Očrti za kritiko nacionalne ekonomije; MEID I., str. 238.

38 - So seveda "izjeme". Burni razvoj ekologije kot ideologije meščanskega kozmosa, porajajoče se iz kapitalistični produkciji inherentnih protislovij /pri tem pustimo ob strani njene pozitivne rezultate, ki pa jih je dosegla kot prirodoslovna znanost in ne kot ideologija/, je doživel svoj odgovor - povsem razumljivo - tudi z marksistične strani. Med avtorje, ki so se na tak način spopadli z ekološko problematiko, lahko pri nas najizraziteje vštejemo Rudija Supeka /Ova jedina Zemlja, Zagreb 1973/,ki ostaja v takem obsegu osamljen primer. Resno kritiko ekoideologije iz marksistične perspektive predstavljata med Nemci pri nas že znana /Tribuna, Marksizam u svetu/ H.M. Enzensbergef in Hans Immler. V zadnjem času se ta miselni tok začenja širiti tudi pri nas /glej npr. Pitanja št.3/4, leto VII: "Sto nakon rasta - okrugli stol o modelima razvoja". Teze grupe Savjeta za zaštitu i unapredjenje čovjekove okoline pri RK SSRNH, ki so tu delno objavljene, dovoljujejo tak sklep: "Sa znanstveno-tehnološkom revolucijom razviták ljudskog društva došao je u kritičnu točku u kojoj teorijski postaje neuhvatljiv, ukoliko se ne osloni na cjelovit pogled na čovjeka i njegovu povijest. U tom smislu neobhodno je reaktualizirati marksističku misao i

shvatiti je u svoj njenoj potencijalnoj širini kao teoriju društvenog razvitka čovjeka. Jer u naše doba čovjekovo ovladavanje društvenim snagama sve više postaje uvjet njegova ovladavanja prirodnim silama. Zato je neophodno u pristupu ekološkim problemima i problemima razvoja promisliti dublju metodološku osnovu koja je kadra spojiti objektivnu znanstvenu spoznaju s kritičko-povijesnim mišljenjem i svjesnom društvenom akcijom"./.

39 - Skoraj ne bi bilo treba omenjati teh predpotopnih pošasti, kajti bolj pomembno bi se bilo poglobiti v njihove modernizirane redakcije, če ne bi imeli na slovenskem v F.Avčinu /glej Človek proti Naravi, Ljubljana 1969/ njihovega tako vitalnega zagovornika in popularizatorja /ki pa se tudi "modernizira: glej Slovenski almanah 76/; poleg tega pa je v slovenskem pisanju na to temo tovrstna tendenca sploh zelo pogosta. Na noben način sicer ne mislim blatiti Avčinovih zaslug, da nekateri koncu Slovenije še niso taki, kot bi lahko bili in da skače po naših planinah več kozličev, kot bi lahko pričakovali: ne mislim torej podajati kritike s tiste strani, na katero je Avčin mislil v samem omenjenem delu, ker bi s tem pač ostajal na nivoju kritik, ki operirajo s številom kozličev; gre mi predvsem za to, da slovenska "javnost" skoraj ne more o tej problematiki konzumirati kaj več kot klavrne nadomestke meščanskega izvora, ki pa torej ne prihajajo samo izpod Avčinovega peresa - zato se ob tem posebnem raziskovanju nekega splošnega fenomena naslovimo čimbolj kratko: "k slovenski ideologiji".
Prvo presenečanje, čitajoč Človeka proti Naravi torej, nas čaka že v naslovu, kjer podarja avtor tako človeku kot naravi veliki začetnici - ko bi nas to pripeljalo vsaj do Feuerbacha! - pa zatem srečamo tudi človeka, ki "greši proti svoji materi Naravi" /13/; še več: "Razvoj človeštva je bolezenski biološki proces v življenski celovitosti enovite Narave" /21/! Ko le ne bi bilo človeka: "V nemoteni Naravi poteka vse naravno, to je brez motenj, vrste živijo prilagojene med seboj, vse zahteve so izpolnjene, ni izključevanja iz splošnega ravnovesja: z eno besedo raj!" /24/. Tu bi mu skoraj prišteli majhen plus vtem, kot človeka kot "corpus alienum" /25/ ne pojmuje kot - sicer za slovensko ideologijo in tovrstno literaturo nasploh - od "rajskega Adama" dalje odtujujoče se bitje; pa kaj, ko to idealno stanje zdaj pomakne le še za korak globlje v sivo preteklost in očrni tudi Adama: sedaj je "rajsko" /tj. "neodtujeno"/ stanje pač v "Naravi"! Tako mu tudi ne ostane drugega kot svetovati, naj si poiščemo "svojo pot nazaj k pramateri Naravi" /26/, trpečemu bralcu kaže zvezdnato nebo nad njim in svetuje, naj bi "vsaj eno noč na mesec v ljubečem objemu prespal na prostem, ob golem telesu svoje Pramatere" /27/.
Ojdipovstvo?
Avčinu vsekakor lahko prištejemo še eno zamozaslugo, da se je otresel fahidiotske otopelosti za problematiko

človekovega bivanja, ki se sicer drži današnjih "pozitivistov", med katere sam po stroki spada, skoz in skoz; toda premagal jo je le za ceno padca v ceneno metafiziko. "Dveh duš je, oh, v njega prsih dom. Tik ob materialistični duši 'naravoslovca' domuje idealistična duša 'filozofa', in druga ob drugo hudo trčita na področju z g o d o v i n s k e g a r a z v o j a č l o v e š k e d r u ž b e," lahko s Korschem /Materialistično pojmovanje zgodovine, Ljubljana 1972, str.29/ povsem umestno ponovimo v tem primeru, kot seveda še v mnogih drugih. Ne da bi se dalje ustavljali pri tem, kako vidi ta razvoj Avčin, kako vse se je začel človek "dvigovati nad Naravo", "vladati živalim, svojim manjšim bratom", kako so "orodja postala orožja", kako je z "naskokom na gozd pračlovek prvič zasekal v vejo, na kateri sedi človeštvo". Važne so konsekvence, ki jih taka ideologija - katere "sprevrnjenost" je preprosto /da ne bi dolgovezil/ v tem, da ne loči med naravo in zgodovino - nujno narekuje. Prav tu pa se avtor pokaže kot Špartanec /"V nemoteni Naravi poskrbe njena ostra selekcijska cedila, da nezdravo ostaja ob strani, naprej pa koraka le zdravo, z najkrepkejšimi na čelu." - 17-18/, kot rasistični aristokrat /"K sreči je že vse več pametnih ljudi, ki se odpovedo želji po svojem lastnem otroku, če vedo, da bi mu dali slabo popotnico na pot v življenje. Žal je tako le med prosvetljenci, neuka raja pa se povsod po svetu veselo množi naprej." - 18/. Zato je končna konsekvenca lahko le ena - žalovanje, žalovanje za izginulo avtoriteto: "Najhuje pa je, da dandanes na svetu ni resnično vesoljne avtoritete z eksekutivno močjo, da bi takšen razvoj življenja zavrla" /26/. /Mi smo jo na svoji poti žal našli: kapital kot subjekt produkcijskega procesa/. - In kaj tedaj? "Izhod je, toda en sam: n a z a j bo treba!" /26/.

40 - Ne nazadnje bi lahko na tem mestu omenili na Zahodu precej razširjeno gibanje "eco-freaks", izšlo deloma iz resignacije za zamrlimi protestnimi gibanji v ZDA. Vendar se tu na tem mestu ne bomo zaustavljali, ker gre le za prelahek ideološki žanr. "Ideološko se nagibajo k sektarianizmu in obskurizmu" je karakteristika, ki jim jo daje H.M. Enzensberger /Glej Kritika politične ekologije; Tribuna 23-24/ XXIII/, in ki nam pomaga k razumevanju njihovega izvora v "Novem svetu".

41 - Tako stanje obravnavajo avtorji študije Meje rasti kot "stanje svetovnega ravnotežja" in ga opredeljujejo "kot stanje, v katerem sta prebivalstvo in kapital v bistvu stabilna, sile, ki ju skušajo povečati ali zmanjšati, pa skrbno izravnane." Glej Meje rasti, Ljubljana 1974,str.192.

42 -Izvršni odbor Rimskega kluba v dodatku knjigi Meje rasti izjavlja: "In ker intelektualno razsvetljevanje ni učinkovito, če ni zraven še politično, bo Rimski klub tudi spodbujal ustanovitev svetovnega foruma, kjer bi državniki,

oblikovalci politike in znanstveniki lahko obravnavali nevarnosti in upe za prihodnji svetovni sistem, ne da bi jih pri tem omejevala formalna pogajanja med vladami". - Ibid., str.218. Rimskemu klubu seveda samo zaradi teh besed ni moč nalepljati politične etikete, kot bi jim šla, gre pa za to, da se nad njimi zamislimo.

43 - O tem govori Hans Immler v svoji kritiki študije Meje rasti. Opozarja predvsem na dejstvo relativne gospodarske zaostalosti večine socialističnih dežel. "Hitri razvoj produktivnih sil zato postavlja posebne zahteve na načrtno izkoriščanje naravnih virov in na obvladovanje spremnih pojavov v produkciji. Treba bi bilo raziskati, s kakšnimi strategijami je mogoče odstraniti nastopajoča protislovja pri oblikovanju okolja v socialističnih deželah, da bi se objektivne možnosti sprave med družbo in naravo, ki v socialističnih produkcijskih razmerjih sc, dejansko izrabile." - Tribuna 23-24/XXIII, str.7.

44 - Marx, Očrti kritike politične ekonomije; Problemi 1967, št.55-56, str.1072.

45 - Ibid.,Problemi št.49,str.166.

46 - Ibid.,str.167.

47 - In tudi v tem smislu je "svoboda pogoj osvoboditve".

48 - Marx, Očrti kritike politične ekonomije; Problemi št. 55-56, str.1080.

49 - Ibid.,str.1081.

50 - Ibid.,Problemi 59-60, str.1631. - "Jer pravo bogastvo jest razvijena proizvodna snaga svih individua. Mjerom bogatstva tada više nipošto neće biti radno vrijeme, nego slobodno vrijeme. R a d n o v r i j e m e k a o m j e r a b o g a t s t v a predpostavlja da je samo bogatstvo zasnovano na siromaštvu i da slobodno vrijeme egzistira u s u p r o t n o s t i i z a h v a l j u j u ć i s u p r o t n o s t i p r e m a v i š k u r a d n o g v r e m e n a." - Ibid., Z 297 / G 596 /Denn der wirkliche Reichtum ist die entwickelte Produktivkraft aller Individuen. Es ist dann keineswega mehr die Arbeitszeit, sondern die disposable time das Mass des Reichtums. Die A r b e i t s z e i t a l s M a s s d e s R e i c h t u m s setz den Reichtum selbst als auf der Armut begründet und die G e g e n s a t z zur S u r p l u s a r b e i t s z e i t ..."/.

51 - Glej Marx, Pariški rokopisi 1844, str.330-32. - "Kako malo je ta odprava privatne lastnine dejanska prisvojitev, dokazuje ravno abstraktna negacija vsega sveta omike in civilizacije, povratek k n e n a r a v n i preprostosti u b o g e g a človeka brez potreb, ki privatne lastnine /ne le/ ni presegel, ampak je še niti ni

dosegel." - Ibid., str.331.

52 - Ibid., str.332-33.

53 - Ibid., str.334-35. - "...predvsem se je treba izogniti temu, da bi 'družbo' spet fiksirali kot abstrakcijo nasproti individuu. Individuum j e d r u ž b e n o b i t j e."

54 - Ibid.,str.341-42, - "Zgodovina sama je d e j a n s k i del zgodovine narave, spreminjanja narave v človeka." Ibid., str.342.

55 - Marx,Očrti kritike politične ekonomije; Problemi št.57, str.1230-31.

56 - Ibid., Problemi št.55-56, str.1081.

(na željo avtorja tekst ni lektoriran)

Jörg C.Kirschenmann

K PREZIDAVI MEST

Mesto, katerega socialna in ekonomska vrednost za posameznikov obstoj in prednost za družbo sta bili ravno v prepletenosti vseh življenjskih področij v relativni bližini, to kvaliteto z razvojem mest od 19. stoletja sem popolnoma zgubi . Izguba te zveze in razpad na posamezna koncentrirana in prostorsko izolirana področja, kot so stanovanje, produciranje, upravljanje, potrošnja, spremenita te individualne in družbene nujnosti v gole planske količine. Ta segregacijski proces, ki ga povzroča kapitalistično uvrednotenje mestne substance, karakterizira - v nasprotju s prejšnjimi statičnimi, zunanjimi podobami mest - današnja mesta, mestne regije in "zgostitvene centre".

Za razliko od zgodovinskih mestnih podob, s katerih je bilo mogoče jasno odčitati vsakokratne organizacijske oblike mesta, socialno ureditev in gospostvene razmere, se danes spoznavajo odločilne ekonomske in politične sile mestnega razvoja ne samo po zunanji podobi, temveč posebno še po načinu in obsegu procesa gradbenega spreminjanja v naših mestih. Ker so mesta pogosto dolgo časa ostala nespremenjena, se je - vsaj s historičnega gledišča - lahko razvila z vsakokratno dobo povezana trdna predstava o mestu kot takem; že dolgo pa so mesta zaradi rastoče industrializacije z ustrezno diferencirano deljenostjo dela in specializacijo zgubila svojo nespremenljivost in enkratnost. Kvalitet, izvedenih in interpretiranih iz starih mestnih situacij, ni mogoče ustvariti na novo, tudi če to anahronistično zahtevajo in poskušajo mnogi urbanisti. Tudi z gradbenimi pritiklinami in "elementi za oblikovanje mest" načelne prezidave naših mest ni več mogoče prikriti. Preveč jasno je ta prezidava prebivalcem mesta vsak dan pred očmi. Navadili smo se, da so se srednje velika mesta in velemesta spremenila v stalna gradbišča. Ta proces stalnega spreminjanja grajenega okolja - zmeraj novo prirejanje za boljše iz-

rabljanje - bo še naprej karakteriziral mesto in mu dajal njegovo značilno zunanjo podobo.

Splošni proces urbanizacije, njegove bistvene značilnosti, posebno še vzroki pojavov, ki nastopajo skupaj z njim v deželah s kapitalističnim gospodarskim sistemom - vse to se po navadi zavestno zamolči. Javna napačna ocenitev razvoja mest in njegovih pogojev na mnogih krajih povzroča punktualen akivizem z različno motivacijo, ki pa se zmeraj spet obrabi na simptomih. Bolj poučno kot hrepeneti po "prihodnosti za preteklost"[1] je očrtati prihodnost na osnovi sedanjih sil razvoja mest. Značilno pomoč proti "kulturnemu propadu" vidijo v tem, da "je rešitev starih mest Nemcem očitno postala nacionalna zadeva".

Spreminjanje mest se ne ravna ne po individualnih željah in potrebah mestnih prebivalcev ne po družbeni potrebi, temveč v bistvu po kriterijih uvrednotenja kapitala. Ti kriteriji določajo tako dejavnosti /Nutzungen/ kot tudi njihovo prostorsko razdelitev. Tipično za situacijo prezidave mest je dejstvo, da njenih ciljev - organizacije in koncentracije dejavnosti v mestnem območju - ne razvijajo načrtovalni aparati komun. Nasprotno se zdi, da imajo mestni načrtovalni uradi veliko dela s tem, da vpisujejo že zgrajeno v spremenjene načrte o uporabi zemljišč in zazidalne načrte. Dnevni redi sej občinskih svetov so polni sprememb zazidalnih načrtov in izjemnih dovoljenj za graditelje in investitorje.

Čim manj se da mesto spoznati kot karakteristični izraz kake socialne organizacije, tem jasneje postane vidno kot sredstvo gospodarskega izkoriščanja. Kapitalistični sistem in ustrezni gospodarski mehanizmi pogojujejo fizično strukturo mest. Prezidava, ki je potrebna zaradi tega, mora stalno obnavljati in po možnosti izboljšati pogoje za profitabilno uvrednotenje.

Od začetka industrializacije in predvsem zaradi razvoja koncentracije kapitala se konkurenčni boj za optimalno lokacijo in za oblast kapitalov zrcali v mestih. Boj med dejavnostmi za lokacijske prednosti v centralnih legah mesta navija cene in

povzroča izrinjanje nerentabilnih dejavnosti, pa tudi koncentracijo rentabilnih. Koncentracija in gradbeno zgoščanje posameznih dejavnosti v središču mest, posebno denarne in blagovne trgovine, je najbolj učinkovit faktor za prostorsko ločitev reprodukcijskih območij stanovanja in potrošnje. Središče mesta postane blagovna hiša, periferne obrobne lege mest postanejo "gola stanovanjska področja".

V katero smer je treba spremeniti zadnjo - še ne "sanirano" - historično substanco mest, nazorno kaže primerjava z ureditvijo angleških industrijskih mest viktorijanske dobe. Ko F. Engels opisuje stanje v Manchestru ne karakterizira samo situacije v takratnih industrijskih mestih, temveč podaja tudi organizacijsko shemo, po kateri so se starejša mesta z velikimi stroški spreminjala in se še danes spreminjajo. "Mesto samo je na poseben način zidano, tako da lahko človek v njem stanuje leta in leta, hodi ven in noter, ne da bi kdaj prišel v kakšno delavsko četrt ali sploh z delavstvom, v dotiko, dokler pač hodi samo po svojih opravkih ali na sprehod. To je v glavnem zaradi tega, ker so delavske okraje v nezavednem tihem sporazumu, obenem pa zavestno in z izrecnim namenom najostreje ločili od mestnih okolišev, ki so odkazani srednjemu razredu. Kjer se pa to ne da, so jih zagrnili s plaščem ljubezni. Manchester ima v središču precej razsežen trgovski okraj, približno pol milje dolg in prav toliko širok, kjer so skoraj same trgovske pisarne in blagovna skladišča /warehouses/. V vsem okolišu skoraj nihče ne stanuje, tako da je ponoči samoten in zapuščen, samo službujoči policijski stražniki krožijo z zaslonjenimi svetilkami po ozkih, temnih ulicah. Okoliš seka nekaj glavnih cest, na katerih se gnete velikanski promet in kjer so pritličja hiš zasedena z bleščečimi prodajalnami. Na teh cestah so tu in tam zasedena zgornja nadstropja in tu je tudi pozno v noč precej živahno, precej živahno na cestah. Razen tega trgovskega okraja je ves Manchester ... en sam delavski okraj, ki oklepa kot povprečno poldrugo miljo širok obroč trgovsko četrt. Zunaj, onstran tega obroča, stanuje visoka in srednja buržoazija ..."[2/]

Ob pogledu na razvoj mest od tistega časa je mogoče jasno razbrati spremembe in karakteristična izoblikovanja posameznih con kot posledico kapitalističnega uvrednotenja mestnih zalog: "Komercialni okoliš" se ekspandira v mestnem centru v cono največjega prometa blaga, vanjo je deloma integrirana cona največje gostote delovnih mest; z ekspanzijo pa izrinja nekdaj sosednje stanovanjske okoliše v cone največje stanovanjske gostote, ki so v mestnem prostoru izolirane in odmaknjene. Novi transportni sistemi in sredstva morajo zagotavljati sposobnost funkcioniranja, to je dnevno menjavo oseb in blaga med posameznimi conami.

Zrcalna slika tega koncentričnega razvoja je skokovito naraščanje zemljiških cen. Te cene so največje v conah največjega prometa blaga, nižje v coni največje gostote delovnih mest, pač glede na specialno lego, še nižje v coni največje stanovanjske gostote in relativno nizke v območjih izven centra, ki jih zaradi tega uporabljajo za premestitev stanovanj iz mestnega centra, primerne pa so tudi za naselitev industrijskih podjetij, ki so v ekspanziji /pod pogojem regionalne prometne priključitve/. Stopnjujoč dejavnik razvoja cen zemljišč postane njihova ponudbena situacija, ki v manjših mestih deloma še obstaja, medtem ko jo je v velemstih mogoče ustvariti samo s podiranjem dane substance.

Mestni center /Innenstadt/

Pritisk na zgostitvena področja, na velemesta in na srednja mesta ustreza istim ekonomskim mehanizmom, različne so samo dimenzije spreminjanja zunanje podobe. Medtem ko so velemesta z nadregionalnim pomenom kot kraj mednarodnega kapitala, mednarodnih institucij in deželnih uprav v svojih centralnih območjih podvržena površinsko ekstenzivni prezidavi, pa je srednjim mestom in velemestom na splošno skupno, da se banke, zavarovalnice in prodajni koncerni sami ali s svojimi filialami zasidrajo in razširjajo v mestnih jedrih.

Upravna poslopja velikih gospodarskih koncernov, velebank in glavnih uprav regionalno pomembnih institucij - privatnega ali javnega značaja - v glavnem tvorijo ekspanzivno cono največje gostote delovnih mest, ki se lokalizira okoli cone prodajanja v jedru mest. Kopičenje prestižnih zgradb zaradi navidezne konkurence zrcali tako namen lastnikov ali nosilcev gradnje kot /največkrat/ tudi namen najetih arhitektov. Odredba o izrabi gradbišč je za to cono in za gospodarske mogočneže že davno - neizrečeno - razveljavljena. Višino izkoriščenja v obliki dopustne nadstropne površine določa vsakokratno gradbeno podjetje s kalkulacijo pričakovanega donosa njegove specialne koristnosti /Nutzung/. Kot na drugih družbenih področjih se tudi v urbanizmu vsak dan kaže enostranska zloraba prava v prid gospodarske moči in v škodo skupnosti in posameznika.

Gremiji političnega odločanja v mestih argumentirajo in delujejo v okviru kapitalistične prisile k rasti, kar postane posebno jasno ob infrastrukturnih storitvah, ki jih je mogoče ekonomsko uvrednotiti. Cona največje gostote delovnih mest zahteva od mesta predvsem zagotovitev delovne sile z izkazovanjem stanovanjskih področij ob istočasni opremi prometnih poti in tehnične preskrbe mesta z vsemi potrebnimi mediji. Samo na osnovi stalnega obnavljanja materialnih in nematerialnih infrastrukturnih storitev s strani mesta se konkurenčni boj lahko razvija ali pa razširja in utrjuje monopolni položaj.

Vzrok, da se prezidava v mestnem centru ne izvaja hitreje, je na eni strani v tem, da komune lahko zberejo sredstva za zahtevane infrastrukturne storitve samo razdeljeno na več proračunskih let - kljub maksimalni zadolžitvi, ki pomeni napoved bankrota -, po drugi strani pa v tem, da so zemljišča razdeljena na majhne parcele, in kar je s tem povezano, da imajo moč razpolaganja posamezni lastniki. Zakon o pospeševanju mestne gradnje in načrtovana sprememba zveznega gradbenega zakona v bistvu ne doseže nič drugega, kot da pride moč razpola-

ganja nad zemljišči v centru mest in nad celimi mestnimi četrtmi laže v roke gospodarskih mogočnežev, pri čemer komunalne institucije dobijo vlogo posredovalca.

Samo za tako imenovane samostojne lastnike srednjih in majhnih obratov je ideologija privatne lastnine in ideologija konkurence še uporabna kot kavarniška tema ali pa v poklicno stanovskih postilah. Kar W.Huffschmid ugotavlja za razvoj industrijskih obratov, velja seveda tudi za mestno področje blagovnega prometa:

"Kjer manjša podjetja zaradi premoči oligopolističnih ali monopolističnih koncernov iz istih področij ne morejo stopiti v konkurenco z njimi, ne da bi bila uničena, morajo s koncerni nekako shajati, t.j. morajo se ravnati po njih. Njihova lastna rast in njihova lastna rentabilnost tako izstopata iz njihove izključne orientacije na potrošnikovo povpraševanje in prideta v odvisnost od interesov koncerna. Samo dokler podjetja, ki obvladujejo trg, cvetejo, tisoči manjših podjetij in pogodbenih pomožnih obratov participirajo pri uspehu. Konkurzna statistika kaže, da v časih stagnirajočega ali nazadujočega gospodarskega razvoja ne propadejo najprej velike delniške družbe, temveč majhne posamične firme in neregistrirane pridobitne firme."[3/]

V poslovnih področjih srednjih in velemest, v conah največjega prometa blaga, se že dolgo odvija boj "malih trgovcev" /"Einzelhändler"/ za obstanek. Toda brez povečanja prometa ni rasti in stagnirajoči obrtni obrati niso konkurenčni. Z reklamnimi in interesnimi skupnostmi malih trgovcev - kot neke vrste skupnostmi v sili proti blagovničnim koncernom - hočejo propad preprečiti ali pa vsaj zavlačevati. Da bi navezali odjemalce na svoje trgovine, je nastala in nastaja v različnih mestih "Družba z o.j. za odjemalske karte za pospeševanje male trgovine v mestnem centru" /"Kundenkarten GmbH zur Förderung des City-Einzelhandels"/. Ker so pri tem udeležene največkrat samo strokovne trgovine, pri katerih en nakup tre-

nutno znaša v povprečju najmanj 100.- DM, postaja ostalim, manj luksuznim vejam v področju cityja jasno, da ne morejo več dolgo obstajati kot male trgovine.

Cesta za pešce, ena sama blagovnica+/

Eden od fenomenov prezidave mestnega centra je ureditev cest za pešce, t.j. sprememba cest za vozni promet v ceste za promet pešcev. Ceste za pešce so eno od sredstev za povečanje prodaje, tudi za tiste male trgovine, ki se nagibajo h gospodarski stagnaciji; so sredstvo za povečanje cirkulacije blaga. Posledica tega je, da cene zemljišč porastejo posebno ob cestah za pešce, da se morajo male trgovine, krčme in storitveni obrati sčasoma odseliti, ker njihovo povečanje prodaje ni dovolj veliko. Vse ustanove, ki z diktatom ceste za pešce ne pridobijo nič, v gospodarskem boju zgubijo svojo pravico do lokacije.

Mestne uprave, ki so v preteklih letih z izgradnjo krožnih, tangentnih in radialnih vpadnic ustvarile eno najvažnejših predpostavk za skokovito izkoriščanje mestnega centra, zdaj skušajo prebivalstvo prepričati, da je ureditev cest za pešce akcija pod geslom "Rešite naša mesta". V bistvu pa gre za to, da se ustvari primerno absorpcijsko okolje za kupno moč, ki jo manipulirajo in kanalizirajo v mestni center. Arhitekti, oblikovalci mest in zastopniki urbanističnih uradov dekorirajo to dejstvo z romantičnimi reminiscencami na pretekle predstave o mestih, tako da prodajajo ceste za pešce kot zopet osvojen kos "življenjske kvalitete".

Kakor naj se danes z organizacijskim principom ceste za pešce doseže maksimalna prodaja blaga in popolna absorpcija kupne moči, tako je v 19. stoletju trgovina in obrt za isti namen iznašla pasažo: "Ločimo lahko dve veliki kategoriji: odprte

+/ glej J.C.Kirschenmann: "Stadtzentren - Fussgängerbereiche", architektur wettbewerbe 75, 1973.

pasaže in pokrite pasaže; druga vrsta je izboljšana varianta prve; vse so otroci ene matere, industrije, in nikakor niso stare. Dokler so bile ceste kolikor toliko prehodne in so vozovi pešcem pustili dovolj prostora, so bile pasaže odveč in neznane. Kakor se je luksuz kot oljni madež razprostiral čez vse mesto, kakor so stari bogovi padali in se razbijali na kose ter puščali na oltarju samo še en sam simbol verovanja, tolar za pet frankov, se je denar, sveža krit, ki je tekla v žilah mesta, vzpenjal visoko na konja, da bi se hitreje obračal ... Male trgovine so se iz središča umikale zmeraj po veliki liniji severnih bulvarjev, kjer je cirkulacija, ki tu ni bila tako utesnjena, pešcu pustila vsaj stranske drevorede; da pa bi mestnemu centru omogočila konkurenco z bulvarji, si je špekulacija izmislila pasaže, ki so takoj zelo ugajale. Zato so si izbrali velike kupe hiš med dvema ali tremi obljudenimi ulicami in jih predrli, tako da se je pešec lahko izognil strahoviti gneči ulice in si hkrati znatno skrajšal pot. Prehod so naselili z dvema vrstama odprtih, čednih lop, kjer so trgovčevo blago in trgovčeva žena vabljivih oblik dobro bili v oči in dražili poželenje mimoidočega ..."[4/]

Za razliko od strokovnih in specialnih trgovin iz 19. stoletja, ki so zaradi svojega profita še bile zmožne na novo postavljati draga - novi organizacijski obliki ustrezajoča - poslopja, pa danes za malo trgovino, ki ji n.pr. ni mogoče zgraditi prodajne verige, ni alternative k prisilni prilagoditvi veleprodajalnam. Proti poslovanju in moči koncernov blagovnic mala trgovina nima učinkovitega sredstva, uporabljajo jo kvečjemu še za reklamni dejavnik. Medtem ko je pasaža pomenila malo mesto v mestu za privilegirance, pa se je proti sredini 19. stoletja za množično potrošnjo izoblikovala blagovnica s svojo današnjo prodajno obliko, n.pr. Bon Marché: "1852 Aristide Boucicaut z nekaj prihranjenega kapitala vstopi v trgovino svojega prijatelja Videauja. Razvijeta lastna poslovna načela, načela blagovnice: hitra cirkulacija kapitala in blaga, blago, ki ostane, se proda po znižanih cenah, prost ogled, nakup ni obvezen, možnost zamenjave, fiksne cene in etiketiranje blaga

in - to je bilo v Parizu senzacija - samo še gotovinsko plačevanje. Torej čisto drugi, ostrejši odčaji kot v pasažah. 1854 je nameščancev, ki strežejo v trgovini, veliki komaj 30 m^2, že 12, 1862 imata partnerja v posesti že več hiš, in v sedemdesetih letih zraste iz zemlje velikanska novogradnja - prva od znanih velikih blagovnic v Parizu: cel gradbeni blok, okoli in okoli fronta izložb, brezštevilna svetlišča, galerije, zunanje stopnice in prodajne etaže. L.C.Boileau je arhitekt in Eiffel konstruktor."[5/]

Eno stoletje pozneje področja za prodajo luksuznih artiklov in prodajna področja za množične dobrine v mestnem prostoru ne nastopajo več ločeno. Položaj hiperprodukcije vključuje tako poceni kot tudi drago blago. Če je organizacijska oblika pasaže in oblika blagovnice prva stopnja proti skrajšanju časa obračanja, pa zveza blagovnice s "samostojnimi" specialnimi trgovinami, ki so odvisne od izbire koncernov, označuje naslednjo stopnjo: nakupovalne centre.

Idealni tip za prodajno tehniko je po svoji gradbeni organizaciji eno-do dvonadstropna pasaža /mall/ z dvema vrstama detajlnih trgovin in specialnimi storitvami brez velikih površinskih zahtev, na koncu /začetku/ vrste pa so v obliki blagovnice ali živilskega supermarketa plasirani magneti za kupce in kupno moč. Nakupovalni centri "na zelenem travniku" ob vozliščih avtocest ali zveznih cest manifestirajo ta idealni tip maksimalne cirkulacije blaga in absorpcije kupne moči iz mestnega okolja. Prodajne površine so se spremenile v blagovna skladišča s samopostrežbo.

V mestnih centrih je ureditev ceste za pešce preskušeno sredstvo, da bi s primerljivo organizacijo dosegli podobne optimalne prodajne pogoje pri novih nakupovalnih centrih. Redukcija mnogovrstnih funkcij ceste na eno dominantno, namreč na prodajanje, je s tem uspela. O spreminjanju ceste piše H.Lefebvre: "Cesta se je spremenila v organizirano mrežo konzuma zaradi konzum. /Še tolerirani/ pešec se premika ravno dovolj hitro -

njegova hitrost je tako odmerjena -, da si lahko ogleduje izložbe in kupuje razstavljene predmete. Čas se spremeni v "blagovni čas" /nakupovalni in prodajni čas, kupljeni in prodani čas/. Cesta urejuje čas onstran delovnega časa. Podvrže ga istemu sistemu - sistemu uspešnosti in profita. Je samo še obvezen prehod med prisilnim delom, programiranim prostim časom in stanovanjskim prostorom, ki je prav tako kraj konzuma. Neokapitalistična organizacija konzuma demonstrira na cesti svoje gospostvo, ki ne temelji na politični oblasti, in tudi ne samo /odkrito ali zakrito/ na zatiranju. Cesta, zaporedje izložb, reči, razstavljenih za prodajo, kaže, kako se logiki blaga pridružuje /pasiven/ način opazovanja, ki prevzame značaj in pomen estetike in etike. Kopičenje predmetov spremlja kopičenje ljudi, ki je spet posledica kopičenja kapitala ... In če oblast dovoli procesije, maškarade, plese in folkloristične slavnosti, potem "zasedba" /Besitzergreifung/ in ponovna polastitev ceste /Wiederinbesitznahme/ s strani ljudi učinkuje kot karikatura. Proti pravi prilastitvi /Besitznahme/ - 'demonstraciji' - se sile zatiranja borijo in zapovedujejo molk ter pozabo."[6/]

"Kopičenje kapitala" pa se ne dogaja brez izrecnega materialnega stimulansa. Tak stimulans pomeni cesta za pešce na primer kot infrastrukturna storitev s strani občine. Kvaliteta lokacij na zemljiščih, ki mejijo drugo na drugo, se precej poveča. Nadalje občina za to, da je zagotovljena dosegljivost cone največjega obračanja blaga, skrbi prvič z izgradnjo množičnih prometnih sredstev, ki s postajami na cesti za pešce zagotavljajo naraščajoče število odjemalcev kljub zmeraj večji oddaljenosti od stanovanja, po drugi strani pa z razširjanjem glavnih prometnih žil in s ponudbo parkirišč v območju mestnega jedra.

Prometni objekti za pospeševanje menjave blaga in ljudi v mestnem centru najbolje kažejo, v kakšni meri mora družba dajati na razpolago zmeraj več finančnih sredstev, da bi prodajnim koncernom garantirala rast in stabilne dobičke. Zaradi prezi-

dave v jedru mest so četrti z lokacijskimi prednostmi za prodajne ceste za pešce še posebno primerne za to, da bogate skupine podjetij obstoječe trgovine in zemljišča kos za kosom pokupijo ali organizacijsko integrirajo in jih z računico, specifično za to vejo, spremenijo v eno samo blagovnico. Kar v ta namen zahtevajo od arhitekta kot posebno uslugo, je DIHT+/ po neki raziskavi v poglavju "Cilj oblikovanja" strnil takole: "Atraktivnost področij za pešce so skoraj v vseh primerih povečali z zanimivim opremljanjem cest; postavijo n.pr. klopi, cvetlične lonce, cvetlične grede, posadijo drevesa, zelene površine, omislijo si stilne svetilke, napušče, markize, nadstreške, prestavljene vhode v trgovine, zavetja, informacijske stebre, stojnice, kioske, vitrine, vodomete, okrasne vodnjake, kipe, toalete, telefonske celice, stebre za klic v sili, poštne nabiralnike, smetnjake, pasaže med cestami za pešce, druge nivoje za pešce, igrišča /otroška igrišča, šahovnice itd./, ulične kavarne, gastronomske otoke. Ker od udobnosti nakupa vedno več zahtevajo, je priporočljivo urediti shrambe za prtljago."7/

Ker koncerni, ki danes gradijo nakupovalne centre, računajo z amortizacijsko dobo kakih 10 let, z obilnim dobičkom, so zahteve nakupovalnih centrov v mestnem centru do gradbene tehnike jasno postavljene: namreč gradbeni sistemi, ki omogočajo kratkoročno prezidavo.

Gradbeni sistemi in prizidava mest

Prezidava mest, ki izsili razdelitev in koncentracijo posameznih reprodukcijskih področij /prosti čas in stanovanje v zunanjih območjih, konzum in storitve pa v centralnem območju mest/, postavlja tudi zahtevo po izmenjavi in spremembi uporabe poslopij samih. Z gradbenotehnično fleksibilnostjo in variabilnostjo poslopij naj bi se ta zahteva izpolnila. Uporabnost

+/ DIHT - Deutscher Industrie - und Handelstag - Nemški zbor industrije in trgovine

poslopij za različne namene zahteva na eni strani nespecialne gradbene rešitve kar zadeva nosilno konstrukcijo in s tem v bistvu tudi podobo nekega poslopja, na drugi strani pa od tega neodvisno specialno možnost spreminjanja v notranjosti poslopja kar zadeva notranje stene in dele zgradbe. Gradbenotehnična prilagodljivost s koordinacijo in elementiranjem vsaj gradbenih delov se ne splača samo po izgotovitvi ali pri drugačnem sekundarnem izkoriščanju stavbe, temveč brez velikih stroškov omogoča tudi reakcijo na vsakokratni položaj povpraševanja, na izkoriščanje, ki do vselitve še ni določeno, na še neznanega kupca ali najemnika.

Toda šele gradbeni sistemi, ki so nevtralni glede na lokacijo in uporabo, dovoljujejo produkcijo gradbenih elementov neodvisno od poslopja in naročil. Z uporabnostjo enakih gradbenih elementov za različne namene poslopij velike firme dobijo možnost, da si z določeno kontinuiteto zagotovijo povečanje produkcije, ki je potrebno za rast. Veliko teže je kopičiti za zaloge in usmerjeno ustvariti pomanjkanje s celimi hišami kot z oljem; uskladiščeni gradbeni elementi pa ponudbeni in cenovni samovolji velikih podjetnikov dajejo zaželeni manevrski prostor. Ta je lahko tem večji, čim več vej, udeleženih pri produkciji in ovrednotenju poslopij, je v istih rokah. S kapitalom bogate skupine podjetij prevzemajo načrtovanje in izgotavljanje poslopij, zagotavljajo financiranje in prodajo ter še dodatno profitirajo zaradi svoje monopolizirane ponudbe.

Kontinuirano gradbeno spreminjanje mestnih centrov označujeta predvsem dva aspekta: pomnožitev poslopij in poslopnih površin na eni strani in okrepljena zahteva po kratkoročni spremembi in menjavi namena na drugi. Ta ekspanzija in sprememba - ob prevladujoči nenačrtnosti uradov - ustvarja določeno negotovost v povpraševanju po specialni uporabnosti poslopij. Kajti napovedi glede spremembe izkoriščanja in določitve izkoriščanja v centru mesta v boju s substanco, ki je iz kakršnih koli razlogov vredna ohranitve, se zdijo neodločene samo še tistim, ki zakonitosti kapitalističnega ovrednotenja mesta nočejo vzeti na znanje.

Značilen za to situacijo je natečaj "Integra" /1973/, ki ga je razpisalo zvezno ministrstvo za prostorsko ureditev, gradbeništvo in urbanizem. Le-ta je imel neizgovorjen namen, da bi gradbenemu gospodarstvu prvič odvzel nekaj raziskovalnega dela, h kateremu pri dosedanjem položaju na gradbenem trgu ni bilo prisiljeno, in drugič dajal napotke, kako je v "centralnih območjih z multifunkcionalnimi in funkcijsko variabilnimi strukturami poslopij" mogoče zmanjšati investicijska tveganja. Kot je znano, se je najlaže kratkoročno in brez škode prilagoditi zahtevam ovrednotenja kapitala glede izkoriščanja z gradbenimi sistemi, ki so glede izkoriščanja nevtralni.

Kot povod za natečaj so navedli "napačen razvoj področij v centru mesta zaradi segregacije funkcij". Pri tem pa tajijo dejstvo, ki pojmuje segregacijo funkcij ne kot napačen razvoj, temveč kot logično posledico kapitalističnega izkoriščanja mestnih infrastrukturnih storitev - materialnih in duhovnih. Cilj natečaja naj bi bil, "da da praktičen prispevek k obnovi mesta in k stabilizaciji gradbenih cen"; kot rečeno, so za gradnjo zreli, glede izkoriščanja variabilni in fleksibilni gradbeni sistemi brez dvoma precej praktični za kratkoročno spreminjanje iz-koriščanja. V resnici pa rušijo obstoječe in ponujajo zemljišče kot del prezidave mest na "prostem," trgu najboljšemu ponudniku v maksimalno izkoriščanje. Kar zadeva stabilnost cen, pa razvoj na gradbenem trgu, predvsem razvoj v zadnjih letih, vendar kaže, da sta razvoj gradbene tehnike in racionalizacija v izgotavljanju - da bi zmanjšali material in delovno silo - sicer primerna za zagotavljanje profitov, da pa je prispevek gradbenega gospodarstva k stabilizaciji cen nasprotno tak, da dodatno realizira monopolistična ali kartelsko dogovorjena povišanja cen.

Zato tudi zgrajeni projekti iz natečajev "Fleksibilni stanovanjski tlorisi" /1971/ in "Elementa" /1972/ ne bodo mogli prispevati k stabilizaciji gradbenih cen v stanovanjski gradnji. Realizirani gradbeni sistemi za prezidavo mestnih centrov in izgradnjo mestne periferije bodo ob ustrezno velikih

serijah enakih gradbenih delov pri velikem gradbenem volumnu morda znižali proizvodne stroške; nikoli pa s tem ne bo mogoče ustaviti povišanja gradbenih cen ali najemnin. Da povpraševanja ni mogoče manipulirati brez meje in da mu ni mogoče ponuditi kot potrebo vsega in za vsako ceno, temveč samo do meje njegove plačilne sposobnosti, kaže v situaciji nepretrganega pomanjkanja stanovanj v ZRN več kot 2oo.ooo praznih stanovanj v novih zgradbah tako v srednjih mestih kot tudi v velemestih. Spektakularne zgrešene špekulacije in projekti, ki jih je država subvencionirala posebno visoko, kot "Steglitzer Kreisel" v Berlinu ali "Olimpijska vas" v Münchnu so samo primeri, ki so postali znani. Ponudniki neuporabljenih novih poslopij lahko z zaupanjem počakajo na kontinuirana povišanja cen na gradbenem in stanovanjskem trgu, da bi potem s povišanimi prodajnimi cenami in najemninami spet več kot izravnali navidezno izgubo pri najemninah /Zins/. V nekaterih primerih država z nadaljnjim subvencioniranjem z davčnimi sredstvi prevzame garancijo za profite tržnih ponudnikov, dokler ni dosežen prag najemnine, ki jo iskalci stanovanja ravno še lahko plačajo. Uporabnost poslopij za različna izkoriščanja ali spremenljivi tlorisi stanovanj pa tudi tu delujejo samo v enostransko korist ponudnika.

Spoprijemanje z variabilnostjo in fleksibilnostjo stanovanjskih tlorisov v korist uporabnikov stanovanj ostaja znotraj kapitalističnega stanovanjskega trga čisto akademski posel, ki je v bistvu ravno tako iluzoren kot predstava, da bi stanovanja in stanovalce, potem ko se je proces izrinjanja na periferijo komaj prav začel, za "poživitev" spet "pripeljali nazaj" v mestni center.

Periferna območja mesta /Aussenstadt/

Proces, ki izrinja stanovanje iz centralnih leg mesta in ga v obrobnih legah - z izkazovanjem novih stanovanjskih področij - spet prestreže, ob istočasni koncentraciji uporabnih dobrin v mestnem centru poslabšuje položaj prebivalstva. Funkcije, ki

so potrebne za reprodukcijo delovne sile /stanovanje, individualni konzum in dejavnost v prostem času/ so s tem izolirane druga od druge in so koncentrirane bolj primerne za ekonomsko ovrednotenje. To izločanje posameznih sektorjev iz reprodukcijskega področja teče paralelno z ideologizacijo "privatne stanovanjske sreče", ki ima svojo lokacijo kolikor mogoče stran od vsega tega, kar je bistvo mesta in družbe. Da ohrani svojo eksistenco, postane prebivalec mesta migrirajoči predmet med ločenimi področji mestnih dejavnosti.

Ker se povod za propagiranje prostorske ločitve dela in stanovanja zdi razumljiv iz situacije v 19. stoletju, je mogoče vzroke toliko laže zamolčati. Zaradi predhodnega industrijskega vzpona je grozilo, da se bodo mesta zaradi skokovitega prirastka prebivalstva razpočila; hiperpopulacija v delavskih četrtih, prezasedenost stanovanj, nič svetlobe, nič sonca, nobenih prostih površin med bloki, manjkajoče sanitarne naprave, nizko življenjsko pričakovanje in visoka umrljivost kot posledica revnosti. Čeprav /in tudi zaradi tega/ se je situacija, deloma zaradi izselitve ekspandirajočih industrijskih podjetij, spremenila, je argumentiranje za ločitev mestnih dejavnosti ostalo isto.

Splošna primerjava starih stanovanjskih četrti, ki so - kolikor še niso "sanirane" - zaradi rasti mesta postale centralne četrti, z današnjimi perifernimi naselji ob mestnem robu in njihovimi stanovanjskimi pogoji posebej pokaže še eno posledico spremembe: povečini prezasedena stanovanja v blokih v mestnem centru s svojimi katastrofalnimi gradbenotehničnimi in higienskimi razmerami imajo v neposredni bližini vsaj osnovno preskrbo, ki je potrebna za stanovanje. Današnja stanovanjska gradnja v interesu gospodarstva in države v povprečju sicer zagotavlja določen normalni standard kar zadeva gradbenotehnično izvedbo, nima pa v primerni oddaljenosti tistih oskrbovalnih naprav, ki so pravzaprav predpogoj za stanovanje.

Kar danes predlagajo v načrtih za razvoj mesta in vsaj za določen čas v načrtih o izkoriščanju površin naredijo pravnomočno in obvezno, je ravno prostorska ločitev stanovanjske gradnje od centralne preskrbe. Izolirana dejavnost stanovanja, po predpisih izkazana kot "čisto" stanovanjsko področje, s tem tako rekoč z zakonom izgubi funkcijsko in komunikacijsko zvezo z drugimi življenjskimi področji. Sicer se je stanovanje v naseljih ob mestnem robu za preseljeno, "sanirano" prebivalstvo mestnega centra, za prebivalstvo, ki se priseljuje v mesta zaradi koncentracije delovnih mest ali za mlade družine takorekoč izboljšalo, kar zadeva od lokacije neodvisne aspekte; odločilno pa so se poslabšali od lokacije odvisni aspekti stanovanja.

Pomen od lokacije odvisnih pogojev za stanovanje na robu mesta se bo v zavesti prebivalcev zaradi njihovega kontinuiranega slabšanja nujno večal. Posledice tega dejstva bo prikrivalo kvečjemu konstantno pomanjkanje stanovanj in s tem izsiljena skrb velikega dela prebivalstva za novo stanovanje.

Obnova mestnih centrov, ki troši socialni kapital, preprečuje /v službi kapitala in v interesu privilegiranega sloja, ki ga podpira/, da bi se stanovanjske četrti oskrbovale z družbenimi institucijami ustrezno stanju produktivnega razvoja.

Eden od faktorjev od lokacije odvisne kvalitete je obstoj in lega družbenih institucij znotraj novega stanovanjskega področja. Pojem "institucije kot posledica stanovanja" /"Folgeeinrichtungen"/ nazorno označuje prakso, postopanja pri preskrbi z življenjsko potrebnimi institucijami, ki bi v bistvu morale biti načrtovane kot predpogoj stanovanja. Pri ponudbi za privatni konzum v novozgrajenem naselju vedenja ni nič drugega kot kapitalistično, če zgradijo trgovino, filialo ali živilski supermarket šele tedaj, ko je zagotovljen prag rentabilnosti, ki se orientira po prometu blaga v mestnem centru. Samo v nekaj zelo redkih primerih ponudba presega nekaj parcialnih vej dnevne preskrbe.

Odvzem preskrbe v novih stanovanjskih področjih pa ne zadeva samo konzumnega sektorja, ki ga upravljajo po privatnogospodarskih načelih, temveč v enaki meri tudi poslopja s področja socialne infrastrukture, ki naj bi jih zagotovili z javnimi sredstvi. To pomanjkanje institucij je manifestacija neenakih življenjskih možnosti, ki so primerljive samo še z možnostmi na nepreskrbljenih podeželskih področjih. Realizacija tako pogosto navedene besede o "enakosti šans" pa ravno zahteva ustvaritev enakovrednih življenjskih pogojev. Osebni in družbeni razvoj posameznika je v veliki meri določen s kvantiteto in kvaliteto družbenih institucij v stanovanjskem okolju. Ta odvisnost se - kar zadeva starostno strukturo stanovanjske populacije - v posebni meri nanaša na otroke, mladoletne in upokojence. Družbene neenakosti niso faktorji institucionaliziranega mehanizma, ki zatira artikulacijo potreb in razdelitev družbenih ustanov po "enakih šansah", samo glede na stanovanjsko četrt.

Neobstoj institucij v novih stanovanjskih četrtih in otežena dosegljivost ponudbe v mestnem centru - kot zveza finančnih, fizičnih in psihičnih komponent - soodloča tako pri poslabšanju eksistencialnih stanovanjskih pogojev kot tudi pri zmanjševanju splošnih družbenih življenjskih možnosti v coni mestnega obrobja. Tam so vzpostavljali v preteklosti in še danes v spremenjeni obliki vzpostavljajo delavske četrti iz 19. stoletja s subtilnim značajem geta.

Minimalno zgrajen sistem "javnega" bližinskega prometa združen z večtirno kanalizacijo "privatnega" prometa mora zagotoviti medsebojno dosegljivost stanovanja, delovnega mesta in koncentriranega konzumnega področja. Predmet transporta sta delovna sila in kupna moč. Maksimalna cirkulacija blaga izsili cirkulacijo mestnega prebivalstva.

OPOMBE:

1. DER SPIEGEL, štev. 25/1974, str.44.

2. Fr.Engels, Položaj delavskega razreda v Angliji, MEID I, Ljubljana 1969, str. 6o8-61o.

3. J.Huffschmid, Die Politik des Kapitals. Konzentration und Wirtschaftspolitik in der BRD, edition suhrkamp 313, Frankfurt 1969, str. 71.

4. E.Kolloff, Paris. Reisehandbuch, 1855, str.97.

5. J.F.Geist, Passage, ein Bautyp des 19. Jahrhunderts, Prestel Verlag, 1969, str. 81.

6. H.Lefebvre, Die Revolution der Städte, List Taschenbücher 16o3, 1972, str. 26.

7. Für Fussgänger, Erfahrungen mit autofreien Geschäftsstrassen, Deutscher Industrie- und Handelstag, Heft 136, 1973, str. 14.

/Jörg.C.Kirschenmann: ZUM UMBAU DER STÄDTE, v zborniku Architektur und Städtebau im 2o. Jahrhundert 1: Kapitalistischer Städtebau, Architektur und Informationsästhetik, Berlin 1974, str. 159 - 175. Prevod P.Wieser./

Elisabet in Tør Inge ROMØREN

MARX IN EKOLOGIJA

Diskusija o "ekološki krizi", se pravi o globalnih problemih zaradi surovin, prehrane in onesnaženja, je v teku zadnjih let postajala vedno intenzivnejša in obsežnejša. Vzroki za to so na dlani: krčenje surovinskih zalog v težave spravlja ključno industrijo; lakota in prenaseljenost v tretjem svetu sta ustvarila družbeni konfliktni potencial, ki neposredno ogroža imperialistično gospostvo; onesnaženje okolja je postalo vseobsegajoč pojav, ki ga je čutiti tudi izven proletarskega življenjskega miljeja.[1/]

Vzporedno s tem se je razvijala znanstvena ekologija. Zajela je nove dimenzije problema in pripomogla, da smo ga spoznali v vsej njegovi daljnosežnosti. Politične konsekvence, ki izhajajo iz tega, pa so ostale precej dvoumne. Na eni strani je ekologija jasneje kot kdajkoli prej razkrila destruktivno stran kapitalističnega produkcijskega načina. Po drugi strani pa se ta destruktivni značaj prikazuje kot nepolitičen problem, kot golo motenje od narave danega medsebojnega delovanja in ravnotežja bioloških sistemov.

Na vprašanje po možnostih in mejah narave v razmerju do industrijskih procesov dela pa v teoretični tradiciji socializma nikoli ni bilo jasnega odgovora. To je ena od zamud socialistične misli. Kolikor se je vprašanje sploh postavljalo, se je to dogajalo v okviru meščanskih ideologij, dovolj pogosto v obliki posega nazaj na teoretike, kot sta Malthus in John Stuart Mill. To je privedlo do tega, da socialistične skupine pogosto kratko malo zanikajo politično relevantnost ekologije, medtem ko progresivne akcijske skupine, ki se orientirajo na ekološka vprašanja, s svoje strani marksistično teorijo zavračajo kot irelevantno in tako zapadajo v vsemogoče mistifikacije.

Zato skušamo v tem prispevku opozoriti na nekatere pomembne strani Marxovega mišljenja, ki jih je mogoče narediti koristne za donašnjo ekološko diskusijo. Pri tem bomo najprej navezali na Marxovo pojmovanje narave, dela, blaga in vrednosti, da bi nato komentirali nekatere posuse iz Kapitala, ki se ukvarjajo s povezavo industrijskega razvoja z uničenjem narave in okolja. Na tej osnovi bomo nato preverili nekatere ideološke momente ekološke teorije in njene uporabe, in sicer v njeni najbolj razviti podobi, t.j. ob angloameriški debati o okolju.

1. NARAVA IN DELO

Za Marxa je nesmisel govoriti o naravi "kot taki". Človek lahko smiselno govori samo o tem, kar lahko prime, do česar je lahko v nekem razmerju, in ravno to, da je do narave "v nekem razmerju", je bistvena poteza človeka. Razmerje vzpostavlja tako, da si jo prisvaja in jo obdeluje v svoje namene. S tem da spreminja naravo, spreminja obenem samega sebe, svoje telo, svojo zavest in svojo družbo. Celo "čisto" naravno doživetje je torej samo toliko "čisto", kolikor se izkusi v nasprotju z družbeno prisvojeno naravo: tišina kot odsotnost hrupa, hudournik kot odsotnost elektrarne itd. Ne nazadnje označuje "čisto" spoznanje narave zmeraj že družbena stopnja, ki jo je doseglo prisvajanje narave. S tem za Marxa ni rečeno, da se je narava takorekoč v družbi "razrešila". Ljudje stojijo zmeraj nasproti naravi kot nečemu njim vnanjemu, kar si morajo prisvojiti, da bi preživeli. Ravno to pa lahko storijo samo toliko, kolikor so sami narava. Samo kot naravno bitje lahko človek poseže v naravo in jo spreminja, in to lahko stori samo na osnovi predpostavk, ki jih narava sama postavi. Materijo lahko preoblikuje samo na osnovi njene lastne zakonitosti in naravo lahko obvlada samo tako, da si jo podvrže. Ker ima materija svoje lastne zakonitosti, je mogoče realizirati človeške cilje samo s pomočjo naravnih procesov. Ta po-

stopek definira Marx kot človeško delo: "Proces dela ... je smotrna dejavnost za izdelovanje uporabnih vrednosti, prisvajanje prirodnih stvari za človeške potrebe, splošni pogoj za presnavljanje med človekom in naravo, večni naravni pogoj za človeško življenje in zato neodvisen od vseh oblik tega življenja, nasprotno pa enako skupen vsem njegovim družbenim oblikam."[2]

Da bi si priskrbel svoje nepogrešljive uporabne vrednosti, kot so živila, obleka, toplota in luč, uporablja človek dano naravo kot svoj "instrumentarij", kot sredstvo dela in predmet dela hkrati. S tem ko si prisvaja zemljo, ki jo Marx imenuje tudi "prapogoj produkcije" /Rohentwurf/, "prvotno shrambo živeža" /Kapital/, se vede do nje kot do svojega "neorganskega telesa" /Pariški rokopisi/. Ustaviti se je treba tudi pri pojmu "presnavljanje", ki ga Marx pogosto uporablja v svojih najsplošnejših mislih o značaju človeškega dela. Ta izraz očitno nikakor ni mišljen samo metaforično; Marx z njim namenoma ohrani biološki relacijski okvir.[3] Hkrati pa Marx ta naravoznanstveni pojem kvalitativno na novo opredeli saj tega presnavljanja pri natančnejši raziskavi ni več mogoče izolirati od njegove zgodovinske in družbene pojavne oblike: "Produkcija življenja, tako svojega lastnega v delu kot tujega v ploditvi, se tu že takoj prikazuje kot dvojno razmerje, - na eni strani kot naravno, na drugi strani kot družbeno razmerje."[4]

Narava je torej za človeka zmeraj že posredovana skozi družbo, družba zmeraj že skozi naravo. Obe skupaj tvorita dialektično enoto. Skupaj sta za Marxa dva pola, ki vzajemno konstituirata človekov razvojni proces. V nasprotju s tem dialektičnim načinom gledanja operira meščanska znanost z ločitvijo procesov naravnih zakonitostih in družbenih procesov; "to ločitev" premaguje na čuden način, namreč s tem, da skuša subsumirati družbene znanosti pod naravne znanosti. To se dogaja deloma z uporabo enotne metodologije, deloma tudi z neposrednim prenosom pojmov, n.pr. z aplikacijo ekoloških pojmov na teorijo

družbe.

2. BLAGO IN VREDNOST

"Bogastvo družb, v katerih vlada kapitalistični način produkcije, se prikazuje kot 'ogromna zbirka blaga'..." - s temi besedami Marx začenja Kapital. V kapitalizmu presnavljanje človeka z naravo sprejme obliko blagovne produkcije. Produkti dela nastopajo kot blago, ker ima celotna produkcija za cilj menjavo in ne uporabo. Zgodovinska predpostavka za to je znana: ločitev delavca od njegovih produkcijskih sredstev in nastanek mezdnega dela, t.j. sprememba delovne sile same v blago. Predpostavka za blagovno produkcijo je torej zgodovinsko pogojeno razredno razmerje. Blago kot "celica" meščanske družbe odseva v sebi razmerje med naravo in družbo, kakor se kaže na določeni zgodovinski razvojni stopnji, na kateri so produktivne sile v veliki meri razvite.

Za probleme, okoli katerih se vrti ekološka debata, sta kategoriji uporabne in menjalne vrednosti, ki sta osnova Marxove analize blaga, največjega pomena. Commoner in Ehrlich, dva najbolj znana besednika ameriške ekologije, imata za pomembno da razlikujemo med "potrebnimi dobrinami" in "luksuznimi dobrinami", in odkrijeta slabost pojma vrednosti /v meščanski nacionalni ekonomiji/ namreč to, da izraža samo kvantitativne tržne razmere.[5] Vplivna angleška publikacija Blueprint for Survival pa poudarja nasprotje med "real value" in "economic value", med "real costs" in "economic costs", in opozarja na ekološko samoprevaro, ki je v tem, da svoj "življenjski standard izračunavamo kot vsoto tržnih cen tistih dobrin, ki so njegovo jedro."[6] - Odkar je meščanska ekonomija pred okoli sto leti opustila klasično teorijo vrednosti, do današnjega dne definira vrednost kot rezultanto povpraševanja in ponudbe /posrednik naj bi bil trg/. Ta pojem vrednosti je v monopolnem kapitalizmu nevzdržen že čisto ekonomsko za razumevanje razmerja med naravo in produkcijo še nikoli ni bil pri-

meren. Tem bolj potrebno se je vrniti k Marxovim kategorijam, ki jih bomo tu samo na kratko rekapitulirali.

Uporabna vrednost reprezentira koristnost delovnega produkta. Uporabne vrednosti so predvsem naravne snovi, ki se s konkretno, smotrno in v določen cilj usmerjeno človekovo dejavnostjo preoblikujejo, da bi zadovoljile določene človeške potrebe. Uporabna vrednost je torej konkretno snovno bogastvo človeka. Izhaja iz povezovanja dveh elementov, naravne snovi in dela. Delo torej ni edini vir uporabnih vrednosti, ki jih človek producira: "Delo je oče tega bogastva, kakor pravi William Petty, in zemlja njegova mati."[7]

Kakor hitro pa produkt dela postane blago, ta opredelitev neha biti družbeno odločilna in na njeno mesto stopi druga: menjalna vrednost. Ta opredelitev je kvantitativne vrste; nakazuje "proporcij/o/, v kateri se menjajo uporabne vrednosti ene vrste za uporabne vrednosti druge vrste".[8] Kvantitativno razmerje, v katerem se delovni produkti menjajo med seboj, je treba dognati s skupnim merilom; to merilo ne more biti drugo kot merilo količine dela, ki se je opredmetilo v njih. Za namene menjalnega akta moramo popolnoma odmisliti naravne lastnosti blaga, ker je razlika med raznimi vrstami blaga ravno predpogoj za to, da postane menjava potrebna in da pride do nje. Menjalna vrednost je torej do naravnih lastnosti delovnih produktov v popolnoma indiferentnem razmerju. Vrednostno razmerje je samo družbeno razmerje: ne vsebuje nobenih naravnih opredelitev.

Blago kot delovni produkt meščanske družbe je torej po Marxu protislovna enotnost menjalne in uporabne vrednosti. Pri tem je treba poudariti, da to nasprotje ne izvira iz "čistih" ekonomskih sfer in se ne razvija v njih. To nasprotje zgodovinsko predpostavlja, da je delovna sila sama postala blago, da je torej tudi sama prevzela dvoumen in protisloven značaj. Šele ko je delovna sila postala blago in je nastal razred mezdnih delavcev brez posesti, družbena produkcija neha proizvajati čiste uporabne vrednosti. Cilj kapitalistične produk-

cije postane proizvajanje menjalnih vrednosti; uporabna vrednost kot snovna, na resnične potrebe navezujoča kvaliteta produkta se ustvarja le še toliko, kolikor je kot nosilec menjalne vrednosti neizogibna. Uporabne vrednosti, ki ne pridejo v poštev kot nosilec menjalne vrednosti, ker jih ni potrebno obdelovati, popolnoma izpadejo iz ekonomske sfere. To je v preteklosti npr. veljalo za čisti zrak in čisto vodo. V družbi, ki producira blago narava sama najprej izpade iz logike ekonomske sfere. Kapitalizem ne ustvarja v prvi vrsti uporabne vrednosti in človeškega bogastva, temveč menjalno vrednost in kapital. Mnogi ekologi so danes na tem, da to temeljno dejstvo spet odkrijejo, skoraj nikdar pa ga ne dojamejo. Ostajajo znotraj meščanskega horizonta, če n.pr. pravijo: "'Ekonomski stroški' enostavno ne ustrezajo 'pravim stroškom' ... To pomeni, da si moramo prizadevati za to, da kupujemo samo tako blago, katerega izdelava minimalno moti okolje, to se pravi tako blago, ki ni obremenjeno s celo vrsto skritih stroškov, ki bi jih morali primerjati s koristnostjo tega blaga."[9]

3. MARX O UNIČEVANJU NARAVE IN OKOLJA KOT POSLEDICE INDUSTRIJSKEGA RAZVOJA KAPITALIZMA

Iz svojega teoretičnega izhodišča je Marx takole lahko določil uničenje, ki ga je povzročal kapitalistični razvoj v njegovem času: "S čedalje večjo premočjo mestnega prebivalstva, katerega kopiči v velikih središčih, kopiči kapitalistična produkcija na eni strani zgodovinsko gibalno silo družbe, na drugi strani pa moti presnavljanje snovi med človekom in zemljo, t.j. vrnitev zemlji tistih njenih sestavin, ki jih je človek porabil v obliki hrane in obleke, moti torej večne naravne pogoje trajne rodovitnosti zemlje. S tem uničuje kapitalistična produkcija hkrati tudi telesno zdravje mestnih delavcev ter umsko življenje podeželskih delavcev. Toda z uničevanjem zgolj naravno nastalih okolnosti tega presnavljanja

sili kapitalistična produkcija hkrati, da se to presnavljanje sistematično vzpostavlja kot zakon, ki urejuje družbeno produkcijo, in v taki obliki, ki ustreza polnemu razvoju človeka". /Podčrtali avtorji./

In dalje:

"In vsak napredek kapitalističnega poljedelstva je ne le napredek v umetnosti ropanja delavca, temveč tudi v umetnosti ropanja zemlje; vsak napredek pri povečevanju njene rodovitnosti v danem času je hkrati tudi napredek pri uničevanju trajnih virov te rodovitnosti. Kolikor bolj se razvija kakšna dežela na osnovi velike industrije, kakor npr. Združene države Severne Amerike, toliko hitrejši je ta proces uničevanja. Kapitalistična produkcija razvija torej tehniko in kombinacijo družbenega produkcijskega procesa samo tako, da hkrati spodkopuje oba vira vsega bogastva: zemljo in delavca."[10/]

To "spodkopavanje" je razumeti kot pojavno obliko protislovja med uporabno in menjalno vrednostjo. Če kapitalistična produkcija pušča vnemar predpogoj ustvarjanja materialnega bogastva, ki ga je ustvarila narava sama, se to ne dogaja naključno, temveč nujno. Kajti v produkciji menjalne vrednosti z določenimi zakonitostmi kratkovidni interesi regulirajo menjavo med naravo in družbo. Ena sama pot je da bi preprečili uničenje, ki izhaja iz tega. Presnavljanje se mora dolgoročno "sistematično vzpostavljati kot zakon, ki urejuje družbeno produkcijo, in v taki obliki, ki ustreza polnemu razvoju človeka" - to pa ne pomeni nič drugega, kot da se mora cilj produkcije od menjalne vrednosti preusmeriti k uporabni vrednosti, kar spet pomeni: blagovno produkcijo kot splošno produkcijsko obliko je treba odpraviti. Kakšno podobo naj ima nova produkcijska oblika, to Marx seveda pusti odprto. Vendar gre pri tem konec koncev za politično vprašanje: odpraviti je treba mezdno delo, preseči delitev dela, odpraviti ločitev mesta in dežele itd. Na vprašanje po "pravilni" družbi je po Marxu mogole odgovoriti samo s prakso osvoboditve od razrednega gospostva.

4. "LASTNA VREDNOST" NARAVE IN EKOLOGIJA KOT VZVOD ZA SPREMEMBO DRUŽBE

S tem da ekologi poudarjajo nasprotje med "real value" in "economic value", sprožajo problem, ki se v horizontu Marxove teorije prikazuje kot problem bogastva. Marx označuje z bogastvom skupnost vseh materialnih dobrin, ki so dostopne ljudem. Sem spadajo naravni viri, delovna orodja in uporabni predmeti različnih vrst, s katerimi družba zadovoljuje svoje potrebe. Po Marxu sta samo dva vira, iz katerih priteka to bogastvo: zemlja in delavec. Razmerje med obema v vseh svojih aspektih analizirano v Kapitalu predvsem glede na delavca in kapital, ki ga le-ta proizvaja. V naravo ali zemljo v njunem razmerju do kapitalistične blagovne produkcije se Marx pri tem spušča samo toliko, da bi pokazal, kako ustvarjanje vrednosti v kapitalizmu pušča vnemar naravne pogoje vsakršnega bogastva in jih s tem uničuje. Treba se je torej vrniti na Marxovo analizo procesa dela v njegovi najsplošnejši obliki, da bi videli, v kakšnem smislu naravi pripisuje "lastno vrednost". Naravni viri so ena od obeh splošnih predpostavk, ki sta potrebni za "produkcijo lastnega življenja". Natančnejše opredelitve "lastne vrednosti" ni najti. Opredeliti jo je mogoče le za vsak konkretno družbeno-zgodovinsko situacijo posebej glede na produktivne sile, ki so dane v tej situaciji. Govoriti o virih kar brez nadaljnjega bi bilo nezgodovinsko; smiselno je mogoče govoriti o naravnih virih zmeraj samo v razmerju do določene razvitosti produktivnih sil. Če se njihova raven spremeni, se naravni zakoni seveda ne spremenijo, pač pa se spremeni narava, kolikor je človeku odprta za obdelavo. Ker produkcija, kakor smo videli, vsebuje tako naravne kot družbene momente, se tudi konflikt med produktivnimi silami in dostopnimi naravnimi viri zgodovinsko pojavlja vsakokrat v različnih oblikah. Poskus, da bi izhajajoč iz ekologije določili politiko, se mora torej končati v prazni splošnosti; nujno žrtvuje eno od Marxovih najpomembnejših spoznanj spoznanje dialektičnega značaja produkcije, ki privede do tega, da ljudje stalno spreminjajo svoje

lastne možnosti in s tem sami sebe. Kakor hitro kapitalistična produkcijska razmerja produktivnih sil ne bodo več po eni strani vklepala, po drugi pa razbrzdala njihovo destruktivnost, bodo lahko šle produktivne sile povsem v drugo smer; tudi pojem revščine bo dobil drug pomen. Če je politični boj za odpravo blagovne produkcije dobljen in se produktivne sile usmerjajo in razvijajo v smislu vsedružbenega uma, se bo tudi razmerje ljudi do narave kvalitativno spremenilo. Vprašanje po naravnih virih se bo potem postavilo na povsem drugačen način; postalo bo del nove politične zavesti. Za tako pokapitalistično družbo naša današnja ekologija ne more začrtati norm. Enotnost politike in tehnike v produkciji je pomemben revolucionarni cilj, ki ga ni mogoče anticipirati s tem, da preskočimo eno od teh dveh opredelitev. Socialisti se ne borijo za blagovno produkcijo v bolj naravoljubni in človekoljubni podobi, borijo se za odpravo blagovne produkcije nasploh; kajti blagovna produkcija je družbena osnova za izkoriščanje delavca in uničevanje narave. Dokler pa se damo preslepiti od kategorij liberalne ekonomije, ekoloških problemov ni mogoče spoznati v vsej njihovi daljnosežnosti - prikazujejo se skrajšano kot zgolj tehnični problemi, ki jih je mogoče rešiti s tehničnimi sredstvi.

5. BIOLOŠKO MIŠLJENJE IN DRUŽBENA TEORIJA

Nemožnost, da bi politiko definirali s stališča ekologije, opozarja na globljo težavo meščanske znanosti: na teoretično razmerje med biologijo in družbeno teorijo. Mnenja smo, da to razmerje tudi v socialistični teoriji ni bilo uporabno rešeno. K tej vrzeli je na eni strani prispeval dogmatsko razumljen dialektični materializem, na drugi strani pa določena ohromelost spričo pozitivizma.

Blueprint for Survival, angleška publikacija, ki je jasneje kot večina drugih izjav z ekološke strani poudarila politična vprašanja, ki jih sproža prehod k ekološko stabilni družbi,

današnji sociologiji po pravici očita, da raziskuje človeško družbo in vacuo, "kot da bi se lahko odtegnila zakonom, ki so odločilni za vse druga področja ekološke sfere".[11] Ta kritika meri direktno na eno najnevarnejših konsekvenc delitve dela, ki vlada v meščanski znanosti.

Rešitev, ki jo predlagajo angleški avtorji, pa je značilna za njihovo naivnost. Gre namreč v to smer, da bi se teorija o družbi enostavno subsumirala pod ekologijo, in sicer znotraj določenega sistemsko-teoretičnega horizonta, s pomočjo zelo primitivnih analogičnih sklepov. Evolucija družbenih organizacij naj se opisuje na enak način in z enakimi metodami kot anorganska struktura materije. Brez vsake problemske zavesti se prevzema termodinamična teorija. V oblikovanosti molekularnih struktur najdejo avtorji analogije z družbeno delitvijo dela: obe bojda delujeta po istem "law of economy".[12]

Značilno je, da vodijo ekološko diskusijo danes v glavnem biologi, naravoslovci in medicinci. Vzrok ni nazadnje v tem, da vodilni podjetniki in birokrati, ki so zainteresirani predvsem za to, da se "eko-kriza" prikaže kot naravna katastrofa, neposredno pri znanstvenikih naročajo raziskave /primerjaj dejavnost Rimskega kluba in poročilo MIT Meje rasti/. V tem se ne kaže le nebogljenost današnje sociologije glede ekološkega problema, temveč tudi značilna poteza oblikovanja meščanske ideologije, ki si je zmeraj prizadevala za to, da bi političnemu sistemu priskrbela legitimnost s tem, da ga takorekoč prikazuje kot del narave. Tipičen primer za to je ekološki teorem, po katerem je eko-sistem tem stabilnejši in plodnejši, čim kompleksnejša in mnogovrstnejša je njegova struktura. Ta teorem se brez nadaljnjega prenese na politiko, kjer naj potem rabi za argument za liberalni pluralizem. Na podoben način naj socialdemokratske reforme ideologije dobijo naravoslovno "utemeljitev! s stavkom, da prehitre sistemske spremembe v bioloških skladnjah lahko privedejo do nenadnih, nepredvidenih kriz stabilnosti.

6. POSEGI PO KLASIČNI MEŠČANSKI EKONOMIJI: "RAST" ALI "RAVNOVESJE"?

Klasični meščanski ekonomisti so kapitalistično gospodarstvo pojmovali in študirali v glavnem kot dolgoročen razvojni proces. S propadom te tradicije je iz meščanske družbene teorije izginila taka centralna perspektiva. Danes se klasični problemi na novo sprožajo, in sicer /značilno/ zaradi Kasandrinih klicev ekologov. Za Malthusa, Ricarda in Milla je bila navidezno neizogibna končna točka vsega ekonomskega napredka skrajno resen problem. Danes doživljajo ti misleci na različne načine svojo renesanso.

Pri tem zavzema centralno mesto problem rasti prebivalstva. Maltuzijanstvo je v raznovrstnih variantah spet vstalo od mrtvih. V svoji najvulgarnejši in najreakcionarnejši obliki se pojavlja pri Paulu Ehrlichu, katerega priročnik Rast prebivalstva in kriza okolja dominira na ameriških in evropskih univerzah kot osnova za ekološke študije. Ehrlichova razlaga ekoloških Malthusove triade: hiperprodukcija, hiperpopulacija, hiperkonsumpcija. Ehrlich vzpostavi naslednjo vzročno zvezo: "rastoče blagostanje" - "rast prebivalstva" - "rastoča tehnologija" - "rastoče onesnaženje". Naraščajoče prebivalstvo in rastoče bogastvo spodbujata tehnološki razvoj in tako stopnjujeta poškodbe okolja, ki jih zabeležijo na prebivalca". S tem stavkom povzema Ehrlich v debati z Barryjem Commenerjem svojo diagnozo.[13/]

Pomembna misel o "ekonomiji ravnotežja" /tudi "transfer from flow to stock economy" ali "stationary state"/, ki je očitno vodilna ideja knjige Blueprint for Survival, izvira direktno od Johna Stuarta Milla; sorodnost je tako tesna, da opozarjajo na ta vir celo v tekstu.[14/] Mnoge tam navedene argumente je najti v oslabljeni obliki tudi v običajni kritiki dosedanje čarobne besede kapitalistične ekonomije - pojma rasti. Eden od najvnetejših apologetov Evropske skupnosti, Sicco Mansholt, jih je izrekel v svojem "poslovilnem pismu samemu

sebi". V ta kontekst spada tudi delo Meje rasti, inspirirano od Rimskega kluba, ki so ga subvencionirale Ford Foundation, Fiatova fondacija in fondacija Volkswagna in ki so ga v 15ooo izvodih brezplačno razdelili birokratom, industrijskim kapitalistom in znanstvenikom vsega zahodnega sveta.

Taki miselni tokovi iščejo odgovor na vprašanje, ki ga je Marx v svojih pojmih formuliral kot razmerje med enostavno in razširjeno reprodukcijo /akumulacijo/. Pojem enostavne produkcije ali produkcije na konstantnem nivoju je pri tem v prvi vrsti razumeti kot teoretično konstrukcijo, abstrákcijo,ki jo je potreboval kot teoretičen člen svojega razvoja akumulacijskega procesa. Vsekakor dopušča njegova analiza dva zaključka, ki sta relevantna za današnjo diskusijo o ravnovesni ekonomiji. Prvič mora vsaka enostavna reprodukcija na kapitalistični bazi /to se pravi, vsaka reprodukcija vrednosti/ zaradi svojih lastnih protislovij nujno preiti v akumulacijski proces. To pa pomeni, da je enostavna reprodukcija v kapitalističnih razmerah sama v sebi protislovna.[16/] Drugič akumulacija vrednosti /kapitala/ ni nujno identična z razvojem produktivnih sil, ker ni treba, da se menjalne in uporabne vrednosti razvijajo vzporedno.

V kapitalizmu je razširjena reprodukcija /torej "ekonomska rast"/ sistemsko nujen pogoj za funkcioniranje ekonomskega življenja. Ne izhaja tedaj iz neke individualne manije, od katere bi bilo kapitaliste mogoče odvrniti; nasprotno: povzroča jo izključno družbeni mehanizem, v katerem posamezni kapitalisti niso nič drugega kot gonilna kolesa. Njihov gonilni motiv "nista uporabna vrednost in uživanje, ampak menjalna vrednost in njeno povečanje".[17/]

Razširjena reprodukcija ima za posledico povečanje produkcijskih sredstev in konzumnih dobrin. Pri tem se navadno razvijejo tudi produktivne sile. V tem je, kot je znano, Marx videl zgodovinsko nujnost in edino legitimacijsko osnovo kapitalizma. Obenem pa je večkrat poudarjal, da kapitalistične

produktivne sile niso nujno tiste, katerih razvoj bi ustrezal družbenemu umu. To se danes kaže še dosti jasneje kot v njegovem času. Sicer pa je bil Marx mnenja, da bo socializem možen šele tedaj, ko bodo produkcijska sredstva razvita tako daleč, da bi produkcija lahko potekala iz situacije obilja. To zaupanje v možnosti razvoja produktivnih sil pa je treba razumeti zgodovinsko. Da je ta razvoj danes v neravnovesju, da, celo v protislovju z naravnimi viri, je zato vprašljivo izhodišče, in še bolj vprašljiv je zaključek, ki ga danes potegnejo iz tega: namreč da je treba rast produktivnih sil na vsak način ustaviti, ker so naravne zaloge omejene. Ta argumentacija postavlja na glavo dejansko stanje. Marx je pokazal, da se naravni viri zgodovinsko spreminjajo ravno s produktivnimi silami, torej so zgodovinska spremenljivka. Zato jih ni imel za omejujoči faktor v razvoju človeštva in njenega materialnega bogastva, čeprav na vsaki posamezni zgodovinski stopnji postavljajo določene mejne pogoje tega bogastva. Znotraj tega vsakokrat različno širokega horizonta zahteva Marx vsakokrat maksimalen mogoč razvoj produktivnih sil, in sicer tako dolgo, dokler beda in revščina kot pogoj za človeško delo nista odstranjeni. Šele potem je dana možnost za dokončno odpravo družbenega gospostva, šele tedaj lahko vsi ljudje svobodno razvijajo vse svoje možnosti; enotnost vseh naravnih in družbenih pogojev za prehod k ravnovesni ekonomiji /pri enostavni reprodukciji/ je uresničena šele tedaj.

7. ZAKLJUČNA OPOMBA

Upamo, da smo s svojo argumentacijo zakoličili formalni okvir, v katerem se lahko razvija ekološka diskusija na osnovi marksistične teorije. Navedeni okvir je treba vsebinsko izpolniti. Samo vsebinska konkretizacija nas lahko usposobi, da najdemo resnične politične rešitve.

Kapital nadaljuje s podrejanjem zmeraj novih življenjskih in naravnih področij pod svoje gospostvo. Socialistični preobrat in nova zgraditev družbe postaja zaradi tega samo še bolj

nujna, čeprav hkrati zmeraj bolj težavna naloga. Če upoštevamo rezultate, do katerih je prišla znanstvena ekologija v zadnjih letih, potem mora biti dovoljeno vprašanje, ali niso opustošenja, ki jih zakrivlja kapital, postala nepreklicna. Ko bodo zaenkrat v glavnem še skrite posledice te destrukcije prišle popolnoma na svetlo, ali se ne bodo izkazale za ireverzibilne škode? Ernst Bloch je skoval izraz, ki se nam zdi v tem položaju realističen, kar zadeva prihodnost socialističnega gibanja: "optimizem z žalnim trakom".

OPOMBE:

1. Delavski razred je vedno eksistiral v senci ekološkega problema. Da bi se o tem prepričali, je dovolj, da spet preberemo Engelsov Položaj delavskega razreda v Angliji ali pa Marxove prikaze v prvem zvezku Kapitala.
2. Kapital I, Ljubljana 1961 /CZ/, str.2o8.
3. Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt 1967, str.29.
4. Nemška ideologija, MEID II, Ljubljana 70 /?/, str. 34.
5. Prim.diskusijo v Environment. April 1972.
6. The Ecologist. Januar 1972.
7. Kapital I, str. 53.
8. Ibid., str.44 sl.
9. The Ecologist. Januar 1972, str. 21.
10. Kapital I, str. 567 isl.
11. Blueprint for Survival. By the Editors of The Ecologist. Harmondsworth 1972, str. 31.
12. Ibid. Appendix B.
13. Environment, loe.cit.
14. Blueprint... loc.cit.str.2o.
15. Eden od mnogih primerov za zgoraj opisano razmerje med biološkim mišljenjem in družbeno teorijo v meščanski znanosti. Tukaj je neka metafora/"rast"/ šla obratno pot in se je iz biologije priselila v ekonomijo.
16. Glej Marxove preudarake v Kapitalu I, 22. in 23. poglavje, in Kapitalu II, 2o. in 21. poglavje.

17. Kapital I, str. 667.

Članek Elisabet in Tora Inge Romörena je predelana verzija spisa "Okologi som politikk", prispevka, ki je izšel v norveškem časopisu Kontrast, št. 36/1972.

Iz Norveščine prevedel Andreas Thalmayr.
Iz nemščine prevedel Peter Wieser.

Kursbuch 33, oktober 73, str. 175-186.

Francoaise Choay

FIGURE NEPRIZNANEGA DISKURZA*

Alexandre Tzonis
Towards a non oppressive Environment
Was bedeutet Architektur?

I. Press, Boston, 1972

Revija Werk, Zürich
april, junij, oktober, december 1971
februar, junij, 1972

Alexander Lagopoulos
Semeiological Analysis of the Traditional African Settlement

Revija Ekistics, št.195, februar 1972.

Osemdeset let preden je Saussure izdelal hipotezo o splošni semiologiji, je Victor Hugo že primerjal arhitekturo s pisavo, ki jo je Gutenbergovo odkritje po njegovem obsodilo na smrt.[1/] Pred kakimi petnajstimi leti je razvoj znanosti o komunikaciji dal novo možnost za to hugojevsko metaforo. Tako smo se lahko potrudili odkriti minimalne označevalne enote gradbenega in njihova kombinatorična pravila[2/], tako nam je lahko prišlo

---

* Članek je preveden iz Critique 311, april 1973, z naslovom L'urbain et l'architecture.

1/ Notre-Dame de Paris, V.knj., 2.pogl. - To bo ubilo ono, dodatek k 8. izdaji iz leta 1832. "Tako je arhitektura do Gutenberga poglavitna pisava. V XV. stoletju se vse spremeni. Človeška misel odkrije sredstvo za svoje trajanje, ki ni samo trajnejše od arhitekture in bolj odporno, temveč tudi preprostejše in lažje... Kamnitim Orfejevim črkam bodo sledile svinčene Gutenbergove črke."

2/ Cf.zlasti:G.K.Koenig, Analisi del linguagio architettonico, Fiorentina,Firenze,1964;J.Gamberini,Analisi degli elementi constitutivi dell'architettura, Coppini,Firenze,1961;Ch. Jenks,"Semiology and Architecture"v:Meaning in Architecture, Braziller,NewYork,1969. Ch.Jenks sugerira v tem tekstu terminologijo formemi,funcemi in tehnemi, da bi z njo označil "temeljne enote arhitekturnega pomenjenja".

na misel da bi razkrili dvojno artikulacijo zgrajenega[3], da bi poskusili izdelati njegovo gramatiko in odkrivati pod zrcalno igro površin generativne strukture prostornin[4], da smo se lotili retorike arhitekture[5] in uvrstili urbano med mass media[6]. Potemtakem te različne raziskave[7] s tem, da projicirajo na področje gradbenega koncepte in metode lingvistike, prilikujejo izrazno ravnino gradbenega artikulirani govorici in osredotočajo preučevanje produkcije, ki se spostavlja z gradbenim sistemom, na to, kar imajo za pravi diskurz prostora. Vloga naravnega jezika in verbalnega /fonetičnega ali grafičnega/ diskurza v semantičnem /in formalnem/ konstituiranju gradbenega prostora pa je zato neznana.

3/ Cf.zlasti I.Gamberini in U.Eco, ki jima nasprotuje G. Dorfles in sicer v: Simbolo, comunicazione consumo, Einaudi, Torino, 1962.

4/ Cf.M.Gandelsonas, "On reading Architecture" v: Progressive Architecture, marec, 1972.

5/ Cf.poročilo Ch.Jenksa na simpoziju "Arhitektura, zgodovina in teorija znakov", ki ga je organiziral Colegio de Architectos de Cataluna v Barceloni marca 1972 /v tisku/

G.Baird, "La dimension amoureuse en architecture", objavljeno v Meaning in architecture /navedeno zgoraj/ in povzeto v Le sens de la ville, v izbiri člankov iz zbornika Meaning, objavljeni v francoščini, Seuil, Pariz 1972. Zbornik daje sicer dokaj široko panoramo semiološkega stališča vpričo urejenega prostora.

6/ Cf.zlasti R.de Fusco, L'Architettura come mass-medium, Dedalo, Bari, 1967.

7/ Precej popolna panorama raziskav, ki zadevajo arhitekturno ali urbano semiologijo, je dana z anketo /z vprašalnikom in z odgovori/, objavljeno v reviji Werk.

Tukaj bi radi pritegnili pozornost prav na nujnost, da raziščemo diskurzivno polje, ki so ga pogoltnile sence tretje dimenzije. S tem namenom se bomo omejili na rezultate, ki so jih že dosegla raziskovanja omejenega sektorja, ki ga tvori diskurz o zgrajeni aglomeraciji in ki je njegova posebnost v tem, da "govori o predmetu, ki ga še ni, ampak ga je treba šele zgraditi, o urbanem prostoru, katerega temelj hoče biti". Glede drugega dela polja, totalnosti razredov diskurzivnega skupka, ki zadevajo zgrajeno aglomeracijo in ki so izključeni s to opredelitvijo, pa se bomo tukaj zadovoljili s tem, da bomo skicirali njeno topografijo z namenom, da bi obenem omogočili občutek njene pomembnosti in da bi bolje obmejili obdržano področje.

Potemtakem bomo najprej izključili komentatorske diskurze, ki govore o že realiziranem prostoru. Te metagovorice, ki so vir permanentne neosemantizacije urbanega, eksplicitirajo različne končnosti od hvalnic srednjeveškim mestom[8] do kritik in opisov mest v literaturi XIX. stoletja, ne da bi upoštevali mistifikatorski tekst, ki ga izdelujejo gradbene instance javnega ali zasebnega sektorja, ta diskurz "promotorja", precej podoben "diskurzu mode", ki ga je analiziral R. Barthes.

Izključeni bodo tudi konotatorski diskurzi, ki na dvoumen način prek ovinka praks, ki jih utemeljujejo, organizirajo prostor. Tukaj ne bomo poskušali izmeriti pomena njihove

---

8/ Od Liber Bergaminus Mojzesa de Brola /začetek XII.stol./ do slavnega poročila Giovannija Villanija o "moči naše komune" /Firenze, 1336-38/.Cf.različne tekste,ki jih navaja D.Waley, Les républiques medievales italiennes, Hachette,Pariz,1969,zlasti pa osem volumnov De Magnitudine urbis Mediolani Bonvicina da Riva /konec XIII.stol./.

latentne vloge v družbah[9/], kjer se zdi, da se gradbeni prostor s konotacijami, ki so številnejše in natančnejše kot v našem, zunaj vsakega projekta in zunaj vsakega manifestnega verbalnega izraza neposredno obrača k prebivalcu z lastnim sistemom znakov, medtem ko ga eksplicitira in označuje konstelacija kozmogoničnega[10/], religioznega, juridičnega, ekonomskega diskurza[11/].

9/ Temu je tako v segmentarnih družbah s "hladno" zgodovino. Dela, kakršna so Lévi-Straussova omogočajo, da mislimo, da v taki primitivni vasi producira prostor institucionaliziran sistem znakov, ki daje o skupku družbenih praks skupine mnogotero, toda redundantno informacijo, saj so te prakse za skupek članov družbe tradicionalne, znane in skupne dobrine. Prostorska organizacija, privilegirani faktor družbene integracije, bi bile tedaj primerljiva z anonimnim in institucionaliziranim sporočilom, z "diskurzom" prostora, ki bi dajal semantični ključ družbe. Temu je tako tudi pri mestih v srednjeveški Evropi, kjer sama utrjena mesta niso nikoli bila predmet specifične diskurzivne prakse /cf. M.Beresford, New Towns in the Midle Ages, Lutterworth Press, London, 1967/, pa tudi v tradicionalnem Islamu, ki je zanj J.Berque pokazal, da so mesta izhajala iz "urbanizma znaka, niso se figurirala kot lasten prostor". /"Médinas et villes nouvelles" v:Cahiers de Tunisie,1958 6.vol./. Taka interpretacija bi vodila k radikalizaciji nasprotja med dvema tipoma človeških skupin in korelativnih prostorskih organizacij ter razlikovala družbe z diskuriranim prostorom in družbe z diskurirajočim prostorom, ki ima v njih prostor neposredno "diskurz" v lastni govoriti.

10/ A.Ph.Lagopoulos /L'influence des conceptions cosmiques sur l'urbanisme africain traditionnel, roneotipirana teza, Atene,1970,povzetek v "Semiological Analysis of the Traditional African Settlement"/ kaže pomembnost kozmogonije v morfogenezi afriških aglomeracij in pri njih poudarja "the preponderance of the signified of connotation of a cosmic and anthropomorphic nature and the organisation of the signs of denotation and their pre-signifiers according to the signified of connotation." Žal pa Lagopoulos ne razlikuje transkripcije od figuracije, kjer aglomeracija opravlja funkcijo podobe.

11/ Vlogo teh diskurzov za srednjeveško družbo, kjer je na primer obzidje močno konotirano z juridičnim diskurzom, je potrebno še analizirati.

Diskurzivni razred, ki se bomo z njim ukvarjali, bo postavljen nasproti prejšnjim pod imenom instavratorski diskurz. "Specifični diskurz o mestu" bo tukaj poslej označeval samo ta diskurzivni razred. V skušnjavi smo, da bi situirali njegovo pojavitev takoj po industrijski revoluciji, ko da Cerda[12] besedi urbanizem njeno zgodnje akceptiranje znanosti urbane ureditve, ki je bila kmalu speljana na krivo pot: specifična družbena praksa, ki skuša na znanstvenem diskurzu utemeljiti konstrukcijo urbanega prostorskega reda, prirejenega novi družbi. Toda to bi pomenilo, da reduciramo opredelitev instavratorskega projekta mesta na formo, ki ji jo dodeljuje posebna episteme. Kajti podoben projekt - tako kaže zgodovina - je lahko formuliran, ne da bi izzval aplikacije in ne da bi zahteval poroštvo znanosti. Še več, ne da bi urbano konstituiralo totalno ekstenzijo instavratorskega polja. Tak je zlasti Albertijev primer. Zanj, ki išče generativna pravila gradbenega področja nasploh, je mesto samo moment produkcijskega procesa. Moment ali mesto /lieu/, ki je njegov edini privilegij njegova kompleksnost, kajti mesto je tako velika hiša, kakor je hiša majhno mesto, pravi Alberti [13].

V Italiji se v drugi polovici XV. stoletja pod peresom arhitektov - teoretikov Albertija, Filareteja, Francesca di Giorgia prvič na Zahodu[14] pojavi instavratorski diskurz. Ta dis-

---

12/ Španski inženir in tehnik, ki je leta 1867 ustvaril besedo "urbanizacion" /v današnjem pomenu urbanizma/ in njene izvedenke iz korena urbs, da bi označil "novo, nedotaknjeno in deviško" polje v: Teoria general de urbanizacion, ponatisnil Instituto de estudios fiscales /Barcelona, 1958/.

13/ Cf. De Re Aedificatoria, n.pr.I.knj., 9.pogl./fr.prev. Jean Martin, Pariz, 1953/. "In če je mesto...samo velika hiša ter nasprotno hiša samo majhno mesto..." Prehod od enega k drugemu je stalen. Eden od razlogov za to asimilacijo - temeljno v renesansi in klasičnih stoletjih - je to, da je obravnavana hiša patricijsko bivališče, kompleksen skupek, ki daje zavetje pravi skupnosti.

14/ Antične družbe so poznale specifičen diskurz o urbanem, ki je sicer zgled in referenca, ki bi brez njenega poznavanja teksti, ki jih je izdelala zahodna družba, ne bili docela razumljivi. Toda od tega diskurza poznamo samo dovršene manifestacije, pozni /I. stoletje našega štetja/

kurz je neposreden rezultat preloma, ki ga je prva renesansa izvršila glede na srednjeveški teocentrizem. Urbano kot projekt je lahko predmet lastnega diskurza, ker tedaj mesto preneha biti pojmovano kot zatočišče in ker postane spet, prvič po antiki, za človeške kreature možno, da se zanimajo zase in da sondirajo svoj racionalni temelj, natančneje: ker se mesto zdi bolj polje ustvarjanja kot pa mesto /lieu/ ustvarjalnosti[15/].

Diskurz o mestu osvetljuje rojstvo nove episteme prav tako kot psihološko raziskovanje, refleksija o umetnosti, zgodovinski realizem, toda tudi diskurz ohigieni in prvi poskusi planimetrije, ki se razvijajo drug ob drugem.

14/ Vitruvijev trakta. Ganeza antičnega diskurza o mestu je kompleksna. Povezana je z razvojem politične in filozofske spekulacije, jonska misel ima v VI. stoletju odločilno vlogo pri njegovi izdelavi. To potrjuje zlasti pečat, ki ga je pustil Pitagora tako na Hippodamosovih političnih teorijah kot na Platonovih urbanih koncepcijah. Toda Hippodamos razen apokrifnih političnin tekstov /ki jih navajata Stobeas in Aristotel/ ni zapustil nobenega zapisanega dela, samo pričevanja arheologije /posebno mejniki z napisi iz Pireja in Mileta v Hippodamosovih "načrtih", cf. R.Martin, L'Urbanisme dans la Grèce antique, da je imel globalno, teoretsko in kritično vizijo urbanega prostora. Prvi pisani - fragmentarni - teksti o urbanem so se dejansko pojavili šele v IV. stoletju s Platonom /Cf.Kritias 112 0 2, 115 c-2, Zakoni 745 a b c, 747 d, 778 sq. itn./, nato predvsem z Aristotelom, ki je zanj R.Martin pravilno zapisal, da je bil "prvi veliki teoretik urbanizma" /op.cit., str.23/. Dela P.Lévèqua in P. Vidala Naqueta /Clisthène l'Athénien, Belles Lettres, Pariz, 1964/ in J.P.Vernanta "L'Organisation de l'espace" v: Mythe et pensée chez les Grecs, Maspero, Pariz, 1965, odpirajo polje raziskovanja in refleksije o tej genezi.

15/ "Ustvarjalec - to je brez dvoma najglobja beseda vse renesanse" odlično pravi E.Garin /Moyen Age et Renaissance, fr.prev.Cl.Carme,Gallimard,Pariz,1969/.

Ta inavguralni diskurz, ki mu mnogi analitiki, med njimi A. Tzonis[16/] še zmeraj nočejo priznati korenite izvirnosti, je na začetku učeni tekst, ki ga producirajo privilegirane družbene skupine za privilegirane družbene skupine; prek prostora, ki ga bo generiral, bo njegov učinek razbitje konsenzusa, ki je bil poprej realiziran s pomočjo funkcioniranja posrednih diskurzov.

16/ Tzonis v svojem nekoliko moralizatoričnem delu /Towards a non oppressive Environment/, ki njegovo hotenje, da bi rehabilitiral tako imenovane arhaične družbe, izdaja pozorno branje C.Lévi-Straussa, posrečeno vztraja pri razmerjih med prostorsko organizacijo teh družb /simboliziranih z Dogoni/ in njihovim diskurzivnim vesoljem. Razmerje med gradbenim in verbalnim /v naši terminologiji konotatorni diskurz/ opredeljuje za "pre-racionalno" in mu pripisuje vrlino, da ustvarja neopresivno okolje toliko, kolikor je predmet konsenzusa, ki je enako veljaven za vse in ki ga vsi priznavajo. Po Tzonisu naj bi Zahod za kratek čas poznal ta konsenzus pred instavracijo novega racionalnega razmerja, funkcionalizacije prostora, ki se je zares pojavila šele v XVIII. stoletju, da je v kali že pri nekaterih teoretikih renesanse. Albertijeve teorije o mestu in gradbenem naj bi bile potemtakem po svojem funkcioniranju podobne teorijam srednjega veka, obojne teorije pa so podobne in priličljive mitologiji Dogonov. Toda zdi se, da Tzonis ni prezrl samo pomena utilitarne programatike v Albertijevem traktatu in v traktatih njegovih sodobnih, temveč tudi, predvsem tedaj, ko jih skuša povezati s srednjeveško spekulacijo in zlasti z avguštinovsko teorijo arhitekture, ekstrapolira to, kar je rečenega o graditvi katedrale, na celoto gradbenega področja in prikriva temeljno religiozni značaj srednjeveškega diskurza o arhitekturi. /Vse te reference so iz O.Von Simpson, The Gothic Cathedral, New York, 1962/. Primerjava z dogonsko mitologijo je prav tako varljiva. Tzonis ne vidi, da je diskurz renesančnih teoretikov o gradbenem prostoru, četudi še naprej nosi s seboj mitološke ostanke - ki se jih urbanistična misel poleg tega od tedaj ni znala docela otresti - ne vidi, da je ta diskurz vendarle postal avtonomna diskurzivna formacija, ki se v njej prostor razvija namensko, namesto da bi se pojavljal posredno, bežno v podrejenih vlogah. Prav tako ne priznava razdalje, ki so jo renesančniki zavzeli glede na antično izročilo, ki se je vanj pogrezal srednji vek. Če, kot to kaže Garin /op.cit.,str. 86 sq./, "nagnjenje /renesanse/ za antiko ni več "barbarsko" mešanje z njo, temveč kritika, ki se je odmaknila od nje in jo je znala umestiti v zgodovino," se teksti, ki rekonstruirajo in manipulirajo izročilo, avtonomizirajo v razmerju do tega izročila. Če Alberti navaja Stare v

Tukaj se ne bomo ukvarjali niti z materialno genezo tega diskurza niti z njegovo artikulacijo z gradbeno realnostjo, ki jo inducira, z njegovo transkripcijo. Nakazali bomo samo uvodno nalogo, da v njem sprostimo notranje artikulacije in ga tako beremo na pred-semiotičen način.

Zato trije položaji. S prvega položaja moramo obravnavati diskurz o mestu kot specifično zvrst, prav tako kot diskurze zgodovine, mitologije ali romana. Od tod nujnost, da se ga lotimo kot zgodovinske totalnosti, kar implicira izdelavo korpusa.

Drugi položaj: v korpus moramo vključiti vse tiste utopije[17], ki po Th.Moru predlagajo /projicirajo/ in do podrobnosti opredeljujejo proti-prostor /contre-Espace/, ki mu je namenjeno biti nosilec in sedež proti-družbe /contre-société/. Četudi je v njih realizacija situirana v bolj ali manj negotovo prihodnost, četudi ne gre za projekt praktika, se diskurz o mestu v njih dejansko vendarle postavlja kot instavratorski diskurz, ki je pred vsakim možnim konkretnim poskusom, kar imamo za distinktivni kriterij našega diskurzivnega razreda.

---

oporo svojim demonstracijam, se še ne odpoveduje kritiki, če to zahtevajo okoliščine, in začenja svoje De Re Aedificatoria s predgovorom, ki ga odlikuje način Diskurza o metodi: "Ko sem vse te reči dovoljkrat obravnaval in ugotovil njihovo nedvoumnost, sem začel, da bi zadovoljil nagnjenje, ki me je priganjalo, slediti tej umetnosti, marljivo iskati njena načela in preverjati, kam teže posebnosti, ki so ji ustrezne." /Cit.prev./. Cf. tudi prolog I.knj. Tratatta Francesca di Giorgia: "Le varie delle cose che nei detti libri si contengono, insieme con gli altri, sono del mio debile ingenio invenzioni."

17/ S to strnitvijo se situiramo v logiko svojega prejšnjega dela - Urbanisme, utopies et réalités, Le Seuil, Pariz, 1965 - ki nam je omogočilo, da smo odkrili genealogijo urbanizma v dveh tipih utopije, ki ju je predložilo XIX. stoletje in ki smo ju razločili v dveh kategorijah, ki se imenujeta ali progresizem ali kulturalizem. Poslej je v naših očeh pomen utopije v semantični genezi prostora še naprej naraščal.

Tretji položaj: delati moramo na omejenem skupku tekstov[18], izbranih zaradi reprezentativnosti, ter nato dosežene rezultate podkrepimo z drugimi elementi korpusa.

18/ Za XV.stoletje med drugimi: tri velika izvirna dela: De Re Aedificatoria, ki ga je Alberti končal 1450 ter ga predeloval do smrti 1472, izdal pa Angelo Politiano v Florenci 1485; delo, ki je ostalo v rokopisu do XIX.stoletja - Trattato di Architettura, ki ga je sestavil Filarete /med 1461-1464/ za svojega zaščitnika Francesca Sforza; ter Trattato di Architettura civile e militare, ki ga je sienski arhitekt-inženir Francesco di Giorgio Martini napisal na koncu stoletja, delno v skrbi, da bi bil konkretnejši in bliže realnosti od Albertija; za XVI. stoletje: Utopija Thomasa Mora, Donijevi Mundi, Serliov, Palladijev Libro di Architettura in rustikalnejše knjige francoskih avtorjev J.Androueta du Cerceau /Premier livre d'architecture, 1959/ in Philiberta de l'Orme /Premier tome de l'architecture, 1557/; za XVII. stoletje: Civitas solis Campanelle, Christianopolis /1619/ nemškega pastorja Valentina Andraeja, L'Abrégé des dix livres d'architecture de Vitruve /1674/ Clauda Perraulta, ki njegov skromni naslov in razsežnosti skrivajo ureditev, katere doseg izpričujejo spodbijanja, ki jih je doživel po objavi; ogromni Courts d'architecture /1675-1683/ matematika Françoisa Blondela; za XVIII. stoletje: L'Architecture française Jacquesa Françoisa Blondela /1752/, Essai sur l'architecture abbéja Laugiera /1753/, La Basiliade /1753/ in Le code de la nature /1755/ Morellyja, Saggio sopra l'architettura F.Algarottija /1756/, ki povzema lodolovsko dialektiko forme in funkcije, magistralno delo Mémoire sur les objects les plus importants de l'architecture /1769/ Pierra Patta, arhitekta Loiusa XV, in Boulléejev Cours d'architecture /1771/; za prehod med XVIII. in XIX. stoletjem: Précis J.N.L.Duranda, nekateri Owenovi in Considerantovi teksti, različne Fourierove "Déscriptions du Phalanstêre", Cabetovo Voyage en Icarie /1889/, Teoria general de urbanizacion J.Cerdo, Der Städtbau /1889/ C.Sitterja, Ciudad lineal /1894/ A.Soria Y Matta, čigar vpliv je bilo čutiti vse do svojetske Rusije /o čemer pričajo dela Miljutina v letih po 1920/, To-morow /1898/ Ebenezerja Howarda, Cité industrielle T.Garniera /1917/, La Char te d'Athènes /1933/...

Sprejetega korpusa se ne da razširiti brez problemov. Kako naj na primer primerjamo fikcije in diskurze z znanstvenimi pretenzijami? Rešitev je v tem, v vsakem primeru oklestimo vse tisto, kar ne sodi dosledno v opredelitev "diskurz o mestu". Toda tudi to kleščenje samo vsebuje težave. Tako je, čeprav se zdi, da ni težko izključiti iz Traktatov o arhitekturi praktične recepte, deontološke kode ali vzgojne programe, ki so v skladu z vitruvijsko tradicijo njihova sestavina vse do XIX. stoletja, vendarle nemogoče v njih ločiti diskurz o arhitekturi od diskurza o mestu, pri čemer prvi tvori teorijo temeljnih semiotičnih načel,ki je brez nje nemogoče razumeti kompozicijska pravila mesta in paradigme arhitekturnega sistema, ki omogočajo nenehno prehajanje mestnega središča /cité/.

Prav tako ni pri utopičnih fikcijah težko odstraniti pripovedi uprizoritve /mise en scène/, ki rahlja vezi z realnim svetom, ni težko odstraniti prostorske simbolike utopije, se pravi vse te vaginalne[19/] ali falične geografije - glede na to ali usmerjamo pogled navznoter ali navzven - ki žigosa utopično deželo.

Toda, kako naj ločimo razlago institucij od opisa prostora,ki se vanj vpisujejo? Kvečjemu lahko odpravimo kritike, ki se ne ukvarjajo s prostorom, splošna razglabljanja, ki niso v zvezi z urbanim projektom; to bo na primer pri Thomasu Moru omogočilo, da se bomo ukvarjali samo z II. knjigo.

Ko so te težave odpravljene, opazimo, da tvori diskurz o mestu po svoji organizaciji kljub različnosti avtorjev in dob konti-

---

19/ O vaginalni topografiji utopije in zaščitnih sistemov, ki jo ločujejo od zunanjega sveta cf.R.Klein, La forme et l' intelligible, Gallimard, Pariz, 1970, str.311, zlasti pa pomembno analizo, ki jo je L.Marin posvetil geografskemu simbolizmu Utopije Thomasa Mora v Annales, marec-april, 1971, "Discours utopique et récit des origines".

nuiteto, permanenco, ki ji je težka zgodovina vtisnila svoj pečat. Dejansko se karakterizira z dvema alternativnima strukturama in samo z dvema, ki pa lahko zaradi posebnih zgodovinskih okoliščin interferirata in se med seboj kombinirata ali pa druga drugo razkrajata. Ti dve tekstualni formi bomo imenovali utopija in semiogenija. Namen teh dveh terminov, ki nam je prvega od njiju zapustilo izročilo, drugi pa je neologizem, skovan za to priložnost, je poudariti in karakterizirati v temelju različne relacije, ki jih združujeta s časom in prostorom obe družini tekstov. Zdaj bomo poskusili sugerirati - tako da bomo konfrontirali eno z drugo - okvire vsake od njiju.

Najprej se bomo vprašali, kdo govori in od kod. V utopičnih diskurzih zgine osebnost političnega misleca, ki skuša izdelati novo mesto - družbo /cité-société/ za nekim jazom, ki je jaz prikazni; ker tega popotnika v hipu loči od ljudi utopični prostor, se zdi samo faktor verjetnosti. Njegova osebnost je nepomembna, saj šteje edinole transcendirajoči predmet, ki si ga je imel privilegij ogledati. V semiogeničnih diskurzih, ki dajejo besedo človeški modrosti ali razumu, pa ostane avtorjev jaz pripravljen na svojo uveljavitev, da zahteva, kritizira ali razvija namene te univerzalne instance v določenem prostoru in času.

To, o čemer govori tekst v utopijah, je posebno mesto, ki ima zmeraj lastno ime /Utopia, Christianopolis, Icara, Nowhere/ ali pa je označeno z enim od tistih neologizmov z veliko začetnico, ki imajo funkcijo lastnega imena: Phalanstère, City-garden, Ville fonctionnelle ali Ville verte. Nasprotno pa se mesto kot koncept /in ne kot individualnost/ pojavlja v semiogenijah kot ilustracija, rezultat ali moment procesa, fabriciranja, katerega mehanizem hočejo razstaviti. In če po naključju kak teoretik, na primer Filarete, usmeri svoj traktat po konstrukciji kakega posebnega mesta, po Sforzindi[2o/]

2o/ Če na Sorzindi preskusimo kriterije Utopije, kakršne sproščamo tukaj in infra, opazimo, da ima samo kriterij personalizacije, nominalne identitete. Po razločku, ki ga

je to mesto preprosto konkreten primer /med drugimi možnimi/, ki je njegov namen, da za bralca kar najbolj živo evocira genezo graditeljskih procesov: didaktična in diplomatska zvijača, ne pa utopična podoba in zgled.

Utopija je potemtakem deskripcija predmeta ali, natančneje, določenega stanja tega predmeta. Mesto je inventarizirano, razgrnjeno v svoji popolnosti. Semiogenija pa je pripoved ali, bolje rečeno, simfonija pripovedi, ki se prepletajo pri pripovedovanju geneze mesta na različnih semantičnih ravninah logike /temeljni elementi in pravila za njihovo kombiniranje/, mitologije /izvir prvih zgradb/, arheologija /zgodovina, ki jo razodeva analiza razvalin ali starih tekstov/. Dejansko je ta prepletena pripoved zgrajena kot arhitektura ter prav s tem tvori metaforo svojega predmeta: nekako mimira gradbeni proces. Opozicija deskripcija-pripoved odseva v rabi glagolskih časov in načinov. Tako je utopija napisana v povednem sedanjiku /21/ ih ne vsebuje nobenega drugega časa ali načina. Utopično mesto je zmeraj že dano, izmika se korupciji časa; prezentirano nam je v vseh kosih takšno, kakršno je zasnoval njegov ustvarjalec Utop, Icar ali pa skriti bog Ciamov, moški heroj, po katerem ima večinoma ime, včasih pa tudi svojo sončno genealogijo. Nasprotno pa semiogenična pripoved uporablja mnoge čase in načine. Pogojnik in konjunktiv, pa tudi prihodnjik izčrpujejo možne figure, imperfekt in povedni pretekli čas uvajata zgodovino, sedanjik pa rabi za opredelitve, za izjavljanje resnice in za opis operacij.

---

je spostavil E.Garin v "La cité idéale de la Renaissance italienne" /v: Utopies à la Reanissance, kolektivni zbornik, P.U.F., Pariz, 1963/, je Sforzinda prav "idealno mesto", ne pa utopično mesto, to se pojavi šele s krizami in razočaranji XVI.stoletja.

21/ V našem "tekstu" gre seveda za to, kar od Utopije ohranjamo. Če bi jo zajeli v celoti, bi lahko vsebovala vrsto pripovedi v preteklem času: pripoved o potovanju, pripoved o izviru in pripoved o dogodkih, ki se zaradi njih pripovedovalec, v skrbi za verizem, uvaja v deskripcijo.

Razmejena časovnost, ki je izgnana iz utopije, vlada v semiogeniji. Filarete [22] nikakor ne uvaja arhitekture kot moški heroj, ki je opazoval resničnost, imel dostop do absolutnega, temveč kot član dvojice in kot ženski partner, v čigar nedrih /možganih/ mora počasi kaliti seme /želje/ moškega partnerja, njegovega klienta. In Alberti precizira, da je arhitektura od vsega začetka odprta za neopredeljeno nastajanje[23].

Tudi dinamika teksta je v obeh družinah diskurzov zelo različna. Pri Utopiji je zagotovljena z veliko binarno opozicijo, ki konfrontira dobro in zlo, red in nered, resnično in zlagano. Utopija dobi svoj pomen samo prek reference z realnostjo, ki ji je nasprotje, negativ, njeno drugo, toda postavlja in vsiljuje se v prostorskem izrazu, ki jo obenem predvaja in nosi. Dinamika semiogenične pripovedi pa je dinamika geneze: ni sistematičnih opozicij, temveč nujna nizanja, ki izhajajo iz generativnih elementov in ki se izvršujejo po hierarhiziranih semantičnih ravninah, ki odsevajo dialektiko označevalec-označenec. "No, splošno znano je, da stavbo sestavlja šest posebnosti in sicer: regija, kraj, razčlenitev, stena, streha in odprtine tako za vrata kot za okna"[24] Za Albertija je teh

---

22/ II.knj.fol.VI IV: tekst je naveden po angleškem prevodu R.Spencerja,Yale University Press,1965:"Prav tako kot noben moški ne more spočeti samo s svojimi sredstvi,brez ženske,prav tako ne more stavbe spočeti en sam človek.In kot tisti,ki želi graditi,sam ne more biti narejen brez ženske,tako tudi potrebuje za gradnjo arhitekta.Stavbo spočne z njim in tedaj jo arhitekt nosi. Ko stavbo rodi,postane njena mati.Pred porodom mora sanjariti o spočetju, nenehno misliti nanj in ga obračati v svojem duhu od sedem do devet mesecev,natanko tako kot ženska v svojem telesu". Ta odlomek mora primerjati z Albertijem,II.knj.uvodni povzetek in 1.poglavje zaradi vloge časa v genezi gradbenega prostora.

23/ I.knj.3.pogl.

24/ Cit.prev.I.Knj.,3.pogl.,str.5 r.Ustrezni latinski termini so: regio,area,partitio,paries,tectum,apertio.Te posebnosti,ki jih Alberti imenuje tudi "načela" niso zadnje in so lahko tudi one razstavljene.Cf.na primer:odprtine /vrata in okna/ lahko vsebujejo naslednje segmente:praznino,lestvino, preklado,okvir. Poleg tega bomo pripomnili, da ta načela niso homogena,marveč se delijo na tri operativne kategorije, ki vsebujejo ali območje in regijo, členitev ali nazadnje steno,streho,odprtine.

šest temeljnih "načel", ki so skupna za polje gradbenega, kombiniranih in pomnoženih /diverzificiranih/ s pomočjo dvojne taksinomije: taksinomije področij pomenjenja, ki razlikujejo hierarhizirane ravni trdnosti, prilagojenosti rabi in lepote; taksinomije rab in porabnikov, ki jo določata dve kategorialni opoziciji javno-zasebno in sakralno-profano. Ta sredstva so omogočila Albertiju, da je spočel semantično in formalno ekonomijo konceptualnih elementov, konsekvenco ana-logike[25/], podvržene tekstu, ki na spet vsaki ravni pomena najde iste kategorije in iste kombinatorične operacije, razvija neogiben red, ki poteka od preprostejšega h kompleksnejšemu, od bolj praktičnega k bolj spekulativnemu, od manj označevalnega k bolj označevalnemu. Perrault sprejema isti red. Toda ta red variira in je lahko pri nekaterih avtorjih, na primer pri Laugieru, ki se loteva mesta z elementi estetike, ne pa tehnike, docela obrnjen. To ni pomembno, bistveno je, da je red sekvenc nespremenljiv, ko je položaj izvajanja izbran. To so sekvence v etimološkem pomenu: ne kakršnikoli fragmenti, temveč orientirani fragmenti, ki se v prostoru teksta ne morejo postavljati indiferentno drug do drugega. V nasprotju s tem je red utopične deskripcije mogoče spremeniti. Ker referens teksta ni generiran, temveč dan a priori, je način njegove ekspozicije indiferenten: opraviti imamo z razgrinjanjem v simultanosti, ki mu opozicionalna struktura, ki organizira utopijo, daje z zrcalnim učinkom nepristno globino. Pobliže si oglejmo Charte d'Athènes. Zaporedje delov, posvečenih prostorom za bivališče, prosti čas, delo ne narekuje nikakršno logično nizanje; ti deli se situirajo prav na isto logično-časovno ravnino in nemogoče je odločiti, zakaj naj bi deskripcija delovnih prostorov bila za ali pred deskripcijo prostorov za proti čas. V utopijah s fikcijo je razlog tega /kontingentnega/ reda pre-

25/ Tako označujemo logiko podobnosti, ki se nameša na dvoumen način, zdaj je blizu strukturalni logiki, zdaj logiki metafore, ki od začetka do konca utemeljuje Albertijev diskurz in diskurze teoretikov njegove dobe.

zentacije gradbenega prostora red neke odsotne pripovedi, pripovedi o popotnikovem progresivnem odkrivanju utopije, ki smo jo odstranili iz našega teksta.

Z drugimi besedami, kakršnokoli je že razkošje podrobnosti, ki se z njim prostorska deskripcija utopije tem bolj obdaja, čim bliže je XIX. stoletju, ta deskripcija prezentira samo diskontinuirane podobe predmetov, ki imajo vrednost tipov ali modelov. Semiogenična pripoved pa nasprotno uprizarja razmerja; njeno substanco lahko povzamemo z naslovin: "Kako naj prostorsko kodiramo kakršenkoli sistem potreb in želja."

Med operatorji teh razmerij je taksinomija porabnikov, ki smo jo že omenili, posebej zanimiva. Dejansko je razlika uvedena v semiogenični prostor /prostor teksta in prostor referensa/ s pomočjo določene antropologije[26]. Različnost stavb, njihove razločevalne posebnosti generira razlika med njihovimi rabami in predvsem med njihovimi uporabniki. Formulacije so presenetljive: "Vsakomur po njegovi kvaliteti", "Vsaka hiša.. mora biti narejena v skladu z osebo". "Razum zahteva, da ne delamo ne posebnih zgradb ne dispozicij mest na isti način za slabe kneze, ki jih ponavadi imenujemo tirani, in za tiste, ki so prejeli vladarsko oblast kot uradniki"[27], trdi Alberti, enako siloviti odmev pa je Patte tri stoletja pozneje. Toda, kako naj formuliziramo raznolikost ljudi in njihovih opravil? Na splošno zadošča nekaj zelo preprostih kategorij opozicij, med katerimi je najpomembnejša javno-zasebno. Albertijeva ana-logika mu omogoča, da jo aplicira tako na hišo kot na mesto in da z njeno pomočjo skonstruira vrsto "embo-

---

26/ Pri Albertiju taksinomični operator na prvi semantični ravni trdnosti /nujnosti/ ne zadeva ljudi, temveč gradivo. /cf.III.knj./

27/ V.knj.,1.pogl.,str.75,id.str.77, id. str.75 v Zadnji navedek je posebno primeren za poudarjanje kontrasta med semiogenijo in utopijo.

ftements" z malo truda. Pri njem se nam celo lahko posreči razvozlati družbeno hierarhijo v teh kategorijah, saj so poglavitni državljani tisti, ki njihova eksistenca vsebuje največ javnih incidenc, množica neprivilegirancev pa je nasprotno omejena zgolj na zasebno področje[28/].

Ta antropološka taksinomija učinkuje na dveh zaporednih semantičnih ravneh, najprej pa na ravni primernosti /convenance/, prilagoditve gradbenega njegovemu praktičnemu namenu. Saj je prav primernost /convenance/ razčlenjena do podrobnosti in vsaka zgradba programirana po logiki obnašanja, ki jo zahteva. Utilitarna skrb utemeljuje albertijevsko teorijo arhitekture prav tako kot semiogenične tekste, ki so ji sledili. Aspekt funkcija tega, kar imenuje R.Barthes "funkcija-znak", je potemtakem popolnoma priznan. V Albertijevem primeru bomo raje uporabljali izraz "programatika koristnega" od termina "funkcionalizem", ki je bolj primeren za karakteriziranje razmerja med prostorom in njegovo namembnostjo v utopičnih tekstih ali pa v nekaterih poznih semiogeničnih tekstih, kjer je to marka nove epistemè.

Analitika zaželenih obnašanj in dejanj je nujna etapa v genezi gradbenega prostora. Ta se najprej prilagodi obnašanjem, poveže neskončno generabilna in obnovljiva obnašanja z nepredvidljivimi željami, ki pa jih vsakdanja praksa naturalizira ter zabrisuje meje, ki ločujejo rabo od nujnosti.

28/ V.knj.,cf.zlasti:"so zgradbe,ki so izrecno sezidane,da sprejmejo zbor vse komune:ulice,trgi...,druge za velike osebnosti, ki jih ima vlada polisa /Senat, sodišča/ in zasebna bivališča, poleg tega pa nekatere druge za tolpo ljudstva, vsakomur po njegovi kvaliteti", l. pogl. str.75 r. Poglavitna klasifikacija na javno in zasebno je dopolnjena z razločkom sakralno-profano in pretanjena z vrsto drugih opozicij: moško-žensko, mestno-podeželsko itn., cf.Alberti, op.cit., V.knj.,l.pogl.

Toda programatika koristnega je samo en sedež, en moment, ki mu je namenjeno, da je presežen v prid zadnje estetske ravni, ta pa kljub temu ni avtonomna. Alberti je odločen: "Vsaka zgradba nasploh...dolguje svoje rojstvo nujnosti, negovala jo je primernost in olepšala raba. Užitek je bil zadnja stvar, ki so se z njo ukvarjali v zvezi z njo."[29/] Toda v hierarhiji vrednosti je lepota na vrhu in prav relativna pomembnost teksta, ki je posvečen njej, je vzrok za nepriznavanje vloge koristnosti. V Albertijevem traktatu so štiri knjige od desetih, t.j. sedemindevetdeset strani, posvečene estetski ravni v primeri s triinšestdesetimi stranmi za teorijo načel in za raven nujnosti, s šestintridesetimi stranmi za funkcionalno raven in z enaintridesetimi stranmi za problem zdrževanja[30/]. Skoraj docela isto sorazmerje najdemo spet pri Perraultu in celo pri Pettu /ki pri njem preobrazbe teksta zadevajo mesto estetike v prostoru knjige/.

Toda lahko se zgodi, kot na primer pri Scamozziju, da je videti, kakor da je teorija redov zaradi obsega, ki ji je namenjen, absorbirala vse druge ravni in s tem zavaja bralca v hitro zmoto. Kajti semiogenija je navsezadnje posvečena in dokončana šele, ko arhitekt lahko poveže "funkcijo" in pride do "znaka", do izraza, oproščenega vsake konkretne rabe in ki končno suverenmu pogledu daje spekulativno potrditev, namesto da bi se oprijemala gest uporabnika. Ta potrditev zadeva v prvi vrsti kvaliteto uporabnika. Tukaj nikakor ni pomembna ravnina substance, temveč ravnina forme izraza, zlasti pa obstoj samega razmerja, ki ju združuje.

Tu urejeno taksinomijo bomo opredelili s temeljnimi kategorijami gradbenega polja kot genealogijo programa, ki ji v utopičnih tekstih lahko postavimo nasproti dogmatiko potrebe.

29/ Op.cit.,I.knj.,9.pogl.Podčrtali mi. Užitek /drugačen od prijetnosti/ sodi docela in izključno na estetsko ravnino.

30/ Račun je narejen po Leonijevem angleškem prevodu /1755/, ki ga je ponatisnil J.Rykwert pri založbi Tiranti,London, 1965.

Kajti utopija, ki hlepi po standardih, prepoveduje razliko, ne pozna alternativ, se norčuje iz individualnih aspiracij, ne skuša klasirati želečih bitij, temveč opredeliti univerzalne potrebe. Te potrebe so razdeljene na tri tipološke kategorije, ki zadevajo bivališče, delo in prosti čas. Seveda, potrebno je bilo počakati na Ciame, da bi bile te kategorije eksplicitno postavljene na prizorišče pod imenom funkcije. Toda analitik, jih odkrije v Morovi Utopiji, ji spet najde pri Ledouxu, ki je bil pred Fourierom Morellyjev učenec.

Ko je opozicija obeh velikih struktur zahodnega diskurza o mestu že skicirana, pridemo do tega, da se vprašamo o njunih izvirih in s tem sprožimo problem njunega pomenjenja. Naši dve tekstualni družini se nista docela strukturirali v začetku XV. stoletja: po dolgih stoletjih prekinitve markirata ponovno pojavitev dveh tokov antične misli. Semiogenični teksti so izšli iz Vitruvijevega teksta De Architectura /znova odkritega na začetku XV. stoletja/, ki ga na kritičen način reproducirajo. Toda sam Vitruvij ni, dasi ni imel neposrednega zgleda, čeprav se zdi, da ni reproduciral ali komentiral nobenega poprejšnjega traktata, nič manj črpal svojega navdiha iz grških virov. V njegovih desetih knjigah zlahka najdemo številne reference s Pitagorom in s Platonom, ki jih je pogosto preciziral in naprej razvil renesančni neoplatonizem. Vendar pa, če preseżemo vsebinske analize, zlasti, če se ne pustimo preslepiti ne z vlogo, ki jo imajo teorije števil in proporcev, ne z načeli estetike, ne moremo drugače, kot da aristotelizmu pripišemo formalno organizacijo pripovedi, ta deduktivni red, ki je še okrepljen s povzetki, začenjajočim in končujočimi poglavja. Aristotelovski je tudi postopek z razliko in z dialektiko forme in materije, ki je na nenavadno aktualen način vpisana že v prvo Vitruvijevo poglavje.

Zato pa so utopični teksti eksplicite markirani s Plato-

nom[31], z njegovo filozofijo idej in njegovo politično filozofijo in od njega so si sposodili formo fiktivne deskripcije.

Ta dvojna genealogija osvetljuje opozicijo obeh družin diskurzov obenem s precej različnim statusom, ki ga vsaka od njiju pripisuje prostoru in ki ga bomo poskusili opredeliti ob dveh izvirnih tekstih: De Re Aedificatoria in Utopia.

Že zgolj v okviru II. knjige ni prostor, ki ga evocira More, homogen, ne grezza eno in isto entiteto. V njej lahko najprej razločimo "naraven" prostor, povezan s pozitivno geografijo, tisti prostor, ki naj bi ga potemtakem raziskovalci odkrivalci kontinentov, ti pa so lahko potniki v Utopijo ali tisti Utopijci, ki potujejo iz Utopije. Nato ustreza simbolični geografiji utopije prostor, ki ga lahko označimo kot naravno-utopičnega. Tukaj nas bo zadevala samo tretja kategorija, kategorija utopično-kulturnega prostora, ki jo je More zasnoval posebej za sedež svoje nove družbe. Gre potemtakem za štstdeset otoških mest, njihovo razdelitev po ozemlju, za organizacijo Amaurote, njihove prestolnice in njihovega prototipa: negative tega prostora - sodobnih angleških mest in podeželja - pri Moru ni. Negativni prostor se bo razbohotil v poznejših tekstih, kjer bo podoba slabega mesta nazadnje - na primer pri Le Corbusieru - zabrisala podobo slabih institucij. Ne samo, da pri Moru kritika I. knjiga v nobenem trenutku ne zajema prostorske organizacije Anglije, temveč tudi II. knjiga v svojih pozitivnih propozicijah ne vsebuje tistih, za negativno posrednih, deskripcij, ki jih je obilje v zvezi z drugimi družbenimi institucijami ali

31/ O pomembnosti Platona za Mora cf.zlasti:"Ko sem zapuščal Utopijce, sem jim pustil svojo knjižnico;tako so od mene dobili skoraj vsa Platonova dela",ed.cit.,str.158.Avtor Republike in Zakonov je imenovan prvi na precej zajetnem seznamu.Glej tudi v II.knj.obrobni povzetek /1.izdaja/ o platonovskem izviru /platonia/ utopijske skupnosti.Cf. tudi Platona,simboličnega popotnika,evociranega na začetku 1.knj.

praksami[32]. More malone z eno ali dvema izjemama[33] preprosto opisuje "pas visokega in širokega zidovja, /ki/ zapira mesto... stavbe... ki tvorijo dve strnjeni vrsti po vsej dolžini ulic, katerih širina je dvajset čevljev.../hiše, od katerih ima vsaka/ena vrata na ulico in ena vrata na vrt...,štiri enake četrti /ki se nanje deli mesto/, v središču vsake pa je trg z rečmi, nujnimi za življenje...Zunaj mesta so klavnice in štiri bolnišnice" itn., ne da bi se kdaj projiciral negativni odsev tega pejsaža, podoba njegovega drugega, pritihotapljena prek enega izmed postopkov, ki delujejo, ko gre za denar, prosti čas ali religijo.

Deskripcija pozitivnega prostora, fizični portret Amaurote, tudi sama ni bolj podrobna. Kljub temu pa je jasno, da je vsem prostorskim objektivom utopije dodeljena korektivna funkcija glede na problematizirano realno družbo; dajejo sredstvo za dosego skupka novih obnašanj, povezanih z novimi družbenimi praksami. Prostor je materialni nosilec, ki uvaja ključne družbene institucije. Identiteta hiš, pa tudi sistem dvojnih vrat, ki se odpirajo na preprost pritisk, priklicuje odpravo zasebne lastnine, položaj bivališč ovaduhov v ulici zagotavlja avtoriteto teh uradnikov natanko tako kot njihov položaj pri skupnem omizju. Še drugače povedano, utopični prostor funkcionira kot prostor zaprtih družb s počasno zgodovino. Dejansko v Utopiji prostorski sistem blokira čas. Vsako mesto je vpisano v okvir določenih in neprekoračljivih meja, v katerem je prebivalstvo v nadzorovanem številu razdeljeno po strogih pravilih: kot biološka celica se mesto reproducira identično samemu sebi takoj, ko je dosežena določena demografska številka.

Homeostazija družbe je zagotovljena na/strani s pomočjo tega radikalnega mehanizma po growth, ki zdržuje kvantitativ-

---

32/ Cf."V Utopiji nikoli ne uporabljajo kovanega denarja v medsebojnih poslih...Zlato in srebro nimata v tej deželi večje vrednosti,kot jima jo je dala narava..."

33/ "Ta srečna mesta ne skušajo razširiti meja, ki jih določa zakon."Cit. prev., II.knj.,str.117."Drugje zahtevata gradnja in popravilo stavb nenehno delo." id. str.128.

ni status quo, toda tudi s pomočjo prav tako drastičnega mehanizma no change, ki zagotavlja kvalitativni status quo. Dejansko se v Utopiji ne more manifestirati nobena inovacija, ki bi zadevala organizacijo prostora ali arhitekture, saj se sistem takoj, ko se v njem pokaže najmanjša razpoka, zamaši [34]: rezultat stalnega popravljanja okvar je perpetuiranje mest in stavb, ki so postale tipi ali vzori, v skladu s postopkom, ki ga je pri "primitivnih" družbah opisal Ch.Alexander v Notes on the Synthesis of Form[35].

Med tem situiranjem in postankom mesta pri Albertiju je polen kontrast. Alberti ima arhitekta za zdravnika, ki je njegova naloga, da združuje zgradbe v dobri fizični kondiciji. Toda zanje sta onemoglost in porušenje kljub vsemu tako neogibna kot smrt za živa bitja.[36] Poleg tega omogočata odprtost za spremembe.

Prostorska organizacija Utopije v nasprotju z večino družb z "diskurirajočim" prostorom, ki jih poznamo, ne mogoča branja kake vizije sveta. Nima - vsaj eksplicite ne - reprezentativne ali metaforične funkcije. Reducirana je na čistost integrativnega mehanizma družbene prakse. Zato pa Morova utopija kaže določeno število arhaičnih potez, ki bodo nekatere med njimi izginile v poznejših utopičnih tekstih. Rezidenca je patrilinearna[37]; kategoriji čistega in nečistega določata določeno število lokacij; teritorialnost generira dosledne prepovedi[38]; organizacija prostora je navsezadnje in predvsem zajamčena z mitologijo[39]; rezidenca je Utoposovo delo in do

34/ "Takoj popravijo očitne okvare,predvidevajo celo grozeče okvare.Tako se zgradbe ohranjajo/perdurent aedificia/z malo stroškov in dela /minimo labore/" Cit.prev.,II.knj., str.128.

35/ Fr.prev.De la synthèse de la forme,Dunod,Pariz,1971,str.41. Alexander v tem odlomku na sugestiven način opisuje vlogo posrednih diskurzov v družbah,ki jih v angleščini imenuje "unselfconscious" in ki jih je nasilen prevod označil za "naraven".

36.X.knj.1.pogl.

37."Samci,sinovi in vnuki ostanejo v svojih družinah".ed.cit., str.130.

njegove pojavitve /v tekstu/ pride s pomočjo posebne pripovedi, katere časovnost ni časovnost verističnih incidenc, ki razrezujejo deskripcijo. Utoposov mit je potemtakem porok za resničnost prostora, ki mu zagotavlja zdrževanje, medtem ko mito-logika prvega človeka graditelja hiš daje Albertiju logično izhodišče za vrsto preobrazb. Zdi se torej, da izraža utopija - nezavedno - nostalgijo po nekem izgubljenem funkcioniranju prostora, ki se bo prenašala do XX. stoletja in ki bo obenem zdrževala razvoj sociopolitične refleksije in razvoj geoetnografskega raziskovanja s potovanji.

Ta nostalgija napotuje k skritemu aksiološkemu sistemu, ki markira prostor in ki ga v tekstu - kot spodrsljaji - izdaja več protislovij. Najbolj očitno zadeva vlogo, ki jo ima identiteta. Kako naj se prostor konstituira v sistem, ko je prezenca identitete tako masivna, razlika pa skoraj odpravljena? Kako naj beremo pomenjenje v vesolju, sprevrženem v skupni imenovalec istega? More premaga težavo z zvijačo tako, da se sklicuje na tuj sistem semantizacije. Imenuje Amaurote in ta prototip utopijskega mesta dobi tako identiteto, zadene ga /dejanska/ razlika. Prav tako "razločuje drugega od drugega s posebnimi imeni" identične palače, ki v njih prebivajo ovaduhi. Druga nepravilnost, Senat, ta bistveni organ politične prakse, ki je njegovo delovanje natančno opisano, sploh ni prostorsko karakteriziran. Poslopje, ki mu daje zavetje, ni postavljeno, lokalizirano, nameščeno nikjer, njegova arhi-

---

38. "Tistega,ki si iz lastnega nagiba dovoli,da prekorači meje svoje province,imajo za zločinca." id., str.137.
39. Str.121 in 122;odlomek kaže potezo, ki ni konformna analizi. Otok je bil po Utoposu izpopolnjen,njegov videz izboljšan. Čas je potemtakem v Utopiji deloval,toda ne na zares ustvarjalen način,kajti Utopos sicer "ni imel časa, da bi dokončal vse gradnje in olepšave,ki jih je načrtoval", kljub temu pa je zapustil - nespremenljivo - strukturo mesta: totam hanc urbis figuram. Isti postopek je pri Fourierju, ki pri njem ostane model Phalanstère nepremakljiv: majhne spremembe, ki jih "Esej" prispeva phalanstèru, zadevajo samo materiale.

tektura pa ni omenjena. Stavba Senata je pozabljena, prostorsko odsotna iz Utopije. Potemtakem logični škandal: tukaj More zahteva od prostora, da je sedež njegove družbe, ta pa se ji istočasno izmika, ji odreka celo sredstva za zaželeno funkcijo. To dvoumnost je mogoče razložiti samo z dvojnim, filozofskim in ideološkim statusom prostora v Morovi misli, to pa je obremenjena dediščina platonizma.

Prostoru je dejansko dana pozitivna vrednost. Je sredstvo za realizacijo resnice logosa, orodje, ki bo omogočilo propadlim ljudem, da se približajo resničnemu in dobremu, ki se njun obstoj nameščа zunaj vsakega prostora. Toda prostor je tudi simbol človeškega padca, zunanjosti glede na notranjost logosa, na razprostiranje v neavtentičnosti in pokvarjenosti. Proces ekspanzije je zlo, podeljena mu je negativna vrednost. Tukaj lahko povzamemo za teritorialne ali urbane načrte /tracés/ analizo, ki jo je razvil J.Derrida v zvezi s pisavo-pharmokonom pri Platonu[40]. Za Mora je utopijski prostor obenem terapičen in priložnost za korupcijo.

Nezaupanje angleškega kanclerja se izraža na prvi ravni z zaporo in z omejenimi razsežnostmi mesta: mesto, obdano z zidovi, je kraj čistosti, ki zunaj njega ni pravega bivanja /v Utopiji ni stalnih ruralnih stabb/ in ki se morajo državljani vanj, kakor nekoč Sokrat v Atene, zmeraj vrniti, najsi so odpotovali na kako pot ali pa so občasno določeni za obdelovanje polj.Na drugi ravni skuša More nevtralizirati prostor z identiteto. Toda nezaupanje doseže višek v tej "pozabitvi" Senata, ki jo moramo interpretirati prav kot potrditev njegove pomembnosti[41]. Utopijska logika bi ga morala situirati v samo središče Amaurote, v enakem dosegu za vse, zlasti pa na njeno najčistejše, najbolj zaščiteno mesto. Toda konec koncev je to idealno središče; Senata ni nikjer, ker je priložnost za sonavzočnost

40/ "La pharmacie de Platon"v:La dissémination,Le Seuil,Pariz, 1972.

41/ Ista belina pri Morellyju v Le code de la nature.

državljanov v neposredni verbalni komunikaciji, ker dejanska komunikacija in shod duš transcendirata vsako fizično centralnost in se od nje osvobajata[42/].

To izpričano zaupanje-nezaupanje urbani prostorskosti bo konstanta poznejših utopij. Figura prostora kot uvajalca družbenih praks bo v njih čedalje bolj izdelana, prav tako bo čedalje močnejši sum, ki bo obremenjeval razprostranjenost /étendue/. V XVIII. stoletju so obzidje sicer res porušili, toda nadomestili so ga s siboličnim, prav tako učinkovitim zidom[43/], ki obmejuje idealne skupnosti znotraj omejenih ozemelj[44/] in v sanjah o zaprti totalnosti in prezentnosti sebi. Pri Fourieru na primer je Phalanstère orodje, ki nujno za realizacijo novega načina življenja, ter je pripravno za vsako njegovo posebnost[45/]. Kljub vsemu pa je to celica, ki je strnjena /dvojna krila, šest ravni[46/], da bi se izognili potrati tal/, poenotena in še združena v sebi za zaprtim

---

42. Bolj pertinentne deskripcije ne-rečenega /non dit/ pri Moru Morellyju od strani, ki jih je H.Levebvre posvetil urbanemu središču, si ne moremo misliti: "Urbano središče se napolni do zadostitve...Najpogosteje suponira in predlaga osredotočenje vsega, kar je v svetu, v naravi, v kozmosu...Na kateri točki? Katerakoli lahko postane žarišče konvergence, privilegirano mesto /lieu/. Tako nosi vsak urbani prostor to možno-nemogoče, svojo lastno negacijo. Urbano se definira kot mesto /lieu/, kjer si ljudje stopajo na noge, se znajdejo pred kopico predmetov in v njej... Ta prostor vsebuje v svoji opredelitvi /virtualno/ vektor nič, izničenje razdalje preganja prebivalce urbanega prostora." La révolution urbaine, Gallimard, Pariz, 1970, str.56,7.

43. Cf. na primer "zelene pasove" E.Howarda.

44. Cf. Morelly, /op.cit., Clavreul, Pariz, 1950, str.295, kjer zakon postulira, vsiljuje demografski no growth/, Fourier /1 600 oseb/, Howard /32 000/ itn.

45. Cf. vlogo ulice hodnika in neučinkovitost "civiliziranih zgradb" /Le Phalanstère/, 28. junij 1932/.

46. Isto vlogo ima gradnja v višino pri Le Corbusieru.

komunikacijskim sistemom[47] ter s korenito izključitvijo ruralnih dodatkov[48].

Alebertijevsko pojmovanje prostora pa nasprotno izraža zaupanje brez sence in dvoumnosti. Namenjeno je razvijanju pomena, ki mu omogoča manifestiranje. Čeprav je ob nastanju rudimentarno, se diferencira toliko, kolikor se diferencirajo želje ljudi, ter ustvarja kompleksnejši človeški svet: pri Albertiju ima zgodovina za poslanstvo prav to, da ilustrira skromnost izvirov in to hkratno in neomejeno množenje človeških hotenj in zgradb.[49] Gradbeno je nerazkrojljiva enotnost označevalca in označenca. Manifestira pa se samo tako, da najde svoje mesto in se razvije.

Od tod pri florentinskem teoretiku in njegovih naslednikih pomembnost teorije kombinatoričnih načel in pravil, ki jih bomo, v nasprotju z mnenjem[50], odkrili po metodi, ki evocira obenem Descartesovo metodo in aktualno ravnanje znanosti o človeku. Dopustiti samo jasne in razločne pojme, držati se rigoroznih definicij in terminologije, uporabljati razdeljevanje in redukcijo kompleksnega na preprostejše, to je disciplina, ki se po njej ravna Alberti, ko kot tak lingvist, ki pristaja na lingvistično teorijo, ker hoče raziskovati naravne jezike, temeljito preiskuje in analizira korpus prezentnih in nekdanjih zgradb, da bi v njih odkril konstante[51].

47/ Komunikacije, ki jih ne realizirajo ulice hodniki, realizirajo podzemlja /souterrains/, ki povezujejo bivalno palačo z delavnicami in opero.

48/ Če v Utopiji lahko "armade delavcev, ki jih mesto občasno pošilja na deželo", tam lahko občasno bivajo v "udobno zgrajenih hišah", pa so za Phalanstère njihovi podeželski gradovi samo dnevna zatočišča, ki rabijo za obede in južine./Nouveau monde industriel et societaire, Anthropos, Pariz, 1971, str.128/.

49/ Cf. I.knj., 3.pog., IV.knj., 1.pogl., VI.knj., 2.in 3.pogl.

50/ I.knj., 2.pogl.; VI.knj., 2.pogl.

51/ Vknj., 1.pogl. Zaradi želje, da bi odkril zakone lepote, je postal Alberti eden prvih arheologov.

Analitično delo zagotavlja prostoru status, ki je korenito v nasprotju s statusom, ki ga ima pri Moru. Poplačilo za reduktivno razčlembo: možnost za neomejeno ponovno sestavljanje. Ko so pravila odkrita, omogočajo generiranje neskončnega števila rešitev, kakor je neskončna želja ljudi. Zato rešitve, predlagane v De Re Aedificatoria, nimajo nobene absolutne vrednosti, temveč tvorijo primere, rabijo samo za ilustriranje metode. Alberti daje predloge v skladu z materiali in družbo, ki jih pozna; drugi formalni sistemi se lahko generirajo iz materialov /sintetičnih na primer/, ki jih on ne pozna, ali iz zahtev, ki o njih pričevanje zgodovinarjev, zemljepiscev in zdravega razuma kaže, da se razlikujejo glede na stoletja in zemljepisno lego. In celo če ostanemo v Toskani v XV. stoletju, pretanjenost, ki z njo Alberti diferencira programe in zasnutke glede na to, ali gre za mestne hiše ali podeželske hiše, kaže, kako je, izhajajoč iz nekaj elementarnih "načel", zmožen aplicirati svojo zahtevo, "da se zmeraj pravočasno prilagodi času in nujnosti okoliščin"[52]. Temu nasprotno stališče, ki ga zagovarja utopistično izročilo do Ciamov in Le Corbusiera, ki postulirajo univerzalnost gradbenih potreb in rešitev, ki tako postanejo vzori.

Nasprotno pa Albertijev prostor vsebuje samo relacije. Gradbeno je komunikacijski sistem: je obenem odprto in dovzetno za transkripcijo drugih sistemov ter ima lastne zakone. Kljub temu se v razvijanju te lepe logike pojavlja razpoka. Ne na gladki ravnini primernosti /convenance/ /rabe/, ki transkribira potrebe in želje v eno formalno organizacijo druge narave, in čeprav, po označevalni opredelitvi, ta organizacija napotuje k akcijam in se obrača na uporabnike, temveč na ravni estetike.

Ne da bi se spuščali v podrobnosti kompleksne konceptualne zgradbe in če pustimo ob strani vprašanje ornamenta, katerega

52. IV.knj.1.pogl.

heterogenost[53] v razmerju do arhiterkturnega sistema poudarja Alberti, recimo preprosto, da se arhitekturni sistem izvršuje tako, da pristaja na višjo semantično raven lepote: promocija, ki ne spreminja narave izvirne izrazne ravnine, temveč jo specificira s tem, da jo integrira v dodaten sistem pravil, ki v njem označevalni elementi, ki so končno brez vsake funkcije, omogočajo branje, ne pa več delovanja ali rabe. Ni težko dojeti to Aufhebung, če preučujemo genezo enega samega urbanega elementa - na primer Senata - na teh dveh zaporednih ravneh[54]. Če adaptacija zahteva, da je postavljen na osrednji položaj /ki je hkrati blizu svetišču in sodišču, enako daleč od senatorskih bivališč itn./, da je razsežen in opremljen s številnimi odprtinami, bo lepota specificirale njegove proporce /razmerje med njegovimi tremi razsežnostmi, toda tudi proporc vsakega od njegovih elementov/. Temu sistemu abstraktnih razmerij je dodeljena dvojna naloga, da vizualno /z arbitrarnimi sredstvi, brez zveze s praktično rabo/ izraža funkcicnalno prireditev zgradbe in tudi družbeni stan uporabnika ali družbeno vrednost rabe.

Toda, če se še tako malo posvetimo V.poglavju IX.knjige, vendarle izbruhnejo dotlej pretihotapljena protislovja. Namesto da bi število uravnavalo razmerje, dobi nenadoma absoluten pomen, geometrična figura pa emblematično vrednost[55]. Prostorski sistem ne rabi več za prezentiranje, temveč za reprezentiranje. Razmerje vsebina-izraz, ki še zdaleč ni arbitrarno, postane podobnost in nazadnje je mesto obsojeno na to, da oddaja zmeraj isto sporočilo. Nekje se je lepi mehanizem,

---

53/ Ornament je v najboljšem primeru pomožno sredstvo in sodi v dopolnilni sistem; VI.knj.,22.pogl.

54/ V.knj.,9.pogl.in VIII.knj.,9.pogl.

55/ Cf.X.knj.,5.pogl.,str.192 r: "No med temi tako imenovanimi parnimi in neparnimi števili so nekatera, ki so bliže prav tisti naravi, ko so druga...ker imajo v sebi ne vem kaj, zaradi česar s polno pravico slove kot bolj vredna."

ki dozdevno obljublja invencijo brez konca, zlomil. Albertijeva analogika mu je blokirala kolesje. Videli smo že, da Albertijevsko simfonijo vso od uverture /predgovora/ do finala /IX. in X. knjige/ prečka motiv oživljenega telesa, ki ga povzema drobni stavek: "Vsaka zgradba je telo"[56]. Ta trditev dejansko prezentira skozi knjigo tri različna pomenjenja, ki se zanje zdi, da avtor drsi od enega k drugemu, ne da bi to sploh opazil. Najprej igra ta stavek vlogo nekakšne strukturalistične metafore in formulira metodo /konformno semiogenični logiki/, ki hoče organizirati človeški svet v skladu z redom /diferenciacijo in hierarhično solidarnostjo delov/, ki ga ilustrira morfologija živih bitij. Analogija tedaj omogoča Albertiju, da poenostavi svojo problematiko, da se ne pusti zmesti od površnih razlik, da vidi, kako ostaja razdelitev ena in ista operacija, najsi gre za mesto, hišo ali gledališče, ali pa, kako imajo zidovi in stebri /okostje zgradbe/ isto nosilno funkcijo. Toda na drugi strani zgubi analogija svojo heuristično in metaforično vlogo. Zaradi prezence se podoba valorizira in postane model: "Vsaka zgradba je telo" tedaj pomeni, da mora vsaka zgradba reprezentirati telo. To je poleg tega vodilo k očitnejšim nedoslednostim pri Francescu di Giorgiu ali pri Filareteju kot pri Albertiju, ki pa se mu vendarle ni posrečilo, da bi našel rigorozne korespondance za vsak ud ali del telesa. Na tej stopnji postane arhitektura eksplicite nekakšno slikarstvo, o čemer pričajo tudi odlomki, kjer Alberti poudarja koristnost svojega raziskovanja za slikarje[57]. Mesto reprezentira, figurira telo, človeško telo. Človeška produkcija in produkcija narave sta tukaj še jasno ločeni.

56/ Predgovor, str. 3.

57/ VI. knj., 13. pogl; VIII. knj., 1. pogl. Alberti se poleg tega slabo loti razlike med prezentacijo in reprezentacijo, o čemer priča naslednja analogija: "Res enako močno uživam, ko si ogledujem dobro sliko, kot tedaj, ko berem lepo zgodbo. Saj delo s presom ali čopičem ni nič drugega kot slikanje in ti dve umetnosti imata skupno to, da ena slika z besedami, druga pa s svojimi črtami". VII. knj., 10. pogl., str. 142, v, Podčrtali mi.

Dodaten korak je storjen, ko se na tretji strani Alberti namesti v ontologiji in hipostazi končnosti. Mesto je tedaj telo, kolikor se udeležuje ideje živega telesa; je živo bitje, žival, prav tako, kot je kozmos, ki se njegova lepota, odsevajoča lepoto zunajčasnega sveta, udeležuje absolutnega in njegovega načina biti /model d'être/. Nobena človeška želja se ne bo mogla prevesti v formo, ki se - naknadno - ne bi morala nanašati na to popolnost. Na tej stopnji, ki se ujema z drugim, "filozofskim" in "univerzalnim" delom njegove estetike[58/], zagrabi Albertija filozofija idej, ki ga vanjo uvrsti njegov sodobnik Ficirio ter ga zaznamuje za naslednja stoletja[59/]. Dejansko se Ficino pusti zmesti z dvema različnima modeloma, ki nazadnje zapreta in onemogočita arhitektovo potovanje, ter razkroji Albertijevo delo v teorijo kontemplacije, ne da bi upošteval teorijo akcije, ki skoz njegov traktat utemeljuje produkcijo znakov.

Kljub temu je ta produktivnost resnica diskurza, ki v nasprotju z Morovim diskurzom ne nosi v sebi protislovja. O tem, da je Albertijev platonizem kontingenten, priča naknadno Perraultovo spodbijanje[6o/], ki se je obrelativiziranju lepote nedvo-

58/ Razloček med dvema tipoma lepote je uveden v VI.knj.,3. pogl.Posebna lepota zadeva specifičnost zgradb in izhaja iz izkušnje. "Univerzalna" lepota,ki mora na globalen način regulirati arhitektove operacije,izhaja iz filozofije in je načeta šele na koncu traktata,v IX.knj.,5.pogl.str. 131.

59/ Cf.hvalnica De Re Aedificatoria,uvrščena v njegov Commentario k Timeju;citiral A.Ghastel,Art et humanisme à Florence,P.U.F.,Pariz,ki ilustrira to interpretacijo z vrsto drugih tekstov Pica della Mirandola,Ficina /Comentario al Banchetto, 1469/ in celo Paciolija.Dejansko to pomeni žrtvovati vso dinamiko tkesta in njegovo splošno organizacijo dvema momentoma: drobnemu stavku iz I.knj.,1.pogl. in 5.in 6.pogl.IX.knj.

6o/ Ta obenem relativizira Vitruvijev nauk.V njem loči "maksime in zahteva,ki se lahko prilagode moderni arhitekturi" /"tista,ki je zato,da bi se prilagodila našim rabam... spremenila nekaj v dispozicijah in proporcih starega in antičnega"/,od tistega,kar sodi v staro arhitekturo./Predgovor,2.čl.,str.6 in 7/.

mno nekaj naučil iz izkušenj, pridobljenih v dveh stoletjih etnografije[61], toda še bolj je izražal odprto logiko semiogeničnega sistema.

Obe strukturalni modalnosti instavratorskega diskurza o mestu sta bili pravkar opredeljeni v sinhroniji in glede bistvenega na temelju dveh inavguralni tekstov, ki je njuna analiza bila potrjena s punktualno evokacijo poznejših tekstov.

Diahronični pristop je prav tako potreben, zlasti za osvetlitev razmerja sil, ki v teku časa postavlja nasproti semiogenijo in utopijo. Tako prva sicer prevladuje do konca XVIII. stoletja, utopija pa jo potlej nadomešča vse do naše dobe, ko je preplavila polje diskurza o mestu. Potemtakem moramo razumeti, kako se proti koncu XVIII. stoletja obe poti križata in prepletata: srečanje, ki ga ilustrira Ledouxovo delo, ki pa pri njem tvegamo, da ne bomo nič razumeli, če ne dopustimo, da se obenem udeležuje utopije in semiogenije.

*

Tukaj ni mogoče pokazati, kako je bila semiogenična produktivnost zavrta, čeprav sta ji njeno priznavanje zgodovinskega časa in njena geneološka zavest a priori odpirala neomejeno polje transformacij. Albertija je bral, kritiziral, nadaljeval Francesco di Giorgio Martini, Palladio, Perrault, Blondel, Patte: po definiciji se njegov sistem formalizacije aplicira na potrebe in želje v nastajanju, ki pa zanje ni izključeno, da bodo tudi same odmevale v njem. Toda semiogenična dinamika

61/ Potne razdalje v XVI.in XVII.stoletju so igrale znatno in različno vlogo v respektivnem razvoju utopičnega in semiogeničnega diskurza. Če so z obeh strani senzibilizirale za razdalje,je,je to bilo v prvem primeru, da bi prebrousseauizmom posadili idejo zglednih prostorov na "naravna", nekorumpirana družbena podzidja.Nasprotno pa za semiogenije pričevanje popotnikov ilustrira neskončno ustvarjalnost ljudi,kar Perrault imenuje arbitrarnost gradbene domene.

je obsojena na to,da se bo blokirala takoj, ko njene tri operacijske ravni ne bodo sinhronizirane, ali še več, ko bo ena od njih /to bo raven estetike/ hipertrofirana, nato hipostazirana: proces, ki ga začneta Palladio in Scamozzi, ki se mu Perrault upira, ki ga lodolijevci razglase, ne da bi se zavedali semiotičnih konsekvenc svojega stališča, in ki se pri Pattu za nedotaknjenim pročeljem izteče v razbitje semiogeničnega teksta na dva bloka, na funkcionalizem[62] in akademizem.

Tukaj ne moremo več razčlenjevati trčenja utopije s klinično mislijo, ki je zanjo M.Foucault lepo pokazal, kako proti koncu XVIII.stoletja, ko je sproducirala zdravstvena praksa[63], markira skupek humanističnih disciplin.Ko gre za diskurz, ki instavrira mesto, se klinični pogled in terapevtski projekt zlijeta s kritiškim pogledom in družbenim projektom utopije ter podvojujeta svojo dihotomijo dobrega in zla, pozitivnega in negativnega.

Poleg še hipotetične semiotike urbanega prostora se semiologija instavratorskega diskurza o mestu potemtakem v luči prejšnjih pripomb kaže kot nujno podjetje: ni superponibilna epistemologiji, kajti urbani projekt ni v nobenem trenutku znanstveno reduktibilen; znanost pa zato priklicujejo aktualna tavanja diskurza, ki je bil na Zahodu orodje za osvoboditev in prelom glede na stare republikativne prostorske prakse. Kajti ta diskurz,ta tekst,ki ga ogroža ideologija, ki pa je še bolj obremenjen z zgodovino, je pomembno raziskati, da bi zvedeli,ali in kako se lahko danes nadaljuje in pri tem ostane zvest svojemu izvirnemu poslanstvu.

62.Patte doživi rojstvo avtonomne znanosti o življenju,biologije,ki po formulaciji F.Jacoba odkriva"organizacijo,skrito za vidno strukturo"/La logique du vivant,Gallimard,1970, str.78/.Lamarckov sodobnikje;njegova misel se suče,ne da bi ga imenovala,okrog koncepta funkcije, ki bi upošteval pomanjkljivosti tradicionalne teorije in tradicionalnih metod urbanega snovanja.Tako pripravlja pot za tiste,ki bodo v XX. stoletju predlagali novo analizo prostora,novo,neintuitivno razrezavo na funkcije.

63.Naissance de la clinique, P.U.F.;Pariz,1963.Vloga zdravstvene misli,ki uvaja horizont normalnega in patološkega v urbanizem,je drugačna od vloge biologije,ki smo jo prej nakazali.

Prevedel Braco Rotar

O B V E S T I L A !!!

I!

Naročnike ČASOPISa,ki še niso poravnali naročnine za leto 1975, prosimo,da to store čim prej.Znesek 5o din naj nakažejo na naš žiro račun številka 5o1oo - 678 - 473o3,UK ZSMS,predsedstvo, Ljubljana,Trg osvoboditve 1 z obveznim pripisom "Za ČASOPIS". Tistim,ki tega ne bodo storili,ČASOPIS-a v letu 1976 ne bomo pošiljali.

II.

Vse,ki se želite v letu 1976 naročiti na ČASOPIS za kritiko znanosti,domišljijo in novo antropologijo,sporočamo,da to najlažje naredijo tako,da nam pošljejo svoj naslov na uredništvo ČASOPISa, Trg osvoboditve 1/II,Ljubljana.

III.

Pripravljamo tematski številki "Kritika ekonomije" in "Človek in narava".Za ostale tematske sklope se še nismo dokončno odločili.

IV.

Začeli bomo izdajati posebno edicijo ČASOPISa.Delamo na izboru iz nekaterih v slovenščino še ne prevedenih Marxovih del (Grundrisse,Teorije o presežni vrednosti idr.).Realizacija je povsem odvisna od finančnega položaja ČASOPISa.

V.Pred izidom je (če med tem,ko je bila ta številka ČASOPISa v tisku,že ni izšla) tematska številka o psihiatriji in antipsihiatriji,ki smo jo pripravili skupaj z revijo Problemi.

VI.

Uradne ure sekretarja uredništva so vsak torek med 12. in 13. uro v sobi 86,Trg osvoboditve 1/II.

članki
razprave
polemike

članki
razprave
polemike

UDK: 335.5 /497.12/

Slavoj Žižek

O ZGODOVINSKI USODI KRITIČNE TEORIJE

Če hoče historičnomaterialistična misel ohraniti svojo praktično-kritično razsežnost, če noče postati abstraktna vednost, si mora predvsem nenehno predočati tisto temeljno `eksistencialno' skustvo proletarske pozicije, teoretično in praktično skustvo `odtujenosti', t.j. hkrati `navideznosti' in `krivičnosti', obstoječega, mora vedno znova zastavljati vprašanje temeljnega ustroja tega, kar ji stopa nasproti kot `sprevrnjenost obstoječega', njegova `iracionalnost'. In prav glede tega zadene kritično teorijo odločilen prelom, ki najjasneje izstopi ob različni interpretaciji Kantovega "skrivnostnega ujemanja" kategorij razuma s pojavi, njihove primernosti pojavom /povzeto po /DP//: Začetna podoba kritične teorije vidi v tem idealistični izraz konstitutivnosti človeškega rodu kot dejanske opore transcendentalnega subjekta: pojave lahko dojamemo s kategorijami razuma, ker so kot dejstva že rezultati dejavnosti družbenega subjekta, produktivnosti, katere teoretični izraz je razum. Skrivnostnost tega ujemanja je zgolj mera temu, koliko subjektom uhajajo pogoji lastne /re/produkcije: iracionalnost ujemanja mišljenja in biti, razuma in čutnosti, subjekta in objekta, na ravni jezika: znaka in podobe, je utemeljena v iracionalnosti odtujene družbene substance nasproti abstraktni individualnosti meščanskega subjekta, čemur kritična misel zoperstavi racionalno razmerje umnega projekta in njegovega udejanjenja. Bistvenega pomena je to, da se ideja racionalnega in ne več skrivnostnega ujemanja, ki pravzaprav pomeni družbeni subjekt kot temelj zgodovinske totalnosti, zaobjetost vsega objektivnega in družbo kot enotnostjo narave in človeka, ohrani kot kritični projekt. Tako zaznamuje že Heglova misel poskus preboja meščanskega horizonta s subjektom/substanco kot - zgolj miselno - prevlado meščanskih nasprotij /ki najjasneje pridejo na dan v dualizmih Kantovega transcendentalizma/, toda šele Marx skusi v proletariatu dejanski

zgodovinski subjekt-objekt, ki s samoukinitvijo udejanji družbeni subjekt kot substanco. Isti sklop Kantove misli je v dialektiki razsvetljenstva dojet kot vnaprejšnja zvedba objektivnega/ne-istovetnega na abstraktno formo istovetnega subjekta; subjekt in objekt se ujemata, kategorije razuma lahko apliciramo na pojave, ker je sam objekt že vnaprej zveden na kvantifikabilni predmet razpolaganja, tehničnega manipuliranja, konstitutivni subjekt pa na prazno istovetnost s sabo, razčlenjeno v dani, najdeni tabeli razumskih kategorij, ki vse merijo na obvladovanje objekta, torej zveden na istovetnost subjekta, iz katerega je izrinjena njegova lastna narava/objektivnost/ neistovetnost. Praktičnost/smotrnost subjektove dejavnosti ostane ločena od tega pojavnega teoretično-tehničnega območja, pri čemer ima sleherno posredovanje fenomenalnega in noumenalnega /v zmožnosti razsojevanja/ zgolj heautonomen domet. Da se "enačba duha in sveta končno izteče, toda edinole tako, da se obe njeni strani med sabo okrajšata" /DA/, velja za sleherni projekt totalnosti kot subjektivno posredovane enotnosti subjekta in objekta: ker je duh del narave, subjekt del objekta, se vsaka vzpostavitev subjektivne totalnosti nujno konča s potlačitvijo neistovetnega. Ne gre več zgolj za to, da bi za Heglovo substanco-subjektom razbrali njeno dejansko podlago v družbenem subjektu /re/produkcije kot določujoči totalnosti/ posredovanosti celote bivajočega, marveč je treba heglovsko posredovanost subjekta in objekta, ki posredovanost/neistovetnost vsega navidez neposredno-danega še vedno zaobseže z istovetnostjo absolutne posredovanosti kot vrnitve k neposrednosti, prebiti v prednost objektivnega/neistovetnega; v nasprotju z nahajanjem kritičnega potenciala v ideji ujemanja subjekta z objektom, kar še vedno pomeni `prednost subjektivnega`, se je treba prav odpreti objektivnosti, stvari sami v njeni heterogenosti/neistovetnosti. Od tod se temeljni `optimizem` začetnega lika kritične teorije, izražen v "absolutizmu resnice" /Marcuse/, izkaže za še vedno idealističnega, za iztisnitev ne-istovetnega, in se premesti v "metafizični pesimizem", ki naj bi pripadal "vsakemu pravemu materializmu" /Horkheimer/. To pa seveda v osnovi premesti sam pojem materializma - ne

zadošča več materializem kot `zgodovina ljudi, v kolikor je še zgolj nadaljevanje zgodovine živali`/se pravi: v kolikor v nji vlada odtujena rodna substanca/. To razumevanje ga namreč omejuje na `materialističnost`/=odtujenost/ dejanskega življenja, česar druga stran je `idealističnost` njegovega ideološkega dopolnila /in - kot to pripominja Habermas - temeljno načelo kritike ideologij je prav v tem, da materializmu prakse vselej ustreza idealizem teorije, se pravi, da je moč idealnega ideološki izraz dejanske nemoči; sem spada tudi znana kritika Hegla v Sveti družini - o duhu, ki dela zgodovino šele naknadno, za filozofa/. Tako "princip historičnega materializma vodi k svoji negaciji" /Marcuse/, k negaciji opredeljenosti zavesti s /slepimi/ materialnimi procesi: kritični projekt bi zaobsegel naturalizem=humanizem, se pravi materializem=idealizem, njuno sovpadanje, ko ni več potreben idealizem teorije, ker takorekoč sama praksa postane idealistična, podrejena general intellect-u /Marx/: "Če bo um opredeljen z racionalnimi družbenimi odnosi, bo opredeljen s samim sabo." /Marcuse, Um in revolucija/ Tako kritični projekt ohrani heglovsko dediščino svobodnega - samoupravljajočega se procesa kot umnega procesa, historični materializem meri na družbo, kjer bodo "materialni procesi postali racionalni in bodo zavestno delo ljudi" /ibid./. Iz skustva nujnosti afirmacije "prednosti objektivnega" pa materializem pomeni: sama konsekventna dialektika, ki dialektizira samo sebe, ki heterogenosti posredovanja ne ukine/razreši v istovetnosti/neposredovanosti absolutnega posredovanja. Vse `nedialektične` materializme že določa oblika idealizma - še posebej tiste postheglovske, kjer materialnost bivajočega nastopi kot možnost tehnološke obdelave. To je `velika tema` Adornove dialektike: da resnica vselej leži v posredovanju, ne-identičnosti, ki je ne more povzeti nobena istovetnost neposrednega, da je sleherno vztrajanje pri `izviru` fetišizem, ki spregleda odločilnost posredovanja; da je prav `izvir` tisto najbolj revno.

Tako je resnično preseganje zgolj tisto, ki prizna svojo nek-

nadnost/drugotnost: subjekt resnično preseže objekt samo, če prizna "prednost objektivnega", če pa se vzame kot absoluten, se postvari in s tem pravzaprav objektivira/fetišizira; duh je resnična nad-narava le kot refleksija svoje vpetosti v naravo, sebe kot `dela narave`, medtem ko v primeru izstavitve sebe kot `izvira`, Prvega, arhé, znova zapade naravi, regresira prav tam, kjer naj bi se iztrgal naravi: preboj končnega k izvira /začetku/absolutu, površine v globino, pojava v bistvo itd. pomeni, s tem ko to Izvirno vzame na način abstraktne istovetnosti, ravno največjo regresijo, padec v najnižje, najbolj pojavno itd.: `čista globina` je najplitkejša površina, `čisto bistvo` najčistejša pojavnost, `čista konkretnost absolutnega posameznika` v eksistencializmu največja abstrakcija /od družbene konkretnosti/: "Iz zgodovine se da izstopiti le z regresijo. Njen cilj, najstarejše, ni Resnično, marveč absolutni videz, topa ujetost v nekakšno naravo, katere Neprozorno zgolj parodira nadnaravo. Heideggrova transcendenca je absolutizirana imanenca, zakrknjena proti lastnemu imanentnemu značaju." /ND/ V temelju gre tu za problem posredovanja: metafizika hoče od neposredno danega /za-nas prvega/ prodreti do Izvira /na-sebi prvega in torej neposredovanega/, s čimer sam Izvir znova dobi značaj neposredovanega. Hegel pomeni skrajno možnost afirmacije posredovanja znotraj metafizike: absolutni začetek, čista bit, je pri njem že prepoznana kot čisti videz, t.j. s tem je sama njena neposredovanost čisti videz, in iz sfere biti mora misel preiti v posredovanost biti, bistvo. Bistveno je pri tem dejstvo, da Hegel obrne klasično metafizično triado, ki bi se pravzaprav morala glasiti: bistvo-bit-pojem, t. začeti bi morali pri bistvu, ki se povnanji v pojav, nato pa v njem prepozna /Oče-Sin-Duh/. Če bi začeli pri bistvu, bi seveda bistvo dobilo značaj neposredovanosti, ker pa začnemo z bitjo in šele nato pridemo do bistva, t.j. skusimo bit kot prikazovanje bistva, se bistva v temelju drži značaj posredovanja. Isto je s problemom substance in subjekta: postopno subjektiviranje substance pomeni postopno zgubo njenega značaja abstraktne istovetnosti, postopno vnašanje sile negativnosti, razlike, razcepa, torej posredovanja, in če je resnica v

tem, da je substanca subjekt, lahko hkrati rečemo, da je resnica v tem, da je neposredno vselej že posredovano. Začetek je skrajna neresnica, ne pa `čista resnica`, ki bi jo razvoj `zamazal`. Toda Hegel še vedno ostane `idealist`, zapre to gibanje v eshatološki krog, mu resnica, ki je na koncu, ki je celota, na sebi obstoji že na začetku, mu absolutna posredovanost znova postane neposrednost, absolutna razlika istovetnost. Četudi Hegel že skusi, da je globina globoka le toliko, kolikor sega v širino, da je globina brez širine prazna, da je bistvo le toliko bistveno, kolikor se prikazuje itd., pa vseeno bistvo zaobseže pojav, razlika istovetnost itd., s tem da je bistvo tako rekoč samo posredovanje sebe s pojavom, neskončnost gibanje lastnega posredovanja s končnim itd., ne pa nekaj pojavu nasproti postavljenega in s tem zopet pojavnega/končnega.

Kot glavno dediščino Hegla izstavi Adorno vselejšnjo konkretnost, t.j. družbeno posredovanost, vsega na videz neposredno izvirnega, pri čemer pa "povsem Drugo" in s tem lastna možnost upiranja obstoječemu ostane teoretično nepojasnljiva; zato je tudi - glede na nujnost družbene totalnosti, "imanentno logiko zgodovine" /Horkheimer/ - možnost spoznanja stvari same v njeni neistovetnosti, še ne popolnoma postvarjena "moč subjekta", "subjektivni presežek v mislih", "več na subjektu", njegova še ne v vse posredujočo Celoto zajeta "spontanost" nekaj v bistvenem pomenu `slučajnega`- upiranje tej Celoti, možnost spoznanja `stvari same`v njeni neidentičnosti, je nekaj, česar se ravno ne da teoretično utemeljiti; kar pomeni, da se tudi ne da podati nujnosti tega upiranja: da je subjekt zmožen v izkustvu spregledati dialektiko razsvetljenstva, to nam potrdi zgolj dejstvo tega upiranja. Drugače povedano: izkustva sebe kot "zapopadka vseh ničnosti" ni mogoče več zaobjeti v totalnost kritične teorije, ki bi v tem bila hkrati svoja lastna meta-teorija, premislila svojo lastno možnost:

"Nedoločljivost omogočitve "negativne dialektike" in nedoločljivost ideje svobode pustita, da ostane nedoločeno samo razmerje /Stellung/ "negativne dialektike" do družbene realnosti. Če hoče negativna dialektika razumeti samo sebe, /.../ se mora

nanesti/navezati na neko meta-teorijo struktur transcendentalno-zgodovinske subjektivnosti." /Böckelmann/.

Prav tega pa - za razliko od začetnega lika kritične teorije, kjer je teorija kot praktična vselej lastna meta-teorija, se pravi kot /samo/sprememba samega `objekta spoznanja`vselej samospoznanje - ne more storiti, ker bi tako izdala "povsem Drugo". Ta neposredovani značaj povsem Drugega določa tudi način Adornovega kritičnega postopka, kjer kritični negaciji fetišizma preostane edinole to, da fetišizmu pokaže njegov lastni obraz in tako postane dvojna negacija, toda kot negacija negativnega/odtujenega stanja nikakor ni že neodtujena pozicija, marveč šele zavest o Zlu kot takem; iz kroga negativnosti/odtujitve nikoli ne moremo iziti z absolutno negativnostjo, možni predmet analize vselej ostane Zlo, ne pa posredovanost Dobřega z Zlim, ker Dobro vselej vztraja Drugje, je prisotno zgolj v trans-teoretični težnji, ki nosi kritiko. S tem je pravzaprav - kot to ve že Horkheimer - opuščena heglovska posredovanost bistva in pojava: Adornu se afirmacija presežka posredovanosti/neistovetnosti/heterogenosti, njena nezvedljivost na absolutno posredovanje in s tem neposrednost kroga samoposredovanja, maščuje v nujnosti afirmacije povsem Drugega kot izvzetega družbeni totalnosti posredovanja, afirmacije `bistva`, ki - kot povsem Drugo - izključuje dialektično posredovanost bistva in pojava /le-ta se omeji na odnos bistva - dialektike razsvetljenstva - in pojavov odtujene družbene totalnosti/. Zdi se, da v to smer kažejo n.pr. določene izjave poznega Marcuseja, po katerih je treba zgodovinski Novum - v nasprotju s heglovstvom Marxove dialektike, ki hoče Novo še posredovati s Starim - dojeti kot radikalno Drugo, neposredovano z odtujitvijo. Tudi pri Adornu je Novum preprosto tisto v težnji pričujoče, kar se izmika totalnosti obstoječe družbene posredovanosti; zato "/.../ ugotavlja, da se njegove imanentne kritike ne da imanentno utemeljiti, upira pa se temu, da bi iz tega potegnil vse konsekvence. Zgodovinsko-filozofsko se distancira od "tradicije razsvetljenstva, ki sega od homerskega mita do Hegla in Marxa, pri kateri se spon-

tano dejanje, akt svobode, ujema z izpolnitvijo objektivne tendence" /Prismen/"; ujemanje, ki tedaj opredeljuje tudi Marxovo misel, vključno v interpretaciji "kritične teorije", kjer je revolucionarna dejavnost kot svobodna resda izraz praktične nuje, ne `objektivne nujnosti`, toda samo objektivno možnost te dejavnosti odpre `objektivna tendenca` razvoja produkcijskih sil, ki se lahko stopnjuje le z odpravo svoje meje kot kapitalskega razmerja. Izstop iz tega ujemanja pa ima temeljne posledice: opora kritike ostane še nadalje "izkustvo subjektov", t.j. izkustvo odtujitve, toda zaradi izostanka ujemanja z `objektivno tendenco` razvoja družbene totalnosti, Celote, tega upiranja 1. ne moremo več v njegovi bistveni razsežnosti utemeljiti /kritično-/ znanstveno, 2. prav tako pa izostane navezava na praktično revolucionarno dejavnost:

"Adorno se prišteje k od prakse neodvisni filozofiji, toda še nadalje zagotavlja, da se lahko opre le na izkustvo subjektov. Dejanskost, resnica, um in svoboda niso več intendirani od "izpolnitve objektivne tendence", marveč so njena nedoločljiva in nepredvidljiva negacija. /.../ Praktično nujni niso več emancipacijski boji in kritična teorija, marveč integracija in pozabljanje." /Böckelmann/

Marxova kritika političnega moralizma je pri Adornu in Horkheimerju "toliko spet postavljena z nog na glavo, kolikor naj sedaj razsvetljenstvo prav tudi proti historično učinkujoči tendenci k popolni dehumanizaciji človeškega sožitja naredi zavestno objektivno možnost in praktično nujnost", z umno prakso prebiti ta tok dialektike razsvetljenstva, ki vodi v samouničenje. "S tem se "revolucije" ne da več misliti kot zavestne in kolektivne izpolnitve historične nujnosti, ki se jo da objektivirati. "Revolucija" v smislu emancipacije od naravne zgodovine človeštva bi bilo obratno iz razsvetlitve razsvetljenega uma o samem sebi rezultirajoče prebitje one dialektike razsvetljenstva" /KGP/. V tem se nakazuje spornost `poznega Adorna`: ko tako rekoč `temeljni okvir`ostane isti kot

pri začetnem liku kritične teorije, toda ob odločilnem obratu: teoriji še dalje pripade kritično-praktična vloga prebijanja totalnosti obstoječega, teorija je že kot teorija dejavnost osvobajanja edinole z odpovedjo bistveni navezavi na zunaj teoretično družbeno prakso, z odpovedjo 'angažiranosti' itd., teorija doseže dejansko posredovanost subjekta in objekta edinole z odpovedjo revolucinnarnemu dejanju posredovanja v njegovi 'realni' razsežnosti, doseže dejansko prebitje dvojnosti biti in najstva, objektivnega zakona in subjektivne potrebe, edinole s prebitjem same objektivne zgodovinske nujnosti /"imanentne logike zgodovine"/, ki vodi k upravljanemu svetu, ne pa v sovpadanju objektivne nujnosti in subjektivne potrebe v praktično-zgodovinskem dejanju itd. Ne gre preprosto za vrnitev k tradicionalni teoriji, marveč za vrnitev znotraj okvirov kritične teorije, tako rekoč za pesem v prozi, ki še vedno ostane pesem in ne proza, kajti ta rezultat "negativne dialektike" je pač še vedno rezultat zgodovinskega skustva, ki doleti kritično teorijo, je odgovor kritične teorije na spremembo njenih zgodovinskih predpostavk. V čem je ta sprememba?

Tu moramo prebiti dosedanjo formalno raven in vprašati: Katero je temeljno skustvo "dialektike razsvetljenstva"? Iz sprevrnjenosti nastopajočega "upravljanega sveta" kot skrajne možnosti "instrumentalnega uma", fetišizma sredstva, ki privzame vlogo smotra, se celotna dosedanja zgodovina človeštva dojame kot enoten sklop udejanjanja projekta razsvetljenstva, kjer je njegova ob koncu očitna sprevrnjenost položena že v sam začetek, v protipol razsvetljenstva - mit. Po eni strani je že mit razsvetljenstvo /saj ga že nosi težnja obvladovanja, četudi obvladovanja po neposredno-magični poti ‚realnega' učinka samih simbolov/, po drugi pa razsvetljenstvo mit, saj njegove temeljne kategorije zaznamujejo povratek mitične misli: beg pred "antropomorfizmom", razlikovanje teoretično-tehnične ravni od praktične, "faktične" biti od najstva, skozi vse to se vleče enoten "tabu", izključitev subjektivnega/

praktičnega/najstva iz objektivnega/faktičnega/bivanja; slednje je korelativno šele transcendentalnemu subjektu razpolaganja in gospostva, prostemu vsega empirično-subjektivnega. Na mesto mitičnega zvajanja mrtvega na živo /animizem itd./ stopi zvajanje živega na mrtvo/objektivno/kvantifikabilno kot možni predmet razpolaganja. Ta omejitev objektivnosti-racionalnosti subjektivnega na teoretično-tehnično raven, zenačitev racionalnosti z instrumentalnostjo, odpira v sferi praktičnega vrnitev k iracionalnosti, ne-umnosti smotrov. Vladavina instrumentalnosti pomeni isto kot iztisnitev zavesti o samem duhu kot delu narave, kot dialektično istovetnem in neistovetnem z naravo, Zato je ne morejo zamajati veliki teleološki sistemi idealizma, ki skušajo s samosmotrno dejavnostjo duha prevladati brezno biti in najstva itd., in celotna 'zgodovina Zahoda' kulminira v zgodovinski tendenci/možnosti upravljanega sveta, v kateri izgine sama instanca trans-instrumentalne smotrnosti, ki je od Descartesa sem še omejevala območje tehničnega razpolaganja.

Prav zaradi izriva narave iz duha torej proti razsvetljenstvu ne zadoščajo /na miselni ravni gledano; seveda miselni ravni kot 'izrazu' dejanskih gibanj/ véliki idealistični sistemi, ki skušajo prevladati odnos vnanje smotrnosti, razcep teorije in prakse: ker je že v sami razsežnosti praktično-etičnega dejanja, v njegovi načelni različnosti do dela kot instrumentalno-tehničnega odnosa do 'vnanje realnosti', prisoten fetišizem sredstva. Tista 'druga plat', ki v krogu novoveške idealistične filozofije od Descartesa do Hegla podvojuje teoretično-tehnični odnos do vnanje/fenomenalne realnosti, najbolj ostro zarisana pri Kantu kot praktični um za razliko od teoretičnega, in ki pomeni raven umne smotrnosti za razliko od na fenomenalno območje omejene mehanične kavzalnosti, ni drugega kot protipol tehničnemu obvladovanju vnanje realnosti: obvladovanje 'notranje' prirodne realnosti, fetišizirana dolžnost zaradi dolžnosti, kjer je njen smoter - zaradi potlačitve prirode-v-nas - prav tako zgubljen.

lo.

Kaj se tedaj zgodi z zlomom nemške klasične filozofije? Drugače vprašano: katera je temeljna poteza postheglovske miselne ravni? Prav to, da zavlada tista razsežnost, ki je pred tem imela podrejeno vlogo; heglovsko rečeno, samosmotrnost uma ne obvladuje več zunanje smotrnosti, kjer subjekt z zvijačnostjo uma izkorišča delovanje naravnih sil za svoje, stvari vnanje smotre. Šele tu dokončno zavlada tisto, kar Heglu /in že Kantu/ nastopa kot raven razuma: umskost se zenači z instrumentalnostjo, t.j. izstavljanjem zakonitosti, ki naj nam omogočijo tehnično manipuliranje z objektivnostjo, v tem leži koren pozitivizma; druga stran tega je, da se smotrnost odtegne umskosti /zenačeni z instrumentalnostjo/, da nastopa kot iracionalna /odločilni prelom - model kasnejših iracionalizmov - ob katerem najlepše vidimo razliko od nemške klasične filozofije, izvrši Schopenhauer v svoji interpretaciji Kanta, kjer so noumenalni stvari na sebi vzame umski značaj carstva praktičnih smotrov, t.j. kjer se noumenalni subjekt volje dojame iz volje kot iracionalnega, slepega gena/. Učinke tega preloma lahko zasledujemo do sodobnega neopozitivizma, v katerem vrednostna problematika prav tako pripade iracionalno-emotivni sferi, se racionalnost omeji na govor o dejstvih, torej na izstavljanje instrumentalno naperjenega kavzalnega neksusa. Toda to možnost brezmejne vladavine instrumentalnosti tehničnega obvladovanja, skrajnega fetišiziranja sredstva v samosmoter, nujno spremlja samouničenje same subjektivnosti, ker je duh del narave, ki se mu zato maščuje: da bi naravo lahko premagali, se ji moramo podrediti. Zato osvoboditev človeka ni mogoča brez "resurekcije narave", brez prebitja instrumentalnega odnosa do prirode, ki vidi v nji 'objektivno gledano' zgo-lj fenomenalni /deterministično ali probabilistično/ kavzalno povezani sklop. Središčna formula razsvetljenstva: naravo premagamo s tem, da se ji podredimo, izdaja njegovo mitično jedro, ponoven vdor mimesis, kjer objekt obvladamo tako, da se mu prilagodimo. Zato je obvladovanje narave, njeno zvajanje na objektiven-kvantifikabilen-razpoložljiv-demistificiran sklop,

hkrati pot k "likvidaciji subjekta". To je tisto, kar vnanja refleksija vselej spregleda, kar je skusil že Hegel, ne da bi to domislil tudi ob 'absolutnem gospodarju', duhu: da smo v "zvijačnosti uma" prav zato, ker smo 'del narave', ker nismo stvari izvzeti, vselej hkrati sami okoli-prinešeni, da je ta zvijačnost vselej dvojna. Ob tem je glede na premik v razmerju do začetnega lika kritične teorije temeljnega pomena dvojnosti značaj obvladovanja, načelna razlika med družbenim razmerjem gospostva in odnosom razpolaganja do narave kljub njuni sovisnosti: Dialektika razsvetljenstva z ene strani demistificira sen razsvetljenstva o združenem človeštvu, ki vlada nad naravo, kjer pa so medsebojna razmerja ljudi brez gospostva /"Zgodovina človekovih naporov, da bi si podredil naravo, je hkrati zgodovina podjarmljanja človeka po človeku." z druge strani pa dobi gospostvo kot medčloveško razmerje z upravljanim svetom temeljno drugačno razsežnost, se takorekoč nivelizira na raven obvladovanja 'vnanje narave':strogo rečeno ne gre več za družbeno obliko gospostva, marveč za tehnično-racionalno obvladovanje, manipuliranje. Še bolj neposredno: gospostvo ni več toliko družbeno posredovan način organizacije dela, družbene /re/produkcije, kot sam 'predmet' in 'smoter' dela. Na vseh ravneh, od družbenega 'manipuliranja' do poskusov biološkega proizvajanja 'karakternih potez' - šele tu se dialektika razsvetljenstva izpolni, ker postane samo medčloveško podjarmljenje strogo rečeno 'tehnični problem'. Tisto 'ogrožajoče' v upravljanem svetu je prav to, da razlika tehnične in družbene ravni dejansko postaja neveljavna, tako da tisto, kar prikriva 'tehnokratska ideologija' s svojo neproblematičnostjo, ni več zgolj posebno družbeno razmerje, določen razredni interes itd., marveč samosmotrnost danega tehničnega sredstva, moči razpolaganja, ki naj bi bila v službi različnih smotrov. V tem leži bistvena razlika 'tehnokratska ideologije' od prejšnjih oblik ideologije,ki zakrivajo/izražajo poseben interes, določen z družbenimi razmerji: za pojavom tehničnega obvladovanja ne leži samo njegovo bistvo v pomenu družbenega razmerja. Morda leži v tem

razlog, zakaj kritična teorija na ravni dialektike razsvetljenstva ne postopa več znanstveno-deduktivno po modelu Marxovega Kapitala, marveč bolj 'hermenevtično'/prim.Habermasovo opredelitev Adornove misli kot poskusa "marksistične hermenevtike"/: smoter analize ni več zgolj v tem, da se izza pojava izpostavi družbeno bistvo/razmerje, marveč da se samo to bistvo vnovič utemelji iz 'zgodovinskega projekta' razsvetljenstva/usmerjenosti-k-obvladovanju. Proti misli o neideološkem značaju tehnike torej ne moremo nastopiti samo s poudarjanjem, da tehnika nikoli ni ideološko nevtralna, ker nikoli ne nastopa 'kot taka', marveč vselej v okviru določenega produkcijskega načina, torej družbenega razmerja; se ne more, ker bi upravljani svet v svoji izpolnjenosti pomenil prav konec same razsežnosti družbenosti, točneje: samo družbeno razmerje bi z njim nastopilo kot zaobjeto v 'manipulativnost' reguliranega 'racionalnega reda', zaobjeto v "zvijačnosti uma" delovnega procesa. Marx pravi /uvod v Grundrisse .../, da pojmi šele ob koncu svojega zgodovinskega razvoja dosežejo udejanitev svoje občosti /tako proizvodnja nasploh doseže svojo dejanskost šele s kapitalističnim produkcijskim načinom, kjer postane dejansko indiferentna do svoje vsakokratne posebne podobe, kajti njen nosilec, delovna sila, se prodaja za abstraktum - denar, tako kot gre za ta abstraktum njegovemu protipolu, kapitalistu/ - to misel je treba prenesti predvsem na sam pojem dela v Kapitalu /I., V. pogl./, kjer se ob pojmu dela v njegovi občosti abstrahira od družbenega razmerja med producenti, tako da ostaneta samo na eni strani delavec, na drugi narava kot obči predmet in sredstvo dela. Ta nedružbenost je tako rekoč 'resnica' pojma dela; na videz paradoksalna trditev /mar ne ponavlja Marx neštetokrat, da je produkcijski proces vselej družbeno razmerje, da ljudje v neposredni produkciji predmetov hkrati reproducirajo družbena, produkcijska razmerja te produkcije?/, ki jo je treba dojeti iz Marxove misli /prav tako v Grundrisse .../, da z avtomatizirano mašinerijo

produkcijski proces znova sovpade s prirodnim, pri čemer človek stopi na stran, postane le "čuvaj in regulator". Delovni proces se tako izpolni v 'kontemplativni' naravnosti in ohranja družbeni značaj prav toliko, kolikor je še vedno potreben delavec kot cauca efficiens, ne le kot vnanja smotrnost "regulacije". General intellect /Marx/, ki nastopi kot regulativno-kontemplativna instanca, z zvijačnostjo uma prepusti izvršilno stran naravno-produkcijskemu procesu in tako postane bistveno 'monološki' družbeni razum. Najmočnejši dokaz zadevnosti Adornove pripombe o substratu gospostva izza Kantovega transcendentalnega subjekta leži prav v dejstvu, da Kant zgreši vprašanje družbenosti, se pravi, da ga - za razliko od Hegla - rešuje zgolj na ravni 'neme občosti' transcendentalne intersubjektivnosti, brez dialektike borbe za priznanje, ki šele vzpostavlja medij te občosti./Prim. tudi značilna Fichtejeva izvajanja v Die Bestimmung des Menschen o tem, da na ravni teoretično-spekulativnega uma nujno obtičimo pri solipsizmu, t.j. sočlovek nam nastopi zgolj kot konstituirani fenomenalni objekt; kot moralno bitje na isti ravni z nami ga spozna šele etična dejavnost./

Tako s strani subjekta razpolaganja delo v svoji izpolnitvi, kot avtomatiziran, znova s prirodo ujemajoči se proces, nastopi v svojem jedru kot govor, seveda govor pozitivne znanosti, govor kot izpolnjen znak, goli nosilec/sredstvo informacije. Govor torej, ki - v nasprotju s svojo 'naravno' obliko - v tendenci zaznamuje izključitev prave družbene razsežnosti, razsežnosti pogovora; njegova družbenost se zvede na nemo občost abstraktne intersubjektivnosti, kjer gre pač za to, da 'isti znak vsem isto pomeni', ne pa za 'intenco' subjekta govora glede na so-go-vornika. In če je "predpostavka abstrakcije, distanca subjekta do objekta, utemeljena v distanci do stvari, ki jo gospodar dobi s posredovanjem tistega, nad katerim vlada" /DA/, če je torej distanca, omogočajoča občost, distanca vladajočega-načrtovalnega do podrejenega-izvršilnega pola v delitvi dela, tedaj se ta distanca tako rekoč 'izpolni', doseže svojo skrajno možnost, ko - s sodobno avtomatizacijo itd. - tisti posredujoči pol nastopi ne več v obliki hlapca, marveč kot sama narava, ki 'dela za človeka'. Prav v tem je po našem mnenju odločilni prodor dialektike razsvetljenstva: da celotna problematika razsvetljenstva, razmerja mit/razsvetljenstvo, nahaja svoje lastno mesto na

ravni govora. Tu ne gre za beg v 'abstraktne' probleme, marveč prav za zgodovinsko konkretizacijo navidez samo ob sebi umevnih okvirov mišljenja. Tako je znak govor, ki vsebuje distanco tehničnega razpolaganja do svojega objekta, govorni modus razsvetljenstva, ki z isto kretnjo, s katero prirodo deantropomorfizira, osvobodi znak 'prirodne' vezi z označenim, naredi, da znak nastopi zgolj kot vnanji/poljuben medij; logos, nasproten mimesis kot govornemu modusu mitične misli. Za obema modusoma leži ista substanca gospostva, gre za dva načina obvladovanja bivajočega, mitični, kjef je že beseda kot taka učinkujoča, ker pripada stvari sami kot njena barva, oblika itd., in logični, kjer je beseda goli znak, ki omogoča - kot prozorno sredstvo - 'realno' obvladovanje. Njuno istovetnost potrjuje prisotnost ideje žrtve tako v mitu /področje svetega/Žrtve, v katerem plačujemo ceno za gospostvo nad profanim/ kot v razsvetljenstvu /maščevanje narave, ki se ji moramo podrediti, če si jo hočemo pokoriti/; žrtev je torej cena gospostva; plačamo jo zato, ker smo sami del narave: prebitje dialektike razsvetljenstva zadeva predvsem samoobsebiumevnost žrtve. Impulz razsvetljenstva, ki ga hočeta ohraniti Adorno in Horkheimer, je prav njegovo temeljno skustvo iracionalnosti Žrtve: razsvetljenstvo hočeta sprostiti njegove doslejšnje zapadlosti logiki gospostva in s tem mitu, žrtvi kot ceni gospostva. Razsvetljenstvo se zavestno postavi proti Žrtvi, vidi v nji izraz"mitičnega praznoverja", prevare itd., in nasproti mitu postavi racionalno-smotrno gospostvo; toda prav s tem samo zapade 'interiorizirani' žrtvi: naravi se moramo pokoriti, če jo hočemo obvladati. In temeljno skustvo dialektike razsvetljenstva leži v tem, da ob tej menjavi /'damo, pokoritev naravi, 'dobimo' njeno obvladljivost/ vselej zgubimo več kot dobimo; ta 'resnica' razsvetljenstva, da je v samem njegovem središču 'interiorizirana' mitična žrtev, je tisto, kar si razsvetljenstvo vselej prikriva. Miti, proti katerim nastopi razsvetljenstvo, so že zaznamovani po njem: kaj je mitična Žrtev drugega kot 'plačilo' božanski sili, ki naj nam za to 'vrne' zmago nad sov-

ražnikom, dobro letino itd. - torej temeljna oblika 'menjave', že kar 'zvijačnosti uma', ki naj nam omogoči obvladovanje. /Seveda se razsvetljenska misel posmehuje 'naivnosti' mitične žrtve kot 'otročjega' načina vplivanja na 'objektivno stvarnost' ter ji postavi nasproti 'resnično moč' tehničnega obvladovanja./ Tukaj prvič trčimo ob mejo same Marxove in Engelsove misli: ta možnost gospostva nad človekom, ki ni več družbeno razmerje gospostva. Saj postane gospostvo le-tam 'tehnični problem', to je tisto, kar spregledata, zaradi česar ne upoštevata možnosti, da kljub podreditvi general intellectu celota ohrani iracionalni značaj vladavine sredstva nad smotrom. Spregledanje, ki seveda pomeni sprejetje vladavine general intellecta kot nečesa 'neproblematičnega', ki upravičuje Horkheimerjevo misel, da je to, kar si je Marx predstavil kot socializem, dejansko upravljani svet /GU/. Od klasikov marksizma je to morda najbolj radikalno prišlo na dan pri Engelsu, kar nikakor ni slučajno, če upoštevamo Engelsovo zavrnitev agnosticizma v Razvoju socializma od utopije do znanosti: "to, kar lahko naredimo, vsekakor ne moremo imeti za nespoznatno", pri tem gre jasno za odnos zunanje smotrnosti, "zvijačnosti uma" /"V trenutku, ko te stvari glede na lastnosti, ki jih zapažamo na njih, izkoristimo za našo lastno uporabo /podčrt.S.Ž/; v tem trenutku smo naše čutne zaznave podvrgli nezmotljivemu preverjanju njihove točnosti ali netočnosti." - gre za vednost o stvareh, za točnost ali netočnost, za polje, kjer večje nesmisle nadomeščamo s čedalje manjšimi, ne za resnico; najmanj, kar lahko rečemo, je to, da bi Engels na tem mestu moral izstaviti načelno različnost zgodovinsko-praktičnega samo-spoznanja, resnice, do tega polja vednosti, ter pobiti agnostika na področju resnice, zgodovinskosti/; to zavrnitev skoraj dobesedno povzame Adornov in Horkheimerjev oris naravnosti razsvetljenstva, kulminirajočega v tehnološkem umu, ki stvar pozna le toliko, kolikor jo lahko naredi in s tem obvlada. Gre za znamenito "maščevanje narave" v članku O avtoriteti:

Engels izhaja iz predpostavke, da "je socialna revolucija

vrgla s prestola kapitaliste, ... da sta zemlja in delovno orodje postala skupna lastnina delavcev, ki ju uporabljajo": "Če si je človek z znanostjo in z iznajdljivim razumom podvrgel prirodne sile, se mu te maščujejo s tem, da si ga takrat, ko jih uporablja, podvržejo pravemu: despotizmu, neodvisno od vsake družbene organizacije." Avtoriteta, ki je še stopnjevana avtoriteta družbenega gospostva: "Avtomatični mehanizem velike tovarne je velika hujši tiran, kakor so bili kdaj mali kapitalisti, ki zaposlujejo delavce." In pri tem gre prav za nujnost delitve na načrtovalno in izvršilno dejavnost: "na eni strani neka avtoriteta, ustvarjena kakorkoli že" /gre prav za "ukazujočo avtoriteto" v delovnem procesu/", in na drugi neka podrejenost, to sta stvari, ki nam ju ne glede na kakršnokoli družbeno organizacijo nalagajo materialne okoliščine" produkcije. Engels zato nastopa zgolj proti "politični avtoriteti, proti državi": "Vsi socialisti se strinjajo v tem, da bosta država in z njo politična avtoriteta izginili zaradi prihodnje socialne revolucije, to je, da bodo javne funkcije izgubile svoj politični značaj in se spremenile v navadne upravne funkcije, ki bodo varovale resnične družbene interese." Ta avtoriteta, imanentna delovnemu procesu kot takemu, ima prav zgodovinsko tendenco rasti, saj "se materialni pogoji produkcije in obtoka neogibno večajo z veliko industrijo in velikim kmetijstvom in težijo za tem, da bi čimbolj razširili to avtoriteto."

Najmanj, kar lahko k temu pripomnimo, je, da Engels še ni skusil temeljne dvoznačnosti tu napovedanega: jedro "upravljanega sveta" je instrumentalizacija in s tem samoukinitev območja politike, ki se ideološko prikazuje kot gola "upravna funkcija", ki varuje "resnične družbene interese". Kajti "navadna upravna funkcija" se je v zgodovinski konkretnosti razvoja po Engelsu izkazala prav za 'tehnologizacijo' same politike. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da se je dandanes v temelju premaknila dilema: v tej nujnosti avtoritete, delitve na načrtovalni in izvrševalni pol, imanentne samemu produkcijskemu procesu, Engels ni videl nevarnosti; nevarnost nastopi samo, če stoji "avtomatični mehanizem velike tovarne" v kapitalskih razmerjih. Marx in Engels še nista skusila možnosti, da se v sodobnem 'totalitarizmu' /katerega zgodovinsko nujnost za končno obdobje meščanske vladavine je Marx sicer že zaslutil v 18. brumairu/ tako temeljno spremeni značaj politične avtoritete, družbenega odnosa gospostva, da 'v tendenci' sama politična vladavina postane 'tehnični problem', ne več

družbeni odnos gospostva v strogem pomenu, da torej družbeni odnosi zgube svoj nespoznatni, 'usodni' značaj in postanejo prozorni, toda prozorni na način predmeta tehnične obvladljivosti, tako kot narava postane 'prozorna' naravoslovcu. Da torej 'v tendenci' sovpadeta citoyen in bourgeois, meščan in prirodni človek, politični človek in egoist itd., toda v tej pervertirani odpravi njunega razkola dobi sama politična sfera značaj tehničnega procesa upravljanja, tu leži jedro "upravljanega sveta".

Tu ne pomaga izgovor, da grepač za Engelsovo formulacijo v skladu s takrat vladajočim pozitivističnim 'duhom', da pa moramo za njo videti pravo Engelsovo 'intenco'; ne pomaga, kajti kot da Engels ne definira že samo razliko človeške od živalske zgodovine na ravni manipulativnega odnosa gospostva, t.j. "zvijačnosti uma". Tako v Dialektiki narave Engels pravi, da "žival zgolj uporablja vnanjo naravo in povzroča v nji spremembe preprosto s svojo prisotnostjo; človek pa jo prisiljuju, da s spremembami, ki jih vnaša vanjo, služi njegovim ciljem, on vlada nad njo. In to je zadnja, bistvena razlika med človekom in ostalimi živalmi, in spet je delo tisto, ki ustvarja to razliko. Tu gre explicite za "zvijačnost uma", manipulativni odnos vnanje smotrnosti kot "zadnjo, bistveno razliko" med človekom in živaljo. V luči tega bi vse Engelsove izjave o načelni različnosti med naravno in človeško zgodovino /da prva poteka slepo, druga pa - vsaj po možnosti, ki jo udejanji šele ukinitev predzgodovine - kot rezultat zavestno-smotrne dejavnosti/ pokazale svojo mejo, kajti temu ustrezno se človek "dokončno izloči iz živalstva", ko se "objektivne, tuje sile", t.j. "zakoni /..../lastnega družbenega delovanja", "podrede kontroli ljudi samih", ko torej tudi lastno družbeno življenje obvlada na načelno isti ravni z obvladovanjem prirodnih zakonov. Vzemimo n.pr. odlomek iz Engelsovega Razvoja socializma ...., kjer je govora prav o tem, kako nas v določenem pomenu šele socialistična revolucija dokončno iztrga živalstvu, in kjer je povsem jasno izrečeno,

da ne gre za praktično-dialektično ukinitev 'objektivnih zakonov' družbenega življenja, marveč za ,obvladanje' le-teh, za to, da jih v manipulativnem odnosu "zvijačnosti uma" uporabljamo za svoje smotre:

"Zakone svojega lastnega družbenega delovanja, zakone, ki so jim stali doslej nasproti kot tuji, gospodujoči naravni zakoni, bodo ljudje potem uporabljali s polnim poznavanjem stvari in jih tako obvladovali. /..../ Šele od tod naprej bodo delali ljudje popolnoma zavestno svojo zgodovino sami, šele od tod dalje bodo imeli družbeni vzroki, ki jih bodo ljudje spravljali v gibanje, pretežno in v čedalje večji meri tudi zaželene učinke."

Svoboda, o kateri je tu govora, je seveda tako lahko zgolj "spoznana", t.j. ne več slepa nujnost teh zakonov, ki jih zavestno uporabljamo za lastne smotre. Tu ne gre za Engelsovo 'vulgarizacijo' Marxa: že Marx vnese v definicijo pojma dela mement "zvijačnosti uma" /v 5.pogl.Kapitala I., kjer v opombi citira Hegla/. Kot da - potemtakem - že sam Marxov pojem general intellecta ne skriva v sebi možnosti instance družbene 'kontrole', ki se do svojega objekta obnaša na način "zvijačnosti uma".

Marx razvije v Grundrisse odpravo menjalnega razmerja, temelječega na delu kot meri vrednosti, neposredno iz samega produkcijskega procesa, stopnje razvoja produkcijskih sil: Z razvojem "avtomatičnega sistema mašinerije" temeljni steber produkcije ni več neposredno delo, delovni čas človeka, marveč "prisvojitev njegove lastne obče produkcijske sile, njegovo razumevanje narave in obvladovanje le-te kot družbenega telesa". Če tako delo v neposredni obliki preneha biti "veliki vir bogastva", mora tudi "delovni čas prenehati biti njegova mera in potemtakem menjalna vrednost mera uporabne vrednosti". "Zlom na menjalni vrednosti temelječe produkcije" je tako postavljen kot nujnost samega razvoja produkcijskih sil, ko "obče družbeno vedenje, knowledge, postane neposredna produkcijska sila". Izvrši se torej preobrat: dokler se še vedno nahajamo znotraj kapitalističnega produkcijskega načina, pomeni "mašinerija", ki nasproti delavcu nastopa kot "oduševljena pošast", najpopolnejšo, tako rekoč izpolnjeno obliko odtujitve, ko postane odtujeno razmerje neposredni-materialni značaj samega produkcijskega procesa, ko se odtujeno družbeno razmerje tako rekoč 'materializira' v samem delovnem procesu. Znanstveno vedenje, ki se opredmeti v ma-

šineriji, stopi nasproti neposrednim producentom kot njim tuja moč same mašinerije. Seveda iz tega, da je mašinerija najpopolnejša 'materializacija' kapitalskega razmerja, ne sledi, da je kapitalsko razmerje najpopolnejša oblika uporabe mašinerije: mašinerija zaznamuje izpolnjeno odtujitev, v kolikor živo delo nastopa zgolj kot moment delavcu tuje "oduševljene počasti". Obrat je - ker je tu izpolnjena odtujitev neposredni rezultat same materialne organizacije proizvodnje - možen le tako, da se delavec izvzame iz tega sklopa, da "stopi poleg" kot "čuvaj in regulator" produkcijskega procesa, ki spet sovpade z naravnim procesom, kjer človek kot posedovalec razumevanja naravnih zakonov z 'zvijačnostjo uma' pusti naravo delati zase: "V meri /..../, v kateri se razvije velika industrija, postane ustvarjanje dejanskega bogastva odvisno manj od delovnega časa in kvantuuma uporabljenega dela kot od moči dejavnikov, ki so postavljeni v gibanje med delovnim časom in ki sami - njih powerful effectiveness - spet ne stoje v nobenem odnosu do neposrednega delovnega časa, ki ga je stala njih produkcija, marveč obratno zavisijo od občega stanja znanosti in napredka tehnologije, ali uporabe te znanosti produkciji. /..../ Delo se ne prikazuje več toliko kot vključeno v produkcijski proces, kot se sam človek obratno obnaša do produkcijskega procesa kot čuvaj in regulator. /Kar velja za mašinerijo, velja prav tako za kombinacijo človeških dejavnosti in razvoj človeškega občevanja./" V Aristotelovskih terminih bi lahko stvar izrazili takole: kapitalsko razmerje temelji na delovnem času kot meri vrednosti, t.j. v delu kot enotnosti causa finalis s causa efficiens /= smotrnim učinkovanjem/ je kot vrednost-konstituirajoča izpostavljena causa efficiens. Toda delo kot causa efficiens pomeni prirodno silo, ki učinkuje proti drugi prirodni sili; delavec tako rekoč z 'zvijačnostjo uma' razpolaga s samim sabo kot prirodno učinkujočo silo. Ta distanca do samega sebe kot prirodne sile omogoči nadomestitev dela kot cause efficiens z neko prirodno silo, ki ni sam človek: najprej orodjem, nato samodejno mašino. Lahko bi paradoksalno rekli, da je izpolnitev, telos delovnega procesa njegova samorazfešitev, ko je aktivnost delavca zvedena na minimum /pritisk gumba/, ko postane odločilni dejavnik causa finalis: delavec se do produkcijskega procesa obnaša zgolj kot "čuvaj in regulator",ne pa kot neposredno vključen v delovni proces. Marx ob tem ne tematizira temeljne dvoznačnosti takšne ukinitve kapitalskih razmerij iz nujnosti samega produkcijskega procesa, ki naredi nesmiselno menjalno razmerje, temelječe na delovnem času kot meri vrednosti: ta eksistenčno nujna ukinitev kapitalskih razmerij sicer prinaša po eni strani objektivno možnost carstva svobode, in udejanitev te možnosti zavisi od tega, koliko je carstvo svobode - iz proletarske pozicije sebe kot "zapopadka vseh ničnosti" - izkušeno kot praktična nujnost, t.j. življenjska potreba, po drugi strani pa alternativno objektivno možnost, da general intellect, ki 'kontrolira' in 'regulira' produkcijski proces, najde svojo zgodovinsko realizacijo v tehnokratski konstelaciji nadrejene instance družbene 'kontrole', ki skrbi za ,racionalni potek družbenega

procesa', med tem ko se do svojega objekta - družbe - obnaša na način 'zvijačnosti uma', t.j. kot do predmeta tehničnega razpolaganja.

Ničesar torej ne more biti bolj napačnega od trditve, da se Marxa da preprosto zvesti na ta model manipulativnega gospostva; obratno, njegova meja se pokaže prav v tem, da ne izstavi temeljne dvoznačnosti, alternativnosti, ki jo odpre ukinitev kapitalskih razmerij z nastopom vladavine general intellecta, da pride pri njem do "lažnega poistovetenja" /Wellmer/ nastopa general intellecta s praktično dejavnostjo razodtujitve; tako ta sklop njegove misli

"izziva prav k dvoznačnostim in lažnim poistovetenjem; ker postane eksistenčno nujen novi produkcijski red istoznačen s carstvom svobode, nastane iz objektivne možnosti in praktične nujnosti, razsvetliti proletariat o njegovem družbenem položaju, historična /eksistenčna/ nujnost", da proletariat spozna svojo vlogo in doseže v nji "nepreklicno naznačen" revolucionarni cilj. /KGP/

Adorno in Horkheimer se ob tem še kako zavedata, da dandanes še živimo v kapitalskih razmerjih, da smo še daleč od nastopa general intellecta, ki bi ukinil ta razmerja, četudi v obliki totalno manipulirane družbe, toda to ne razvrednoti njune analize: stvar je ravno v tem, da se "represivno jedro" samega odnosa tehničnega gospostva, razsvetljenstva, t.j. možnost družbenega gospostva na način 'tehnološkega' manipuliranja v načelni različnosti od klasične ravni družbenega gospostva /ki se še ne legitimira s svojo instrumentalno 'učinkovitostjo', 'racionalnostjo', marveč z vnanjo ali interiorizirano/ideološko, 'iracionalno' prisilo/, tako rekoč izkoristi za podaljševanje obstoja samih kapitalskih razmerij /z vzbujanjem 'umetnih potreb', ideološko manipulacijo itd./. Na videz paradoksalno omogoči kapitalskim razmerjem podaljšani obstoj prav trans-kapitalsko, razsvetljensko "represivno jedro", ki v drugačni obliki deluje tudi v tako imenovanem 'socialističnem taboru'. "Dialektika razsvetljenstva" je potemtakem smiselna edinole kot 'obračun z lastno razsvetljensko vestjo', z razsvetljenskim jedrom gospostva, ki ga še

vsebuje klasični lik historičnega materializma: razlaga, po kateri je 'odtujeni' značaj tehničnega gospostva zgolj učinek njegove vključenosti v kapitalska razmerja, ne zadošča več, korenine iracionalne sprevrnjenosti, ki očitno vdre na dan v poznem kapitalizmu, je treba iskati globlje. Iz spremenjenega skustva tega, kar nam stopa nasproti kot 'iracionalnost obstoječega', se spremeni nastavek njegove kritike: "kritika politične ekonomije" se izkaže za prekratko zastavljeno in se premesti v kritiko samega razsvetljenstva kot naravnanosti k obvladovanju/razpolaganju, v "kritiko instrumentalnega uma" ki zgubi svoj razredno določeni značaj in /vsaj pri Horkheimerju/ v eksplicitni distanci do Marxa meri na sodobnega človeka kot takega, na solidarnost ljudi kot takih, ne le proletarcev:

"Dialektika razsvetljenstva je očarljiv poskus kritike kapitalistične družbe zastaviti tako globoko, da hkrati z od Marxa kritiziranim liberalnim kapitalizmom zadeva in privede do pojma njegovo poznokapitalistično državnointervencionistično dediščino. Če je Marx razbrzdanost menjalne racionalnosti v meščanski družbi, v kateri je videl vzrok postvarelosti vseh družbenih razmerij, še vezal na določen ustroj lastnine, če je s tem zanj odstranitev tega reda lastnine pomenila isto kot sukcesivna ukinitev postvarelosti, pa avtorji Dialektike razsvetljenstva kritiko menjalne racionalnosti odvežejo od njene utemeljitve v teoriji delovne vrednosti v kritiki politične ekonomije in jo prevedejo na kritiko instrumentalnega uma: po tendenci stopi kritika instrumentalnega uma na mesto kritike politične ekonomije; kritika politične ekonomije preide v kritiko tehnične civilizacije." /KGP/

Adornu in Horkheimerju se instrumentalizacija pokaže kot nastavljena že s samim nastopom razsvetljenstva, njen nadaljnji prodor je novoveški razcep dejstvene in vrednostne ravni, t.j. dojetje prirode kot objektivnega kavzalnega sklopa, iz katerega so izvrženi smotri kot srednjeveški preostanek. Razsvetljenstvo s tem ni več zgolj ime za ideološko samorazumevanje meščanstva, marveč postane 'univerzalni ključ', s katerega dialektiko lahko razberemo celoto /vsaj zahodne/ svetovne zgodovine od animizma do poznega kapitalizma in njegovega "upravljanega sveta" kot enoten zgodovinski proces:

"Za Horkheimerja in Adorna postane "razsvetljenstvo" svetovnozgodovinski projekt človeškega rodu, v katerem se le-ta hkrati ustvarja in si grozi, da se bo zničil; katerega telos so družbena svoboda, sreča in avtonomija individuov, katerega skrita logika pa meri na izbris sebe emancipirajočih subjektov in na samopotenciranje družbene nesvobode." /KGP/

Ta "univerzalizacija" v "svetovnozgodovinski projekt" seveda zadene znanstveni značaj kritike: načeloma je jasno, da gre v nasprotju "kritične teorije" do "znanosti" za znotraj-znanstveno nasprotje "kritične" do "pozitivne" znanosti /kritika znanosti razmeji ideologičnost "pozitivne" znanosti, pomeni moment refleksije, je kot kritika v sebi praktična, po čemer hkrati z razmejitvijo do "pozitivne" znanosti vanjo preide, moment filozofičnosti: filozofija po svojem koncu pri Heglu, t.j. v "materialističnem obratu" preživi kot kritika: raven posebne znanosti kot pozitivne znanosti presegajoč moment je imanentna kritičnost marksistične enotne znanosti o zgodovini, s čimer pride vanjo helovski moment /samo/refleksije; o tem je najtemeljiteje pisal Adorno/. Naloga marksizma kot kritične teorije je torej dvojna: 1. od pozitivne znanosti se razmeji z momentom kritičnosti, s čimer reflektira svojo "interesno" pogojenost s težnjo po spremembi družbene obstoječnosti, vključenost v družbeno totalnost, v čemer je ohranjena dediščina filozofije, 2. hkrati pa mora ohraniti značaj znanosti, t.j. mora /zaradi "materialističnosti same dejanskosti"/ preseči golo 'razumevanje' in takorekoč 'stopiti za hrbet' ljudem, razkriti ideologičnost njih vsakokratnega samo-razumevanja. Prav ta enotnost "kritične znanosti" se zlomi z "dialektiko razsvetljenstva";

"Na Dialektiko razsvetljenstva navezujoča kritična teorija vzbuja včasih privid, kot da Marxovi kritiki politične ekonomije po obrambi pred njenimi pozitivističnimi napačnimi dojemanji sploh noče več pustiti, da bi veljala kot v kateremkoli razložljivem smislu empirično zavrnljiva teorija družbe; zgodovinsko filozofsko "generaliziranje" kritike politične ekonomije dejansko leži blizu interpretaciji, po kateri bi bilo njene temeljne postavke razumeti kar kot postavke kritike instrumentalnega uma: s tem bi postale v enaki

meri univerzalno uporabljiv ključ v službi do-ideologije-kritične "hermenevtike" socialnega življenjskega sveta, v čemer bi bila enkrat za vselej odtegnjena znanstveni kritiki. Pa vendar takšna interpretacija nasprotuje intenci kritične teorije, odkriti "zakone gibanja" kapitalistične družbe; ta intenca ni nobena druga kot pravilno razumljena Marxova intenca "poznanstvenja" kritike. Če vzamemo to intenco resno, postane jasno, da filozofska poglobitev kritike kapitalizma v Dialektiki razsvetljenstva ni že tudi znanstveno nadaljnje razvitje Marxove teorije kot empirične teorije družbe s praktično namero. Od tod nujnost novega "poznanstvenja" kritike." /KGP/

Vprašanje razmerja do znanosti pomeni pravzaprav 'prenos' temeljnega vprašanja narave /ni slučajno, da se 'pozitivna znanost' v bistvu enači s 'prirodno', da gre, tudi če je njen predmet družbeni, za prenos metod prirodnih znanosti/. To nam potrdi naslednji 'negativni' dokaz: Od Dialektike razsvetljenstva, ko se s problematiko narave problematizira družbena totalnost kot ›zadnja opora' teorije, tudi sama kritična teorija čedalje bolj zgublja značaj znanosti, četudi "kritične".

Drugače povedano, historični materializem v interpretaciji kritične teorije je ohranil značaj kritične znanosti prav do vnovične tematizacije narave z dialektiko razsvetljenstva, do zloma začetnega lika kritične teorije: dokler je bil revolucionarni obrat še razumljen kot sovpadanje objektivne 'tendence' s subjektivno 'nujo', dokler je bil še razumljen na ravni Heglove "konkretne negacije", posredovanją bistva in bivanja, razvitja sile negacije znotraj same protislovnosti obstoječega, torej dokler ni nastopil pojem "povsem Drugega"; skratka, dokler teorija še ni zdvomila nad svojo praktično dejatvenostjo. "V filozofenje" je znamenje odsotnosti dejanske revolucionarne perspektive.

Ob zlomu začetnega lika kritične teorije, zlomu dojetja revolucionarnega obrata kot konkretne/določene negacije, izrasle iz notranjih protislovij obstoječega, ki iz sebe proizvaja svoje grobarje, silo lastne negacije v obliki proletariata; zlomu, ki ni drugega kot teoretične refleksije zloma delavskega gibanja po 1. svetovni vojni in njegove odpovedi pred

fašizmom; ob tem zlomu ne gre za to, da bi se "obstoječe" pokazalo za globlje zasnovano, odpornejše itd., marveč že za to, da se skusi nezadostnost, zapadlost "obstoječemu", same ideje racionalnega/umnega reda, samega carstva svobode, v imenu katerega je bilo možno praktično-kritično spoznanje obstoječega, da se vpraša, "če ni tako, da se mora enkrat udejanjeno carstvo svobode izpričati za svoje nasprotje, avtomatiziranje tako družbe kot človeškega védenja" /predgovor k Zur Kritik der instrumentellen Vernunft/. Tu je povsem jasno povedano, da je "dialektiko razsvetljenstva" razumeti kot 'obračun z lastno filozofsko vestjo', s še-razsvetljenskim značajem prvotne podobe kritične teorije. In vzeti ta miselni sklop resno pomeni predvsem to, da se ga ne da odpraviti kot 'padec nazaj k teoretičnemu stališču, ki je izraz objektivno - nerevolucionarne situacije': tako naj bi bil začetni lik kritične teorije izraz ostajajoče revolucionarne možnosti, s spremembo situacije pa nastopi "prednost objektivnega" itd. "Laž principa" takšnega dojetja je v tem, da predpostavlja podvojenost nas samih: kot vpeti v nerevolucionarno situacijo smo prisiljeni v fragmentarnost teorije in njeno neidentičnost s prakso, hkrati pa 'od zunaj' vemo, da je to zgolj izraz nerevolucionarne situacije, t.j. 'od zunaj' našo fragmentarnost in ne-praktičnost vmestimo v širšo totalnost. S tem hočemo reči, da je - če je resnična - zavest poraza nujno globlje nastavljena, da 'se zamaje prav 'obča objektivna' podoba, ki jo je treba na novo zastaviti. Adorno sam prizna upravičenost očitka, da pomeni razvoj kritične teorije povratek k mladoheglovskemu stališču, s pripombo, da je sama dejanskost postala 'mladoheglovska', t.j. da ne dopušča več svoje konkretno-revolucionarne negacije, da pomeni danes vztrajati pri taki negaciji laž. Historistični objektivizem pomeni reči, da je pač treba pričakovati/pripravljati vnovično revolucionarno situacijo, kajti: od kod nam ta gotovost možnosti vnovične revolucije, če je ne prinaša več sama zgodovinska konkretnost? Drugače povedano, takšna neposredna kritika Adorna pomeni padec k nezgodovinski obči vednosti. Kot da sam Adorno

vsega tega /marksizem kot praktično-revolucionarna priprava dejanskega obrata obstoječega itd./ ne ve, kot da se mu prav to ne zlomi v zgodovinski konkretnosti.

Na tej ravni se nam zdijo prekratke sicer prodorne kritike Adorna, Horkheimerja in Marcuseja s stališča novega nemškega marksizma /prim.W.F.Haug: Das Ganze und das ganz Andere/, ki v temelju še vedno skušajo preseči "negativno dialektiko", misel "povsem Drugega", tako da proti nji izigravajo začetni-klasični lik historičnega materializma: "negativna dialektika" se odpove temeljni heglovski dediščini konkretne-imanentne negacije, odpove se marksistični dialektiki produkcijskih sil in razmerij kot 'temeljne anatomije' družbe, odpove se praktično-revolucionarni dejavnosti itd.. V tej kritiki vidimo znamenje izteka kritične teorije. Ta iztek bi lahko - če izvzamemo avtorje, ki skušajo vztrajati pri bolj ali manj začetnem liku /A.Schmidt/ - ob vprašanju dojetja mesta psihoanalize ponazorili z imeni Habermas/Lorenzer/Schneider: Habermas pomeni odločilno točko preloma, ko temeljna napetost negativne dialektike preprosto izgine, in to s premestitvijo v sklop, kjer sploh ne more nastopiti, t.j. s tem, da temeljno enotnost Adornove in Horkheimerjeve problematike razcepi na dvojico interakcije in dela ter tej odgovarjajoče dvojice interesov itd. Na mesto enotnega revolucionarnega obrata stopi v temelju parcialni problem, kako ohraniti interakcijo, njen postopek samorefleksije, v njeni načelni različnosti od sklopa produkcije; "interes tehničnega razpolaganja", obvladujoč produkcijo, je predpostavljen v vselej vztrajajoči istovetni kvalitativni ustrojenosti, Marcusejev poskus nakazati možno kvalitativno premeno ravni tehnike se zavrne kot abstraktna/utopična možnost. Problem ohranjanja neistovetnosti v govoru reši s preprostim razlikovanjem 'monološkega', tehničnega govora o stvareh, kjer vlada interes tehničnega razpolaganja, kjer se posamično stalno subsumira pod istovetnost občega, in 'dialoške' ravni praktičnega pogovora, kjer nastopajo subjekti kot neistovetni/nenadomestljivi individui. Ali

morda še bolj ta pravi 'primer' Habermasovega psevdo-reševanja problemov: v temelju samo ob sebi umevna, neproblematična raba klasično-metafizične dvojice transcendentalno/empirično. Temeljni problem poznega Adorna, kako z "negativno dialektiko", ki upošteva "prednost objektivnega", prebiti formalizem nasproti-postavljenosti transcendentalnega in empiričnega, subjekta in objekta itd., se razreši, točneje: preprosto izgine kot problem, saj sama razlika transcendentalno/empirično ostane neproblematizirana, vse se zvede zgolj na to, da ne 'absolutiziramo' nobenega izmed polov, da - kot "Heidegger-marksisti" /Habermasov izraz za naravnanost zgodnjih Marcusejevih del, Kosika, zagrebškega Praxisa itd./ - ne vzamemo transcendentalnega horizonta v njegovi predhodnosti ontičnemu kot z le-tem neposredovanega, četudi zgodovinskega, a priori, ali da - kot dialektični materialisti - ne spregledamo, kako ima empirično-ontično samoproizvajanje človeškega rodu hkrati transcendentalni domet, vzpostavi vsakokratni zgodovinski horizont dojemanja sveta. /prim.EI/

Po tem razcepu je seveda odprta pot Lorenzerja in Schneiderja: že Lorenzerju ni težko pokazati idealističnega značaja Habermasove od dela ločene interakcije, in kot edina alternativa se mu pokaže vnovična zvedba govorice na s prakso ustvarjeni instrumentarij same te prakse v pomenu produkcijskega procesa, torej prevlada Habermasovega dualizma za ceno vrnitve k temeljni vlogi produkcije, ki povzame/konkretizira mesto interakcije. Kljub temu pa Lorenzer še obtiči pri dvojnosti psihoanalize /kritike subjektov/ in historičnega materializma /kritike politične ekonomije/ kot dveh enakopravnih, raven posebne znanosti presegajočih, dopolnjujočih se ved, Krog se izpolni pri M.Schneiderju, ki se ostro zoperstavi "novoadornitskemu revizionizmu" Lorenzerja, češ da pomeni enakopravnost psihoanalize in historičnega materializma odpoved marksizmu, ki temeljni ustroj družbenega življenja dojame na ravni kritike politične ekonomije, in nastopi za psihoanalizo kot posebno, omejeno znanost, ki ji da njeno

družbeno konkretnost šele nanos na polje historičnega materializma. Tako smo znova pri klasičnem ustroju historičnega materializma; psihoanalizi je priznano mesto, ki v temelju ne premesti samega ustroja historičnega materializma, t.j. ki samo obogati omejeno področje vprašanja, kako v produkciji osrediščena praksa preoblikuje človekovo naravno substanco; ali - kot pravi že Lorenzer: tisti obči medij, središče oblikovanja tako vnanje kot notranje narave je produktivna praksa. Tako se razvoj "kritične teorije" izteče v dve skrajnosti: zadnja Horkheimerjeva dela /čista transcendenca "povsem Drugega" glede na samo 'tostranost', odpoved heglovski dediščini posredovanja obstoječega z zgodovinsko Drugim/ ter povratek h 'klasični', v jedru dogmatični varianti historičnega materializma /W.F.Haug, H.H.Holz/. Kljub nasprotju gre za dve plati istega, iste zgodovinske konstelacije: kritična teorija kot misel revolucionarne akcije se pri Horkheimerju izteče v misel zgodovinskega spomina: ohranjanja spomina na to, kar z napredkom /sicer nezaustavljivim, saj je določen z "imanentno logiko zgodovine"/ zgubljamo /npr.z nastopom kontracepcijske tablete pravo spolno ljubezen, s sodobno demokracijo svobodo, četudi zgolj svobodo določenih individuov/. Tako se krog zapre: ob koncu kritične teorije, ki je nastopila kot negacija ontologističnega/objektivističnega revizionizma II. in III. internacionale, smo - paradoksalno - znova na začetku, pri Plehanovu,pri "imanentni logiki zgodovine" /Horkheimer/, pri čemer se - tako kot pri Plehanovu - vloga subjektivnega 'faktorja' v jedru omeji na to, da naredi ta prehod v "upravljani svet", h kateremu vodi "imanentna logika zgodovine", 'čimmanj boleč', t.j. da prepreči možno samouničenje človeštva, izbruh fašizma kot 'prezgodnje' realizacije upravljanega sveta itd. Razlika je v tem, da ima cilj te "imanentne logike" različen predznak, točneje: da se kot 'resnica' tega, kar se je objektivističnemu ontologizmu kazalo kot "komunizem", skusi "upravljani svet", zguba specifično - človeške razsežnosti.

Razvoj kritične teorije od "dialektike razsvetljenstva" dalje je torej mogoče razumeti edinole kot "zavest poraza", poskus refleksije izostanka "praktičnega temelja" revolucionarne teorije; njen iztek pa zaznamuje proces - ki se prične s Habermasom -, v katerem se izgubi temeljna miselna napetost te "zavesti poraza", v kateri misel pričenja 'popuščati obstoječemu' in se temeljno grozljivost "zavesti poraza" pričenja krpati s psevdo-rešitvami, povratki k predhodnemu liku kritične teorije, katerega zlom se ravno zgodi z "zavestjo poraza" itd.

Habermasu pripade torej ključno mesto preloma, iz katerega nam je najlaže 'vzvratno' razbrati nezadostnost celotne pozicije "kritične teorije", t.j. nezadostnost, ki jo prižene do izteka v "imanentni logiki zgodovine" s 'pozitivnim' ali 'negativnim' 'vrednostnim' predznakom. Če naj prehitimo tok in napovemo naš 'rezultat': neposredno gledano ima po našem mnenju Habermas 'prav', res je središčna vloga proizvodnje, spregledanje lastne ravni 'simbolne interakcije' tisto, kar se nam kaže ne le kot 'teoretična', marveč tudi 'praktična' meja Marxove misli; res je edinole jezik v svoji intersubjektivni razsežnosti mesto, na katerem se ohranja prvenstvo ne-identičnega itd., toda ta abstraktna 'pravilnost' samo zakriva konkretno neresnico: Habermas dopolni raven proizvodnje kot občega posrednika /določujoče sredine/ konkretne celote družbenega življenja z idealistično osamosvojenim procesom simbolne interakcije, zato njegovim kritikom ni težko pokazati idealistično-abstraktnega značaja simbolne interakcije in tako postopoma /preko Lorenzerja do Schneiderja/ znova afirmirati odločilnosti proizvodnje, zato na videz paradoksalno prav s tem, ko skuša afirmirati simbolno interakcijo kot od proizvodnje načelno različen proces, omogoči ponovno redukcijo na proizvodnjo. Hkrati pa pokaže, kaj mu manjka: historičnomaterialistična teorija same 'simbolne interakcije', jezika v 'infrastrukturalnem' pomenu. Tisto mesto skrajne miselne napetosti, na katerega velja navezati, če naj z izdelavo materialistične teorije 'simbolne interakcije' skušamo prebiti nezadostnost kritične teorije, zato ostane Adornova

misel. Vsi ostali avtorji, tako Habermas kot Horkheimer /v zadnjih delih/, Haug itd., na določen način to napetost, pravo problematičnost, zgubijo; zgubijo jo s samim načinom zastavitve vprašanja, jo 'prevladajo' /n.pr. Habermas z razlikovanjem delo/interakcija/, toda za ceno, da se je v njihovem polju sploh ne da več izreči, artikulirati. Ta skrajna miselna napetost pride najjasneje do izraza ob Adorhovem poskusu 'dialektizacije same dialektike', v kateri bi edinole lahko dialektična misel ohranila svoj kritični potencial. Toda tudi ta Adornova poteza, da bi z "dialektizacijo same dialektike", t.j. z zahtevo, da mora dialektika reflektirati lastno fragmentarnost, nošenost po nemišljenem, posredovanost, ki je nikoli ne more totalizirati, ohranil njen negativno/kritični, "odprt" značaj in se tako izognil njeni 'pozitivizaciji'; ta "odprtost" negativnedialektike je v strogem pomenu abstraktna, zavezana 'slabi neskončnosti', ker ostane razsvetlitev samega razsvetljenstva, ker manjka razsežnost, ki bi razsvetljenstvo 'konkretno/določeno negirala' /če naj tvegamo te heglovske termine/.

Ta naša 'kritika' abstraktno vzeto povsem 'drži', toda kljub temu se je drži določena 'laž principa': usmerjena je zgolj na Adornove eksplicitne obče-teoretične izjave in sploh ne zastavi vprašanja njegove lastne miselne prakse, ki je lahko - v tem vidimo temeljni nauk dialektično-materialistične 'epistemologije' - glede na 'avtorjevo' samorazumevanje, reprezentacijo, radikalno razsrediščena. In pokazati je treba kako Adorno s svojo teoretično prakso daleč presega ostale avtorje "kritične teorije"; drugače povedano, sama Adornova praksa pisanja že 'proizvede' /v pomenu, ki ga ta termin dobi pri Althusserju/ odgovor na vprašanje ohranitve ne-identičnega, na vprašanje 'konkretne/določene negacije' razsvetljenstva, odgovor, katerega domet je 'spoznan', 'priveden do pojma' šele v pojmu označevalca.

Kakšna je torej sama Adornova praksa, njegov stil v temeljnem pomenu postopka, ki je relevanten za 'stvar samo', ne zgolj esteticističnega dodatka, na to vprašanje smo že skušali odgo-

voriti /prim. Beležke k Adornovem stilu/.

LITERATURA:

Adorno,T.W.: Negative Dialektik /Frankfurt 1966/ /ND/ /skupaj z M.Horkheimerjem/; Dialektik der Aufklärung/ Frankfurt 1969/ /DA/; Böckelmann, F.: Ueber Marx und Adorno /Frankfurt 1972/; Čačinović-Puhovski, N.: Dijalektika prosvjetiteljstva ili prosvjetiteljstvo dijalektike, v Praxis 1973 /1-2 /DP/; Engels, F.: Razvoj socializma od utopije do znanosti /v Izbrana dela IV., Ljubljana 1968/; O avtoriteti /v I.D.IV./; Dialektika prirode /Ljubljana 1956/; Habermas, j.: Erkenntnis und Interesse /Frankfurt 1968/ /EI/; Haug, W. -F.; Das Ganze und das ganz Andere, v Das bestimmte Negation /Frankfurt 1973/; Horkheimer, M.: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft /Frankfurt 1967/; Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen /Hamburg 1970/; Gesellschaft in Uebergang /Frankfurt 1972/ /GU/; Marcuse, H.: Um i revolucija /Sarajevo 1966/; Marx, K.: Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie /Berlin 1953/; Kapital I /Berlin 1968/; Wellmer, A.: Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus /Frankfurt 1969/ /KGP/; Žižek, S.: Beležke k Adornovemu stilu, v Časopisu za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 4-5-6 /Ljubljana 1974/.

UDK 301:001.81

Franko ADAM:

Aspekti kvalitativne metodologije v sociologiji

Že dalj časa vsaj nekateri sociologi konstatirajo neko globoko zagato,v katero je zašla zahodna funkcionalistično- empirična sociologija.Spomnimo se samo knjige A. Gouldnerja:The Coming Crisis of Western Sociology,v kateri postavlja tako orientirani akademski sociologiji alternativo,ki jo imenuje refleksivna sociologija.Tu in v novejših sociooloških smereh,kot so simbolni interakcionizem,socialna fenomenologija,etnometodologija, akcijsko raziskovanje,skratka v t.i. kvalitativni metodologiji, se kaže izrazita tendenca po likvidaciji temeljnega metodološkega postulata,ki je doslej veljal v sociologiji.Gre za preizkuse likvidacije relacije subjekt- objekt.Ali z drugimi besedami povedano:sociologi ne morejo več deliti ljudi na strokovnjake(ki so oni sami) in laike(ki so proučevani),ker,kot pravi Gouldner,ne obstajata dve vrsti ljudi,ampak le ena.S tem se seveda poruši mit o "value free" znanosti in (radikalni) sociologi vstopajo v nemirne in nepredvidljive socialne situacije,so pravzaprav vrženi tja,kjer se dogaja pristno življenje najrazličnejših slojev ljudi.Iz ničesar niso izvzeti in nič jim ni prihranjeno.Prava avantura...

Sociologija,kategorično rečeno,lahko opravlja dve funkciji: inovatorsko(pospešuje socialne spremembe) ali kontrolno(konservatorsko)...Italijanski marksistično orientirani sociolog G.A.Gilli pravi: "Alternativa med raziskovanjem,ki konservira,

in raziskovanjem,ki spreminja,se namreč ne pojavlja na koncu raziskovanja,ampak že na začetku:v načinu,kako se postavlja temo raziskovanja in posebno v uporabi tehnik".[1]

Ilustracija in konkretizacija – glavne teze t.im. akcijskega raziskovanja(action research)[2] :

1)Izbor raziskovalne problematike ne izhaja pretežno iz konteksta znanstvene teorije,ampak ga narekujejo konkretne družbene potrebe

2) Cilj raziskovanja ni izključno v preverjanju sociooloških hipotez,ampak gre istočasno tudi za tak poseg,ki naj spremeni družbene razmere

3) Na podatke,ki se jih dobi v raziskavi,se ne gleda kot na izbrane podatke "po sebi",ampak se jih tretira kot momente procesualnega poteka

4) Socialna situacija,izbrana za objekt proučevanja,je pojmovana kot celota,kot socialno polje,iz katerega se ne da izolirati posameznih variabel

5) Teoretični in praktični cilji akcijskega raziskovanja,zahtevajo od raziskovalca vsaj začasno načelno distanco do objekta raziskave v prid zavestnega zadržanja,ki vpliva in ki sega od opazovanja z udeležbo do aktivne interakcije z udeleženci

6) V skladu s tem,se mora spremeniti tudi vloga tistih,ki raziskujejo in tistih,ki so raziskovani – njihovo samorazumevanje naj bo tako definirano,da bodo subjekti v tem procesu

Da bi bili zmožni zadostiti navedenim postulatom akcijskega raziskovanja, moramo vpeljati ustrezno metodologijo[3]. Omejili se bomo na metodo opazovanja z udeležbo, ki je bazična metoda v kritični sociologiji in bomo poskušali prikazati etične in epistemološke implikacije, ki slede iz novega koncepta opazovanja z udeležbo.[x]

Že omenjeni Gilli korenito korigira tradicionalno sociološko pojmovanje opazovanja z udeležbo. Njegove teze so naslednje:

- prvo pravilo tradicionalne metodologije v zvezi z opazovanjem z udeležbo, ki pravi, da raziskovalec ne sme odkriti svoje identitete (mora se maskirati in pretvarjati), je treba postaviti na glavo. Raziskovalec mora skupini (ki je "objekt" raziskovanja) takoj povedati kdo je in kakšna je njegova vloga.
- negirano je tudi drugo pravilo, po katerem se raziskovalec ne sme preveč vplesti v situacijo, v kateri sodeluje. Nasprotno, raziskovalec se mora globoko vplesti v dogajanje.
- sicer je zbiranje podatkov in informacij namen raziskovanja, toda družbena dejavnost raziskovalca ni usmerjena izključno v ta cilj, ampak so primarni resnični interesi skupine.
- za tradicionalno metodologijo pa je predvsem šokantna teza, po kateri je glavni cilj raziskovanja v spremembi situacije. Raziskovalec v skupini deluje tako, da pospešuje spremembe, ne pa, da se izogiba vplivanju na skupino. ... " še več, rekli bomo: če bi na koncu našega sodelovanja ostala situaci-

[x] Govora bo tudi o socialni fenomenologiji

ja nespremenjena,bi bil to znak,da je raziskava slabo zastavljena,da ni ugotovila resničnih osebnosti in resničnih problemov situacije".[4]

- Opisana metoda opazovanja z udeležbo naj bi bila v konceptu raziskovanja,ki ga je razvil avtor,najpogostejša tehnika.

Ko smo razvrednotili tradicionalno metodo opazovanja z udeležbo in postavili nov koncept le- tega na "makro" nivoju,gledano od "zunaj" - s stališča družbenih inovacij,moramo iti še naprej.

Tisto,kar moramo na tem mestu izpostaviti krotični analizi,je pojem samorazumevanja(glej 6.tezo).Gre za samorazumevanje,tako sociologa,kot tistega,ki je "objekt" njegovega proučevanja.V kontekstu opazovanja z udeležbo,se ta problem zaostri do filozofskih razsežnosti.Šele v luči socialnega interakcioniranja in etnometodologije,se(obe smeri pa temeljita na fenomenologiji) ta problematika pokaže v vsej svoji kompletnosti.

Po A.Schutzu je "naloga družboslovca rekonstrukcija načina, na osnovi katerega interpretirajo ljudje svoje vsakdanje življenje".To torej pomeni,da raziskovalec razume,kako ljudje v vsakdanjem življenju razumejo svoj svet.
Prva nevarnost je v tem,da raziskovalec razume interakcijski proces v kategorijah svojega znanstvenega jezika,namesto v jeziku delujočega(tistega,ki je "proučevan").
Nasprotno je temeljna postavka etnometodologije v tem,da poizkuša vsakodnevno resničnost delujočega razumeti v njegovih kategorijah in ne v svojih lastnih.Zdi se,da gre tu etnometo-

dologija v drugo skrajnost kot tradicionalna sociologija - ali ne ostanejo za"tistega od zunaj" akti delujočega("proučevanja") nerazumljivi?
Kako izključiti v percepciji nastale subjektivne vtise?
Kdo kontrolira adekvatnost(validnost) mojega razumevanja,razumevanja drugega(oz. moje interpretacije,interpretacije drugega)?
Kako je možno razumevanje socialnih procesov(entitet) brez predsodkov? Na osnovi kakšnih kriterijev raziskovalec lahko ugotovi,kje se njegov presodek neha,in začne razumevanje samointerpretacije "objekta" raziskovanja?[5]

Predsodki so del osebnostne strukture posameznika- se pravi,da so sestavni del njegove identitete.Odprava predsodkov implicira postavitev svoje identitete pod vprašaj.To pa je boleča operacija,posebno še za raziskovalca.Največji predsodek le-tega je v tem,ker misli,da je "nekaj več",da je subjekt v razmerju do ljudi,objektov.
V opazovanju z udeležbo sta vsebovana dva aspekta.Prvi:distanca(opazovanje),rezultati morajo biti preverljivi in kontrolji-vi. Drugi:razumevanje(udeležba) socialne entitete in življenje z njo.V tradicionalnem opazovanju z udeležbo,so enote opazovanja(situacije,interakcije,geste) in opazovalne kategorije (akt opazovanja) že vnaprej definirane in se registrira samo, kolikokrat se pojavijo.Subjektivni vtisi so zreducirani na minimum,vendar se na tak način skoraj nič ne izve.Drugi "ekstrem" je o prevelikem razumevanju in izgubi distance(v takem primeru se zlasti za antropologe uporablja izraz "going native";podoben izraz je tudi "over - rapport).Zgleda,kot da smo na mi-

lost in nemilost izročeni dvema alternativama: če ostanemo v distanci do "objekta" raziskave,ne izvemo nič vrednega; če pa prekinemo z distanco,ne moremo kontrolirati subjektivnih vtisov.Centralna naloga je torej v tem:prizadevati si moramo socialno entiteto čimbolj razumeti,t.j. spoznati jo od znotraj ter tisto,kar izvemo(razumemo) tudi drugim posredovati in zagotoviti možnost preverjanja.Tega problema pa se ne da rešiti s poloviçarstvom ali blefiranjem.Rešitev,ki jo sugerirata omenjena avtorja,se zdi preprosta.Individuum naj bi se branil razumeti drugega človeka na točki,pomembni zanj,namreč,da je center svojega sveta.V meni je odpor do dejstva,da je drugi v svojem svetu ravno tako resničen,kot jaz v svojem.V taki poziciji individuumov(n.pr. raziskovalec) vztraja na "nadrealnosti(svojega) jaza ".Drugi so objekti(in ne "jazi"),tako da rezultati raziskave služijo potrditvi identitete raziskovalca. Če pa se,identificirani z drugimi,vrneta,napravi za svoj objekt(izgubim svoj jaz). Treba pa je oboje zavrniti.V kolikor izpeljem poizkus,drugega razumeti z identifikacijo do konca (reflektirane konsekvence),mi je v neposredni evidenci razvidno,da imata dva (ali več) jazov polno realnost v meni/če ne posedujem višje rangirane realitete,potem nimam tudi nižje/.

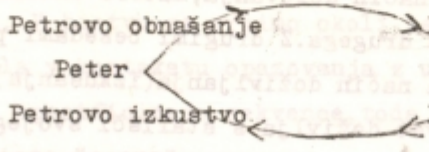
Povzetek se glasi:"Šele,poizkus, speljati razumevanje dejansko do konsekvenc(do konca),me privede do točke,v kateri je opazovanje z udeležbo(in družbene znanosti sploh) sploh možno.Z notranjo nujo,prinaša enotnost razumevajoče in kontrolirajoče distance.Nasprotje obeh momentov je na tej točki odpravljeno."

Ostane zahteva po tem,da morajo biti rezultati opazovanja komu-

nikabilni in preverljivi.Toda,za koga?Če hočemo drugim posredovati rezultate,do katerih sem prišel,morajo tudi ti spoznati iluzionarni značaj nadrealnosti svojega jaza in ga odpraviti.Tisti,ki hočejo izvedeti in preverjati, morajo skozi isto "očiščevalno" fazo kot jaz sam.
Prava rešite opisane metodološke zagonetke obstoji v istočasni distanci in identifikaciji z "objektom" raziskave.[x] Ta je možna na točki transsubjektivnosti.

Na nek način se nam zdi potrebno takšno "logiko" razmišljanja dopolniti še z neko drugo,še bolj subtilno "logiko".Ali nismo,tudi v primeru,ko eliminiramo narcisoidno zahtevo po nadrealnosti svojega jaza,še zmeraj izročeni "zakonom" spirale interpersonalne percepcije(kot jih je raziskoval R.D.Laing)?[6]

Pojmi distanca,identifikacija,razumevanje,so"nadomeščeni" s pojmom izkustvo,obnašanje,meta (samo)identiteta,meta (samo)perspektiva.Ti pojmi so konstitutivni momenti socialne fenomenologije.Naloga le-te je v povezavi našega izkustva obnašanja drugih,z izkustvom drugih o mojem obnašanju(interizkustvo).Obstajata dva aksioma: 1) Obnašanje je funkcija izkustva, 2)Tako obnašanje,kot izkustvo,stojita vedno v odnosu do nečesa drugega kot sta sama.



[x] Naj pripomnim,da se je to avtorjema posrečilo tudi zaradi srečne okoliščine.Namreč,eden od njiju se je bolj nagibal k identifikaciji s pripadniki subkulture,drugi pa je bil boj distanciran. Ravnotežje.

Transformacija Pavlovega obnašanja v Petrovo izkustvo, je posledica vseh konstitucionalnih in kulturno pogojenih in naučenih struktur percepcije, ko odločajo o načinu, kako Peter konstruira svoj svet.

Kar lahko vidimo, je obnašanje drugega, ne moremo pa (direktno) videti (zaznati) njegovega izkustva. Izkustvo kot nevidnost človeka za človeka pa je istočasno bolj evidentno kot karkoli drugega, je evidenca sama in psihologija je logos izkustva . Ne morem izkusiti svojega izkustva, toda lahko izkusim (imam izkustvo) tebe kot izkušajočega (I experience you as experiensing)[7]. Kako ti izkušaš mene, dojemam z izkustvom svojega obnašanja. Ne vodi pa obnašanje samo od sebe direktno k izkustvu. Nobenega izkustva namreč ni brez interpretacije. Le-ta pa variira od osebe do osebe, od kulture do kulture. Percepcija se strukturira kot subsistem posameznika znotraj družine in stoji v ozki povezavi s sub (kulturo) in širšimi instrukcijami. Naše izkustvo drugega predpostavlja specialno interpretacijo njegovega obnašanja. V vseh primerih implicira izkustvo percepcijo delovanja in njeno interpretacijo. Percepcija pomeni relekcijo in recepcijo. Izkustvo je (na ta način) posredovano z obnašanjem, ki ga mora drugi percipirati in interpretirati. Natančnejši vpogled pa nam pove, da je izkustvo sinteza dejanskega (percepcije) in konstruiranega (projekcija). Projekcija je način delovanja, katere intendirani objekt je lastno izkustvo drugega. Z drugimi besedami povedano: projekcija se nanaša na način doživljanja (izkušanja) drugega, v kolikor se zunanji svet doživlja s stališči svojega notranjega sveta. To pomeni, da se perceptivni svet izkuša (doživlja) s posredstvom fantazijskega, ne da bi se tega zavedali.

Z mojim obnašanjem lahko vplivamo na drugega(druge) na tri načine:na njegovo izkustvo mene,na njegovo izkustvo vsega,njega samega in na njegovo obnašanje.

Samoidentiteta je moja predstava o meni samem = direktna perspektiva.Metaidentiteta je moja predstava o predstavi drugih o meni = metaperspektivna.

Dą bi ohranil svojo samoidentiteto(in preko nje metaidentiteto, mora individuum delovati proti drugim – ne sme se odpovedati temu,da bi izgubil kontrolo na drugim(i).Nasproti drugemu se agira,da bi kontrolirali njegovo izkustvo,preko njegovega izkustva lastno izkustvo njegovega obnašanja in končno,(na način elipse) preko lastnega izkustva doživetje drugega,lastno izkustvo.Kar jaz mislim,da ti misliš o meni,vpliva povratno na to,kar jaz mislim o sebi,in kar jaz mislim o sebi,vpliva spet na to,kako se ravnam(obnašam) do tebe. To spet vpliva na to, kako se ti sam občutiš(doživiš,izkusiš) in to vpliva na to,kako ravnaš v odnosu do mene itd...

Opisani,po svoji naravi delikatni socio–psihološki mehanizmi, so stalno prisotni v človeški interakciji.Z njimi je treba računati ne samo v vsakdanjih srečanjih s soljudmi,temveč tudi v odnosih terapevt– "pacienti" in raziskovalec–"objekti" proučevanja. V bistvu se vrtimo okoli istih vprašanj,ki so se nam zastavila v kontekstu opazovanja z udeležbo,le da prehajamo na bolj specificirane sekvence,toda gibljemo se v diapozonu ene in iste "scene".

Eno izmed raziskovanj(interdisciplinarnega karakterja),kjer je bila aplicirana metoda socialne fenomenologije,je opravil R. Speck s sodelavci.Njen pomen je takole opredeljen:"Termin, "socialna fenomenologija" označuje začeten poizkus razumeti, opisati in izkusiti notranja občutja in percepcije družbene mreže mladih,od katerih je večina bolj povezana z družbeno mrežo vrstnikov,kot z lastnimi nuklearnimi družinami ali z zunanjim sorodstvenim sistemom".[8]

Pravi cilj je torej približanju izkustvom(na tej podlagi je vzpostavljena socialna konstrukcija realitete) mladih("objektov") in na ta način poizkusiti,kaj oni občutijo.Izkazalo pa se je,da to ni samo naloga,ki bi bila speljana s pomočjo socialne fenomenologije;celotna metodologija mora biti naravnana v to smer.

Uporabljene so bile štiri metode:

- opazovanje z udeležbo
- intenzivno terensko delo(fieldwork)
- intervencija v smislu socialne mreže(social network intervention)
- socialna fenomenologija

Na dan pa je prišlo še nekaj drugega:raziskovalni projekt se je spreminjal v terapevtskega in terapevtski v raziskovalnega (vendar pa obeh ni jemati v klasični obliki). Oba projekta pa sta postala možna šele z zmanjšanjem distance,kar je premosorazmerno z večanjem zaupanja med raziskovalci- terapevti in socialno mrežo mladih.

Brez obotavljanja lahko rečemo,da se je podoben proces odvijal tudi v tzv. terapevtski koloniji na Rakitni.Ne bi bilo umestno ločevati med raziskovalci,terapevti in vzgojitelji. Sinteza se zdi čisto "naravna" tako,da se je v taki "multilateralni" vlogi znašel vsak,ki je stalno ali občasno živel s kolonijo.Treba nam je samo pazljivo prebrati nekaj tekstov,da se prepričamo o tem.[9] Tisto,kar ne sme ostati prikrito,pa je dejstvo,da so vse tri vloge izgubljale svojo tradicionalno konotacijo in da je bil narejen odločilen korak k prevrednotenju teh vlog.

Kako je bilo in kako naj bi bilo s statusom sociologa v takih in podobnih projektih? O tem,kako je bilo,lahko izrečemo tri ugotovitve:

- V času priprav in v času,ko se je odvijala kolonija,ni bila precizneje elaborirana metodologija,s pomočjo katere bi sociolog(n.pr. avtor tega prispevka) dobil natančnejši in predvsem sistematičnejši vpogled v dogajanja.
- Kljub temu je bilo opravljeno raziskovalno delo(in kot je že rečeno,so ga opravili vsi tisti,ki so bili soudeleženi).
- Avtorjeva participacija v koloniji je bila občasna in se je njegova vloga,govorjeno v jeziku opazovanja z udeležbo,bolj nagibala k identifikaciji kot k opazovanju.To pa ne pomeni over-rapporta ali izgube svoje identitete(čeprav je bila ta "pretresena");temveč hočem s tem povedati,da sem se moral bolj ukvarjati z otroki samimi,sodelovati v njihovih igrah, jih vzpodbujati k aktivnostim,se udeleževati senzitivnih

vaj itd.(skratka: nahajal sem se bolj v vlogi "pomožnega vzgojitelja",kot sociologa).To je bilo seveda čisto koristno.Treba pa je še pripomniti,da je vstop v nepoznani in nepredvidljivo situacijo izzval v meni nekaj takšnega,kar bi lahko imenovali stres(kar včasih doživijo antropologi,ko pridejo v tkzv. "primitivne družbe")[10].Ta pojav bi lahko opisali kot izgubo "sociološke identitete" -(izpuhtelo je znanje,prav tako prepričanje, ki je kljub moji neavtoritarni usmerjenosti še zmeraj obstajalo,da sem superiornejši od otrok;nastopila je nekaka negotovost, tako da je bila celotna identiteta začasno"pretresena"; po krajšem času sem vzpostavil ravnotežje).

Kakšna naj bi bila vloga sociologa v prihodnjih podobnih projektih?

- Zbrano je ogromno dragocenega gradiva(večina je zbranega v zborniku),ki posredno ali neposredno razkriva različne aspekte življenja v koloniji;mimo tega ne more noben bodoči raziskovalni,niti terapevtski projekt.
- Nujno bi bilo treba intenzivnejše razvijati kvalitativne metode in jih preizkušati v predhodnih pilotskih raziskavah.
- Vse predpriprave in priprave teoretskega in "psihološkega" značaja so več ali manj nujne,toda ne zadostne;treba se je znati prepustiti in včasih je bolje nič vedeti - metodologija,ki te tudi na to pripravi,je najboljša.

Opombe:

1. G.A.Gilli: Kako se istražuje(Školska knjiga,1974),str.113; 114.
2. H.Krüger : Aktionsforschung in der Diskussion,Soziale Welt, 1/75.
3. Razprave o takšni metodologiji se nahajajo v zborniku Qualitative Methodology – Firsthand Involvement With Social World, edited by W.J.Filstead(Markham Publishing Company,1970)
4. G.A. Gilli,prav tam,str.101
5. Tu bomo sledili razrešitvam,do katerih sta prišla nemška sociologa k. Gerder in Ch.v. Wolfferdorff – Ehlert v knjigi Drogenscene:Suche nach Gegenwart,Ergebnisse teinehmender Beobachtung in der jugendlichen Drogensubkultur(F.Enke V., 1974),glej zlasti poglavje Opazovanje z udeležbo.
6. R,D.Laing in sod.:Interpersonal Perception,nem.prev. Interpersonale Wahrnehmung(Suhrkamp,1973)/.
7. R.D.Laing : The politics of experiance(Penguin,1967)
8. R.Speck :The new Families (Basic Books,1972)
9. Glej npr. sociološko zelo dober primer percipiranja,ki sta ga napisala vzgojitelja Bojan in Srečo(Področje medveda; objavljen bo v Problemih.
10. H.Francis,S.Satish:Stress and Response in Fieldwork(New York,Holt,Reinhart and Winston,1969).

P.S.

Obravnavane tematike se pri nas dotikata dva spisa: D.Rupel: Problematizacija sociološkega "zdravega razuma",Problemi,št. 121/122,1973; P.Južnič:Razmišljanje o kvalitativnem pristopu k raziskovanju družbenih pojavov,Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, 9/10,1975.

(tekst ni lektoriran)

UDK: 616.89

SREČKO FIŠER:

Kaj je to—

je prispevek k analizi razvoja določene skupine, kakršne so verjetno v "določeni" družbeni klimi med mlajšo generacijo dokaj pogoste; tovrstne skupine bi bilo mogoče (sledeč Roszaku) prišteti k t.i. kontrakulturi, vendar z rezervo, saj pojmovanje kontrakulture kot nečesa, kar je po svojem bistvu revolucionarno, ne more vključiti nekaterih (izrazito hermetičnih) momentov, ki se pojavljajo v takšnih skupinah.
Tekst je poskus analize na podlagi percepcije delovanja skupine z določenega stališča, vendar je usmerjen zlasti v problematiko, ki je povezana z delovanjem dela skupine v okviru terapevtske kolonije na Rakitni (6 4 vzgojitelji—terapevti iz te kolonije smo bili že prej vključeni v širšo skupino).

Čemu služi —

predvsem avtorefleksiji skupine (gl. zlasti odlomek okrog "in—ludo" orientacije in iluzornosti). Večina gibanj, ki se imajo (in jih imajo dostikrat tudi drugi) za revolucionarna, se giblje v območju iluzornosti[x], vendar ta tekst nima namena doseči tolikšne stopnje posplošitve.

---

[x] O tovrstni problematiki je v snovanju poseben esej, za katerega pa na žalost še ni znano, kdaj (če sploh kdaj) bo zagledal luč dneva.

20° SAMOTE[x] (pogled nazaj na našo skupino)

this is the strangest life
I ve ever known
(Jim Morrison, Waiting for the Sun)[xx]

Prazgodovina (pogled skozi sedanjo situacijo)

Preden smo bili "skupina vzgojiteljev", smo bili del širše skupine, ki se je shajala enkrat tedensko za en popoldan (včasih smo mu priključili še večer). Ta skupina zunaj sebe ni imela (pravzaprav še vedno nima) jasno določenih ciljev; nastala je v glavnem iz potrebe "nekaj početi" skupaj v nasprotju z narazen, razdeljeno. Posledica tega je bila, da so se našli v skupini ljudje, katerih orientacije so se precej razlikovale. Vprašanje je (še vedno), v kolikšni meri ta različnost orientacij pozitivno deluje na interakcijo znotraj skupine, v kolikšni meri pa zavira. Problemi, ki so se pojavili od vsega začetka (vzgojiteljsko delo ožje grupe jih je v glavnem zaostrilo in jim dalo tudi nove formulacije, zlasti konkretne in teoretične opredelitve do namena našega vzgojiteljskega in terapevtskega dela) so približno naslednji:

1. Komunikacija. Jasno je, da so razlike v gledanjih koristne za interakcijo do točke, kjer so konflikti še vedno na ravni različnih mnenj o določeni stvari. Ovira postanejo takrat, ko se komunikacija blokira. Vzroki (niso posebno sistematično obdelani):

a) razlika v kodih: zelo subjektivni terminološki sistemi; vsak "oddaja na svojem kanalu", sogovornik njegovega sporočila ne sprejme oz. ga dojema kot prazno;

b) nezaupanje do nekaterih načinov komuniciranja, n.pr. do verbalnega izražanja; t.i. "ideologija čutenja": vse (več ali manj) je treba čutiti, občutke je zelo težko (ali nemogoče) ustrezno

[x] 20 degrees of solitude: Robert Hunter, Jerry Garcia, Phil Lesh — Mountains of the Moon (Grateful Dead). Živimo na luninih planinah.

verbalizirati;ob zelo neizdelanih sistemih neverbalne komunikacije je to za sporazumevanje močna zavora.Z odporom do verbalnega komuniciranja je v določeni meri povezan tudi odpor do teoretičnega dela,("najprej je treba 'nekaj'narediti,potem šele lahko govorimo");ta ima najbolj negativne posledice takrat, ko je povezan z maksimalizmom: v tem primeru se namreč vedno "nekaj počne",vendar to nikdar ni dovolj dobro,nikdar ni popolno in se zato o tem ne da govoriti- dejanja ostajajo brez refleksije na bolj globalnem nivoju.Ve se,da "se nekaj dogaja", vendar ni prav znano,kaj da to je.

Problemu maksimalizma je najbrž vredno posvetiti nekaj posebnih besed,saj se pojavlja večkrat in na različne načine.Takšno oceno smo doživeli že tudi od zunaj,vendar ne na pravem mestu. Govorilo se je o našem insistiranju,da ne moremo biti "team" (delovna skupina),ki je usmerjena samo k določenemu cilju zunaj sebe(v tem primeru namreč ni le možno,ampak celo koristno zanemariti nekatera področja "posameznikove eksistence"),ampak "življenjska"skupina(banalnost izraza),za katero naj bi bilo značilno,da posameznik prenese vanjo ne le napore na enem področju,ampak čimvečji del svojega "življenjskega spektra".To je pravzaprav princip eksistiranja skupine,povrhu vsega pa ni statičen(nima določenega maksimuma) in ga iz teh dveh razlogov ni mogoče oceniti za maksimalističnega,čeprav ima lahko v nekaterih situacijah posledice,ki se kažejo kot maksimalizem posameznih članov skupine,vendar je vzroke za to iskati prej(spet) v pomanjkljivi (avto)refleksiji kot pa v principu samem.Sploh pa takšne situacije verjetno niso redkejše v primeru,da je cilj zastavljen nekje zunaj skupine same;

---

xx can't you see now that spring has come/that it's time to live in the scattered sun(isto).Za prijatelje,ki se jim to,kar pišem, ne bo zdelo objektivno,pa tole:I've been singin' the blues ever since the world began(Jim Morrison,Roadhouse Blues).

c) visoka stopnja bodisi tolerantnosti bodisi netolerantnosti(ponavadi se pojavlja v zvezi s tem,kar je povedano pod a);oba ekstrema imata podobne posledice):visoka stopnja tolerantnosti pomeni,da sprejemnik sprejme kompletno sporočilo(seveda na svoj način)in pričakuje,da bo njegovo sporočilo sprejeto prav tako;posledica je taka kot pod a) oddajanje na dveh kanalih,sogovornika se ne navezujeta drug na drugega,feedbacka ni; pri visoki stopnji netolerantnosti je feedback popolnoma negativen(sprejemnik poročilo zavrača)- v obeh primerih ostane sporočilo v praznem;

d)tudi sama zavest o zavori komunikacije je lahko v nekaterih primerih še drugostopenjska zavora(kot Knots pri Laingu); n.pr. v primeru,ko nekdo misli,da obstajajo problemi na osebni, ne pa na medosebni ravni.

2.Idejna nestrinjanja o vprašanjih,kot so:

a)odnos do stvarnosti zunaj skupine - skupina sama je bila dolgo orientirana izrazito navznoter,zato so se tovrstna nasprotja zaostrila prav ob delu z otroki.Tu ne gre za pozitiven oz.negativen odnos do tovrstne orientacije navzven,ampak predvsem za nestrinjanje o ciljih(namenih) takšne orientacije,pa naši vlogi v delu in o metodah,ne nazadnje patudi o naravi problema,s katerim se ukvarjamo(od tod različna mnenja o socialnih dimenzijah našega početja);

b)pojmovanje demokracije v skupini:kolikšen del aktivnosti skupine mora biti spontane,improvizirane;v kakšnih situacijah skupina potrebuje vodstvo(liderja)in kakšna naj bo v posameznih primerih njegova vloga.

3)Paranoja(v raznih variantah):kolikšna mora biti odprtost

skupine(v svoji racionalnejši varianti je paranoja podtočka točke 2).

4."Ljubezen":ta problem skoraj povsem izhaja iz iluzornosti (o tem v naslednji točki).V umetnih situacijah,ki so v bistvu igre,a niso reflektirane kot take in tako izstop iz njih ni mogoč,se pojavljajo"izbruhi" pozitivnih čustev med člani skupine;ta"pozitivna čustva" zameglijo ostali del doživljanja,mišljenje pa v celoti:to ima za posledico,da tudi ta del doživljanja ni reflektiran - zgubi se v iluziji univerzalne ljubezni.

5.Orientacija "in ludo"[x],ki zaradi pomanjkanja " de-in-ludo" elementa rezultira v iluziji(zlasti iluziji o dosežkih).Ta problem navajam na koncu,vendar stoji v precejšnji meri hierarhično nad ostalimi(ostali nekoliko izhajajo iz njega).Večina skupinskih aktivnosti so po svojih osnovnih značilnostih igre[xx] z določenimi pravili.Ob pomanjkanju refleksije igre kot igre in izstopa iz nje(de-in-ludo)se pojavi precenjevanje efektov igre. Šele refleksija in izstop iz igre igro zares omogočata,omogočata pa tudi(kar je še važnejše) ustrezno aplikacijo izkustva iz igre izven nje same.

Iz na začetku povedanega sledi,da so nekatere od slabosti takšne skupine istočasno lahko njene dobre strani,pač odvisno od tega,

---

[x] "in ludo"= v igri;iz istega korena pride tudi beseda iluzija; de-in-ludo pomeni torej izstop iz igre ali pa tudi deziluzijo. Vsi ti štirje pojmi so med sabo tesni in na različne načine povezani.To bi bilo čisto na konkretnem primeru naše skupine koristno obdelati,ampak na tem mestu na žalost ni mogoče.Nekoliko širšo etimologijo in razlago je moč najti v študiji D.Pirjevca k Balzacovim Zgubljenim iluzijam(v zbirki 100 romanov).

v kolikšni meri in na kakšen način se pojavljajo.Glavne pozitivne lastnosti:

Zelo velika stopnja odprtosti- skupina je zelo odprta za nova(radikalna)gledanja in ljudi,ki so njihovi nosilci,hkrati pa je ravno zaradi razlik znotraj nje dokaj kritična..

Iz odprtosti sledi,da so tudi konfrontacije odprte in ostre, da ne potekajo "v rokavicah".

(Problemov je navedena cela vrsta,pozitivna stran pa ena sama in to glavna:problematika je pač bolj razčlenjena- iz osnovne pozitivne lastnosti bi se dalo izpeljati še celo vrsto drugih.)

Skupina se je kmalu po svojem nastanku usmerila na področje,ki ga lahko prištejemo k široko(moderno) pojmovani grupni terapiji: poskusi s tehnikami za povečanje kreativnosti(brainstorming), potem vaje za bolj zdrave odnose v skupini,kot so sicer znani v skupinah,ki so bolj formalne(takšne-in takšni odnosi- so v družbi najpogostejše);24 ur trajajoč encounter z zelo strogimi pravili(ves čas nič jesti,piti,kaditi,spati,biti v istem prostoru;prvih 12 ur nič govoriti).Rezultati so bili vsekakor zelo zanimivi,vendar k njim navadno nismo pristopali analitično,ampak smo jim pustili,da so se uveljavili v življenju skupine(glede na trenutno situacijo je mogoče reči,da verjetno malo več analitičnega pristopa ne bi škodilo).

Prav zato,ker je bila skupina v začetku orientirana izrazito navznoter,so se pojavljale tendence(sicer nekoliko različne)po

---

xx(s prejšnje strani); osnovni element definicije igre so pravila; glede na različne vrste pravil(pravila so tu pojmovana široko!) so vrste iger različne.Tega verjetno ni treba tu razlagati;več o tem se najde na mnogih krajih,v slovenščini n.pr.v knjigi Rajka Jamnika Teorija iger

razširitvi aktivnosti tudi na druge nivoje.Projekt terapevtske kolonije je bila dobrodošla priložnost:ta projekt nam je omogočil:

1.preizkus naših sposobnosti za delo z ljudmi na način, ki ga nismo vajeni;

2.testiranje uspešnosti tega,kar smo počeli med sabo;

3.angažma v alternativni obliki vzgojnega procesa,iz katerega imamo vsi po vrsti dosti negativnih izkušenj - torej novatorstvo,spreminjanje obstoječega.

Naša šestorica se je začela shajati z Bernardom in Mirjano. Prva stvar,ki nam je postala jasna,je bila ta,da je njima komaj kaj več jasno kot nam.Bili smo prvi pri nas,ki smo se spustili v takšen projekt- s tega stališča je bil to eksperiment. Konkretnih detajlov nismo mogli predvidevati;načelne stvari je bilo ob odsotnosti konkretnih predstav pač dokaj lahko uskladiti.Zanimivo je bilo tudi videti,kako je naša skupina čisto avtomatično reagirala na nove ljudi:postavila se je v nekakšen "položaj previdnosti" in tako delovala na tiste,ki je niso prej poznali,kot nekaj zelo homogenega./ /Verjetno je zaradi tega pozneje prišlo do radikalne spremembe mnenja pri Mirjani- če pravi,da na Rakitni "tudi mi nismo delovali kot skupina",je to po eni strani izraz presenečenja nad enotnim nastopanjem naše skupine v začetku(nekoliko nepoznavanje skupinske dinamike),po drugi strani pa je opravičilo za to,da se je vseskozi počutila zunaj skupine in da je tudi mi nismo dojemali kot nam enake- saj če skupine ni,je to pač dober razlog za to,da nisi njen del./ /

Moje mnenje je,da smo bili skupina z vsemi bistvenimi značilnostmi skupine pred Rakitno,na Rakitni in smo tudi še zdaj,kljub vsem problemom(ne nazadnje objektivnim:še vedno nimamo primernega prostora,kjer bi se lahko shajali in se ukvarjali s stvarmi,ki jih imamo v načrtu).

Ta(prvi)del priprav je bil bolj teoretičen,razen takrat, ko smo se srečali z otroki,s katerimi naj bi delali v koloniji. Takrat se je še najbolj jasno postavilo vprašanje:glede na naš(terapevtski) namen – kaj početi?

Deloma je na to vprašanje odgovoril del treninga,ki sta ga vodila John in Hans(dva Holandca,strokovnjaka za delo s skupinami in še kaj).Seznanili smo se z osnovami gestalt terapije,z nekaterimi izhodišči za delo z zaostalimi in motenimi otroki.Razen tega smo se seznanili(z vsemi naštetimi oblikami dela tudi praktično,ne le teoretično!) tudi s situacijsko dramo,psihodramo,pa še s čim.Med drugim je bila to zelo intenzivna izkušnja skupinskega dela– škoda,da zaradi omejenih možnosti ni mogla biti še bolj intenzivna(mimogrede John in Hans sta delala zastonj,samo potne stroške sta dobila povrnjene in živela sta v glavnem na naš račun;Hans pa je bil tedaj sploh že drugič pri nas).

Rakitna

Na drugi del zgoraj zapisanega vprašanja smo si morali odgovoriti v glavnem sami na kraju samem.Ta izkušnja je po intenzivnosti še precej presegla prejšnje.Spet nekaj problemov,s katerimi smo si dajali opravka tako posamezniki kot celotna skupi–

na:

1.improvizacija - situacija je bila tako nova,da je bilo (v glavnem zaradi neavtoritarnega načina,zaradi stimuliranja iniciative otrok) nemogoče predvidevati veliko situacij v katerih je bilo treba potem prav hitro reagirati;

2.razdeljenost - zelo težko je bilo uskladiti čas in prostor,ki smo ga potrebovali za delo z otroki,s časom,ki bi ga potrebovali vsak zase in kot skupina z lastnimi vprašanji; v glavnem je delo z otroki pobralo ogromno večino časa in energije,zaradi česar nam je stopilo v zavest kot nekaj,kar na bremeni;prav zaradi tega je bilo težko sproti reševati probleme, ki so se pojavljali v skupini(n.pr.nesoglasja z Mirjano- teh nismo mogli reševati v veliki meri tudi zaradi njene nepripravljenosti) in so se tako nekateri problemi vlekli ves čas kot "unfinished business",čeprav smo jih bili sicer navajeni reševati;

3.faktor zaupanja vzgojitelju -dostikrat smo imeli občutek (mogoče ne vsi),da nam vodstvo ne zaupa čisto.V največji meri velja to za Mirjano- verjetno je bila temeljna razlika med njo in nami prav ta,da se je ona čutila poklicana za nekaj,medtem ko smo mi poskušali delovati iz situacije same;nesposobnost prepustiti se situaciji pa je povezana z nezaupanjem do ljudi, ki to situacijo tvorijo(tako otroci kot odrasli);sem spadajo tudi t.i. "pritiski na ritem",kot je rekel Rajko - naš ritem dela se dostikrat ni skladal spredstavami vodstva o tem,kako hitre reflekse naj bi imel vzgojitelj(lahko rečem,da smo čisto na zunaj marsikdaj delovali lagodno,flegmatično);s tem je povezano tudi nekaj paranoičnosti(kako bi na to reagirala Mirjana,

kako Bernard...).Mirjana je bila dobršen kos maksimalista- sama je povedala,da je imela določena pričakovanja,in to ponavadi večja,kot so bila potem uresničena.Skoraj gotovo je to povezano tudi z dejstvom,da je ona edina izjavila,da si predstavlja,kaj vse lahko otrok čez dan počne,medtem ko smo mi šli v kolonijo z zelo majhnim številom konkretnih predstav."Faktor zaupanja vzgojitelju" je verjetno tudi zelo soroden "faktorju zaupanja otroku";

4.morda še kaj.

Tudi druga plat medalje je dovolj pomembna(ampak obdelana bo spet krajše).Obsega približno naslednje:

1.izrazita pripadnost skupini - občutili smo jo skoraj vsi in je bila zelo močen integrativni faktor.Po drugi strani pa se je potem izkazalo,da je bila vseskozi precej nedoločena:nekatere,ki so čutili izrazito pripadnost skupini,so drugi doživljali nekako izven skupine;verjetno je to povezano s korenito spremenjenim okoljem;

2. kontakti znotraj skupine - tu ne gre zanemariti niti fizičnih dotikov,ki kažejo na bližino(n.pr.Sašo je rekel,da mu je bilo všeč,ker smo se veliko dotikali- to res pomeni veliko več, kot se običajno misli;dotikali smo se tudi z otroki in sploh marsikatera od ugotovitev,ki so tu napisane,velja tudi za celo skupino vzgojiteljev in otrok,le da je tu pač govora o ožji skupini),pa tudi sicer je potekala med člani skupine dokaj izrazita interakcija,ki se kaže n.pr. v medsebojni pomoči,v ukvarjanju drug z drugim ipd.;

3. Nekoliko(a še zdaleč ne dovolj - to je deloma opraviče-

no objektivno) avtorefleksije(kot je rekel Bernard- večkrat si prišel do vpraševanja,kaj sploh doživljam,kaj se tu dogaja); potreba izraziti se in od tod feedback,ki pa ga je bilo gotovo premalo(verjetno imam avtor tega teksta o tem precej visoko postavljene kriterije);

4. morda še precej.

Vse te točke,vsa ta sistematičnost - to učinkuje izrazito statično,vendar zajeti dinamiko in notranji razvoj skupine presega moje sposobnosti(in gotovo sposobnosti kateregakoli posameznika iz naše skupine).V skupini so se dogajale zelo močne spremembe.Bernard je rekel,da ima vtis,da se je skozi kolonijo vzdušje v skupini nekoliko razrahljalo;deloma je to res,deloma ta vtis mogoče vara,saj vsebuje stališča nekoga,ki je v skupino prišel pozneje in jo šele postopoma globlje spoznal.Mirjanine besede o tem,da nismo funkcionirali kot skupina,pa govorijo pravzaprav v glavnem o tem,da je ona ni spoznala,da ni bila njen del,da torej ona ni funkcionirala kot njen del(govorjenje samo v lastnem imenu je ena od temeljnih zahtev n.pr. v gestalt terapiji in je zelo koristna zadeva;tudi sam sem jo skozi to pisanje,nekoliko po sili razmer,ker pač jaz pišem o skupini - nekoliko mogoče zaradi precenjevanja lastnega mnenja,dostikrat prekršil).

V drugi polovici kolonije smo dobili štiri"pomočnike"- Sašota, Janija,Savino in Tajo.Jani,Savina in Taja so bili člani grupe, ki je eksistirala že pred kolonijo.Njihova pomoč nas je zelo razbremenila,po drugi strani pa se je s prihodom novih ljudi, ki niso bili od vsega začetka v isti situaciji kot mi,povečalo število nesoglasij-ponavadi ob praktičnih problemih,šele od tod se je izkazala morebitna različnost izhodišč,skratka teo-

rije(s to se na Rakitni nismo dosti ukvarjali,ker pač ni bilo časa,pač pa se je pozneje pokazala močna potreba po tem).Izkazalo se je,da se o nekaterih vprašanjih mnenja prav občutno razlikujejo.

Vzgojitelji- "nosilci skupin" smo skoraj praviloma zavidali "rezervistom" njihovo vlogo,ki ni vsebovala formalnih omejitev,ki so nas dostikrat zelo obremenjevale.Res je tudi,da so prišli v situaciji,ki je bila že dosti bolj strukturirana,manj konfuzna kot na začetku in je bilo zaradi teh dveh stvari njihovo delo lažje.Po drugi strani pa so bili dostikrat zaradi svojih manjših izkušenj potisnjeni v manjvreden položaj,češ, vi niste bili skoz tu,pa ne veste,kako stvari v celoti pravzaprav izgledajo.

Po koloniji se je pokazalo,da še vedno obstaja potreba po razčiščevanju zadev in odnosov,ki so se vlekli še z Rakitne; improvizirali smo encounter in to je vidno izboljšalo situacijo,razen z Mirjano,ki je(kot že velikokrat prej)ni bilo zraven (na gradivo s tega encounterja sem se deloma opiral pri pisanju tega teksta).

Če skušam povzeti:

Terapevtska kolonija na Rakitni je bila skupinska izkušnja (bila je,jasno,tudi individualna,vendar najbrž ni treba posebej poudariti,da je skupinski del dosti pomembnejši);ugotovili smo, da naša skupina lahko učinkovito deluje(oz.stopa v interakcijo) samo,če tudi znotraj nje poteka intenzivna interakcija(s tem bržčas nismo odkrili kaj posebno novega).Verjetno je bil eden od glavnih vzrokov uspešnosti kolonije na Rakitni prav v tem, da je bila to skupinska izkušnja.Ena od bistvenih pomanjkljivosti pa je,gledano s stališča skupine,prav ista:da ni bila

dovolj skupinska izkušnja.Morda je bila v korist interakcije vzgojitelj(t.j.posameznik)– skupina nekoliko v ozadju interakcija dveh skupin,namreč skupine vzgojiteljev in skupine otrok. O tem bi kazalo razmisliti za naprej.

Epilog(ki še traja,ko pišem)

Trenutno skupina,ki je delala na Rakitni,obstaja samo kot delovna skupina:druži nas samo skupno delo,ki ga opravljamo.Še naprej namreč delamo z istimi otroki kot na Rakitni – bolj ali manj uspešno.Širša skupina pa se ne more dobiti,ker ni primernega prostora na razpolago.

Tu se je takoj pokazalo,da naša skupina ne more eksistirati samo kot delovni team,ampak mora graditi iz dosti širše, življenjske osnove.Dobimo se praktično ravno toliko in ob tako omejenem spektru aktivnosti,da lahko vzniknejo zelo ostra nesoglasja(ta so vedno obstajala– bolj ali manj eksplicitno),ni pa možnosti za razčiščevanje le– teh,saj večina izmed njih očitno presega raven teoretične neskladnosti in jih zato s preprostimi diskusijami ni mogoče rešiti– za kaj več pa ni možnosti.Torej precejšnja mera stagnacije in to se seveda pozna tudi pri delu z otroki.

Seveda prostor ni edini problem,je pa tisti,s katerega rešitvijo bi se ostali šele lahko začeli reševati.Drugi problemi so v tem pisanju,upam,dovolj razvidni.Pišem namreč iz sedanje situacije; govorim v glavnem o preteklosti,a iz sedanjosti:v preteklosti iščem zametke pojavov,ki so se zdaj bolj odkrili, in skušam ne pozabiti na tiste,ki jih zdaj ni več,pa so bili. To pisanje je posplošitev,fiksacija(omejitev)nečesa,kar ni

fiksno(omejeno),da bi se s te preprostejše abstraktne osnove lahko spet kaj konkretiziralo.Namen je torej zelo konkreten.

Sedanja situacija skupine mi hkrati omogoča tudi drugo perspektivo,namreč gledanje na situacijo bolj od zunaj(ampak še vedno ne od zunaj;še vedno ne objektivno;še vedno obstaja pripadnost – tako to pisanje tudi nima objektivnosti za cilj in tudi to,tako vsaj mislim,dela to,kar pišem,problemsko.To bi bil prej namen,ne pa morda zaneseni optimizem.

Avtorjeva pripomba:
Ta tekst ima dve glavni plasti konteksta,od katerih je tukaj izoliran in zato deluje verjetno nekoliko hermetično.Prva plast je ozadje,situacija,iz katere in na podlagi katere je napisan: to je terapevtska kolonija na Rakitni in mnogo stvari,ki so v zvezi z njo;o tem je bilo že precej napisanega,nekaj je že objavljenega,nekaj še bo(ta plast konteksta je skupna s še enim tekstom v tej številki Časopisa,s tekstom o akcijskih raziskavah – posebej opozarjam na zvezo med tema tekstoma – nekaj je bilo objavljenega v Razgledih,nekaj bo v vzgojni številki Problemov,v pripravi je tudi poseben zbornik).Druga plast konteksta je teoretična;tekst se namenoma varuje pred posploševanjem, kjub temu pa vsebuje teze,ki jih je verjetno mogoče aplicirati širše.O tej plasti konteksta bo(upam) tu in drugje še govora. Dotlej si lahko cenjeno bralstvo omenjeni del konteksta poskuša samo ustvariti(ne bo škodilo– varovanje pred prehitrim posploševanjem namreč ni toliko stvar previdnosti kot sestavni del metodologije).

RAJESHWARANAND PAAGAL

LJUBEZEN - POTREBA ČASA

"Narava je moja mati,bog moj oče,
človeška bitja moje sestre in bratje
in vesolje moj dom."

Bil se zelo v dvomih,ko sem prvič slišal zgoraj navedene besede iz Ved.Glede na to,da sem bil rojen v bližini Himalaje,sem z lahkoto čutil naravo v sebi in okoli sebe.Zasnežene planine, travnati pašniki,skalnata hribovja,cvetoče cvetje in sadna drevesa so vedno navdihovala mojo željo po znanju.Videti več in več lepot matere narave in odkriti stvarnika.Moja največja želja je bila,razkriti uganko,kako videti,čutiti in ovekovečiti stvarnika ali boga,kot je bil tako pogosto interpretiran v vseh religijah in mitologijah sveta.

Šele po temeljitem študiju Upanišadov(Vedanta) in vseh pomembnih filozofskih,metafizičnih in znanstvenih tekstov Indije sem lahko praktično in spontano razumel besedo "Lord - stvarnik". Upanišadi so,kot je dobro znano,vizije in razlaga življenjskih izkušenj in navad Rišijev(vidcev,ki so našli resnico).Filozofi in modreci njihovega časa so bili prepričani v njihove ideje, kot tudi v njihovo vsakdanje življenje.Njihove ugotovitve še vedno navdihujejo in vodijo ljudi,ki hočejo spoznati resnico.

Bili so modreci Indije,stoletja preganjani od zasužnjevalnih, neizbežnih okoliščin,vkaterih je vsaka človekova aktivnost zatrta.Govorili so:"Vedno bolj krepimo materialne zapreke,ki nas utesnjujejo in povečujejo splošno mnogoterost,ki se je moramo

Tomaž MASTNAK:

O B G O V O R

Svet je dober, la vie est belle – kaj naj bi še hoteli?

ali

Slovenskim nirvanistom

Resnica je zanje le tisto,
kar lepo zveni.

– B.Brecht

Tako Ferlinghetti ob Yeatsu:

Reading Yeats I do not think
of Ireland
but of midsummer New York

(V A Coney Island of the Mind)

in tako jaz ob Paagalu :"Ljubezen – potreba časa"; beroč ta spis pripominjam:

Priznavanje kakršnegakoli stvarnika, boga, je zanikanje tako narave kot človeka. Odkrivanje boga – stvarnika, je zakrivanje, pokopavanje človeka in narave. O naravi " kot taki " danes ni moč govoriti; izven človekovega odnosa je nič. Človekov odnos do narave, njegovo presnavljanje, prisvajanje, predrugačevanje narave, je vsebina zgodovine, "svetovna zgodovina" sama. Spreminjajoče se oblike tega odnosa lahko bistvo zakrivajo, spreminjajo ga pa ne. Resnica tega procesa je z lastno dejavnostjo ustvarjajoči se človek, njegov rezultat konkretna, zgodovinsko – historična oblika te dejavnosti, človekovega izpričevanja, zatorej človeka in narave. Človek je zapopaden kot rezultat svoje lastne dejavnosti.

Zapopadenje te dejavnosti – v njeni abstraktno-enostavni

osvoboditi,če hočemo doseči iskano enotnost- identičnost z naravo in stvarnikom."Sklepali so torej,da ni druge razumljive poti,po kateri bi se približali stopnji višje eksistence,kot je razrešitev spon,ki nas omejujejo.Prepričani moramo biti v ne-eksistenco vseh obdajajočih nas fenomenov.Uničiti moramo to veliko iluzijo z lastnim znanjem in ustvariti miroljubno tišino v naši notranjosti.Potem bomo lahko na nasprotnem ekstremu pojavnosti razumeli tudi to,česar ne moremo imenovati drugače kot Nirvana ali stanje neizrekljive realnosti - LJUBEZEN.

In moj iskalec resnice - te realnosti,Jaz,imenovan God,Bog, Alah,Bhagwan ali Stvarnik,je vedel še in še.Bolj kot sem prebiral staro orientalsko,grško,egipčansko,rimsko,semitsko in drugo literaturo,bolj sem postajal prepričan v osnovno idejo Upanišadov:"Iša vasjam idam sarvam,jet Kinčit Džgaijam Džagat Tek tjalten Bhudžitha,maa gridha Kasja svidhanam."-"V tem svetu prevladuje večna realnost Jaz(iša).Karkoli premičnega ali nepremičnega obstaja,ni nič drugega kot IŠA." Preroki so govorili:"Ne gledati na druge in njih bogastvo,niti ne zreti v dualistično idejo enega ali drugega.Treba je uživati samega sebe polno in zavestno kot Iša,lastnik ali gospodar tvoje lastne notranjosti."Tako je nastala tudi ideja iz Biblije:"Jaz in Bog, moj oče,sva eno."

Močno me je prizadelo,ko sem prebral nekaj angleških prevodov Upanišadov,kjer je IŠA preveden kot bog,kar niti najmanj ne ustreza besedam Rišijev,kjer je IŠA definiran kot ANORANIJAN-MAHATOMAHIJAN - atom (ali ATAM) vseh atomov in najpomembnejši

obliki:kot tvorca uporabnih vrednosti,"potrebno delo",od "vseh družbenih oblik neodvisen eksistenčni pogoj za človeka,večno naravno potrebo",posredovanje izmenjave snovi med človekom in naravo; ter v njenih konkretnih,zgodovinsko- historičnih,družbenih oblikah : kot suženjsko,tlačansko,mezdno delo,oz. kot dejavnost zraslo s pogoji dela,podvrženo kapitalu itn; - je zapopadenje človeka,skupnosti,v kateri živi,narave.Materialistični spopad s svetom začenja zato z analizo dejavnosti[x],"z analizo dela",dane zgodovinsko-historične oblike dejavnosti,dane organizacije dejavnosti;tako razkriva družbena bit,bit dane družbe - delo motri kot prafenomen,model družbene biti.[x] Religiozno zadržanje do sveta se,nasprotno,odlikuje po nespoznanju bistva zgodovinskega procesa,njegova vrlina je,da ne pozna človekove dejavnosti,diči ga,da je slepo za proces,skozi katerega človek in narava,presnavljajoča,predrugačevajoča,spreminjajoča se,postajata to,kar sta,postavlja se s tem,da mu je tuj dejavni,samoustvarjajoči se,v danih pogojih ustvarjajoči človek. Nedojeto bistvo človeške dejavnosti,prakse te dejavnosti,prakse dela,če gledamo današnji svet,oz.to dejavnost,za katero ve,da je,ne ve pa,kaj je,njeno skrivnost in razrešenje te skrivnosti, "utelesi" v stvarniku ter s tem svoje neznanje in nespoznanje zapečati s sedmerimi pečati.

To je izhodišče.Kakšni so nasledki,se bo kmalu izkazalo.

Ne gre brez resnice.Resnica,o kateri je govora,je že izgotovljena,treba jo je samo še sprejeti,morda poiskati,spoznati,ali pa le "hoteti spoznati".Ker gre za resnice,ki so bile izrečene pred

---

[x] Gl. to v Lukács:Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins-Die Arbeit,Sammlung Luchterhand 92,Neuwied - Darmstadt 1973,str.5,9.

od vseh snovi.

Čeprav je končno res težko ideje Vedante ali Upanišadov prevesti v angleščino,kajti včasih je nemogoče najti pravilen angleški izraz za sanskrtske besede,bom vseeno poskusil razložiti moje ideje in filozofijo ljubezni,kot je za vedno zapisana v Upanišadah.

Vedanta pravi,da bog ni nič drugega kot zanikanje samega sebe. Nekoga potrebujemo,da nanj zvrnemo krivdo,kajti sami nočemo sprejeti resnice o naših lastnih dejanjih.In ta naša tendenca je ustvarila imaginativno figuro,ki jo imenujemo bog. Toda jaz pravim:"Karkoli smo napravili,slabo ali dobro,smo napravili sami.Zakaj bi torej moral biti nekdo drug,bog ali hudič,odgovoren za naša dejanja?"

Resnica je,da se ne bojimo ničesar drugega kot nas samih in da ta strah pred negotovostjo rodi boga ali hudiča.Krščanska in muslimanska religija trdita,da je ta svet stvarjenje boga in da je zlo kreacija hudiča.Vedanta pa odkrito in hrabro razglaša,da sta oba,bog in hudič,kreacija človeka.Tu čutim potrebo citirati začetne verze ene mojih prvih pesmi v hindujskem jeziku z naslovom God& Man:

"There should not have been
the man
in this universe
Then perhaps
There should have been everything
but no God"

Torej lahko iz te globokoumne,odkrite ideje Upanišadov vidimo,da življenje je v času in prostoru,toda uživalec,imetnik

tisoč,dvatisoč in več leti,je treba resnicoljubu,ki živi v današnjem svetu,kateri ima s tistim izpred tisočletij zelo malo skupnega,če sploh kaj,samo pokazati nedejanskost obstoječega življenja,kar postori tako,da izkaže nedejanskost,nemoč in onostranost svojega mišljenja.(Spretnejši zvarijo neslano župo večnih, nespremenljivih duhovnih vrednot). Medtem ko ljubitelj vzvišenih večnih resnic pride na svoje v nedejavnosti,gre nizkotnemu materializmu za to,da človek v praksi dokaže resnico,tj. "dejanskost in moč,tostranost svojega mišljenja."Prvemu je resnica odkazana, drugi jo mora dokazati.Prvega resnica odnaša iz sveta,drugi resnico vnaša v svet.

Vzvišeni pozna samo zasužnjevalno stran razvoja produktivnih sil,vidi le,kako se krepijo "materialne zapreke,ki nas utesnjujejo in povečujejo splošno mnogoterost".Nizkotni kaže zgodovinsko vlogo zla.Pravi,da je zasužnjevanje hkrati osvobajanje,utesnjevanje hkrati sproščanje,da so "zapreke" ne "pregrade"temveč meje,za katere vemo in jih občutimo samo toliko,kolikor smo jih že prekoračili(ali,drugače rečeno:da je odtujenost le zgodovinsko-historična določba človekovega delovanja,kakor tudi povnanjenje vnanjanja / "Ausserung/ in postvarjenje opredmetanja) - pojasnjuje,kako vodi povečevanje materialnega bogastva in razvoj sredstev za njegovo produkcijo in reprodukcijo k osvoboditvi človeka tistega dela,ki ga morejo stvari opravljati zanj[x]. V povečanju splošne mnogoterosti pa vidi,naiven kot je,le splošno povečevanje bogastva človekovega življenja,splošno bogatenje le-tega.Hkrati nujni pogoj velikega poenostavljanja:ideja o eno-

[x] Gl. Grundrisse,Dietz Verlag,Berlin 1953,str.231

tega življenja je brez časa in prostora.Dvojnost je osnovni vzrok vseh konfliktov in sporov.Mislim,da je konflikt med dobrim in slabim,med Ne in Da,med negativnim in pozitivnim,med Hudičem in Bogom bolezen razuma.To je vse odvisno in soodnosno,kot je opisano v podobi "Shira Lingam" v hindujski mitologiji ali v"Yin" in "Yang" v kitajski.

V vseh časih in po vsem svetu so Predstojniki vseh religij segali v roke politični oblasti in prepričevali ljudi,naj bodo čimbolj krepostni,da bi si tako zagotovili mesto v nebesih.Toda kaj ni to prazno besedičenje,da te vodijo naprej v imenu boga?V Vedah je odkrito zapisano:"Neti-Neti-Neti",kar pomeni: "Pojdi,pot je odprta",ni ne začetka ne konca,pojdi naprej,najvišje,kar moreš,toda ne potegni črte,kajti nikjer ni meje.Omejiti neomejeno je nemogoče.

Kot je dejal Jung,eden modernih mislecev Zahoda:"Človek mora pustiti stvarem,naj gredo svojo pot.Pot je pot le,če jo nekdo najde in ji sledi.Nobene preskripcije ni,kako naj to naredi."

Ali kot je zapisal Konfucij:"Človek je lahko aktiven na tri načine:

1. pametno,predvsem z meditacijo,kar je najbolj odlično;
2. z imitacijo,ki je najlažja;
3. eksperimentalno,kar nam je najbližje."

Ne bom se zmotil,če trdim,da so nas zadnjih 1500 let učili, naj sledimo imitaciji in da je teologija tista,ki je prisilila Darwina,da je trdil,kako se je človek razvil iz opice,medtem ko je resnica prav nasprotna.Kakorkoli,zdaj ne bom šel de-

stavnosti in preprostosti,ki se parkrat pojavi v Paagalovem spisu,mu ni tuja.Pravi celo,tako kot Brecht,da je komunizem enostavnost,katero je težko doseči.

Kako kozlomolzniško početje,ki ga pa disciples tako vneto prestrezajo v svoja rešeta,je iskanje človekove "enotnosti- identičnosti z naravo in stvarnikom", je bilo že nakazano.Tosmerno združevanje človeka in narave je njuno ločevanje.Kjer je človek enoten z naravo,tj.v njuni vzajemni izmenjavi snovi,je kakršenkoli stvarnik nevzdržen.Po drugi strani je ob doseženi enotnosti s stvarnikom,bogom,razdejanjena človekova enotnost z naravo.Cena vzpostavitve te enotnosti- identičnosti(v religiji ni nič zastonj - pač pa zaman),je trpinčenje narave,tako človekove "notranje" kot "zunanje".Kar to božansko kopulacijo moti,mora biti,če prepostavljamo pri vzvišenem doslednost,odstranjeno,tako da nas ne preseneča,ko pri enem stanovalcev ugledne religijske hiše preberemo,kako velja odškrniti jajca[xx],če preveč kličejo k človeški.

Približujemo se jedru nauka,katerega eden glasnikov je Paagal: Kako se "razrešiti spon,ki nas omejujejo"?

Pojavi,sredi katerih živimo,nas omejujejo.Nizkotni materialist bi pomislil na odpravo,prevladanje utesnjujočih nas razmer,predragačenje razmeščanja in razmestitve predmetnosti.Vzvišeni si noče mazati rok,zajaha svoje zvesto Prepričanje in v drncu pusti za hrbtom umazano stvarnost.Takole nas poduči:"Prepričani moramo biti v ne-eksistenco vseh obdajajočih nas fenomenov." Prepričanje. - Voilà tout!Preprečenje,preprečanje,pač ne eksistira,zakaj odmislili smo ga.

[xx] V Svetem pismu stoji:"so skopljenci,ki so se sami skopili zavoljo nebeškega kraljestva"(Mat.19,21).

detajlno v opisovanje filozofskih idej ali znanstvenih teorij ali kritik le-teh.Rad bi pokazal življenjsko silo ljubezni v akciji.Mi se zdaj,v tem stoletju,prebujamo iz sanj.Začenjamo se zavedati,da je naša vzvišenost sestavljena iz suženjstva. Odkrili smo,da obstaja neka celota,katere del smo.Odkrili smo svet v nas samih.

V našem času ta impulz vse pametne ljudi neustavljivo privlači k filozofiji,ki hkrati vsebuje teoretični sistem,pravila akcije,religijo in glasnike slutenj ter po mojem mnenju pomeni učinkovito telesno in duhovno zadovoljstvo vseh živih bitij skozi ljubezen ter Ljubezen samo.

Čeprav je bila ljubezen vedno previdno eliminirana iz realnega pozitivističnega koncepta sveta,bomo prej ali slej spoznali,da je ljubezen bazična,gonilna sila življenja,ali če hočete,edini naravni medij,preko katerega se lahko rastoči potek evolucije nadaljuje.Brez ljubezni pred nami resnično ni ničesar razen izgubljenih upanj standardizacije in suženjstva – usoda mravelj in termitov.Z ljubeznijo in skozi ljubezen moramo iskati najglobjo globino naše duše,ki nam je dana– sožitje med vsemi ljudmi.

Ljubezen je svoboden in imaginativen izliv duha preko neraziskanih poti.Ljubezen povezuje tiste,ki ljubijo.Vzpodbuja jih,da odkrivajo medsebojne zveze in možno poveličanje.Neprimerno bolj kot kakršnakoli aroganca samote.Ljubezen zbuja v srcu njihovega bitja vso njim edino kreativno moč.Teoretično pomeni ljubezen ureditev linij realnosti okoli nas.

Za mišljenje,ki išče harmonijo,so protislovja,konflikti,spori ipd. najhujši sovražniki.Dvojnost pa je "osnovni vzrok vseh konfliktov in sporov".Konsekventno vzvišeni pozi bivajo dvojnosti le v mišljenju,tako da je nevšečnosti moč brez prevelikega truda spremeniti v "bolezen razuma".Kar je nadalje potrebno,je samo ozdravitev razuma,da dobimo zopet dobri stari bon sens.Zdravi razum v svečeniški halji.[x]

Medtem ko je Harmonični vzvišen nad svetom in Vzvišeni harmoničen s svetom,odzvanja v Nizkotnem disharmoničnost sveta,v katerega je nerazvezljivo vpleten.Nizkotni vidi,da so dvojnosti dvojnosti tega sveta,da je obstoječi svet svet dvojnosti ter da bi bila pomiritev teh dvojnosti splošna smrt; ve,da so protislovja realna,materialna protislovja,kakor tudi "konflikti in spori"; spoznava,da zlo,"Ne","negativno","Hudič" gibajo napredovanje sveta.Sam je zel,zanikovalski,hudičevski,nosi ga tok sveta in on nosi tok sveta.Protislovja in konflikti njegovega mišljenja, so tisti njegovega telesa,njegovi skozi življenje,ki ga čutno, predmetno živi.Vzvišeni je brezstrasten,čakajoč in dejstva ga brišejo.Nizkotni je strasten,iščoč in briše dejstva.Prvi v ljubezni sovraži,drugi v sovraštvu ljubi.Harmonični je trpen.Disharmonični trpeč.Prvi je popolen in uglašen,gladkega obraza; drugi boleče,bolno nedokončan.Njegova pesem razcefranost,krik sodobne glasbe.Razrvan v iskanju biti,ko vedno znova nahaja nebit;

[x] "Bilo je spomnjeno,da je Hegel nizkotno cenil zdrav človeški razum.Ta se mu niti enkrat ni prikazoval kot zdrav,temveč kot len,brezživljenjski in zamašen.prikazoval se mu ni niti kot razum,razen v najsiromašnejšem smislu besede,kot otrpel,shematičen razum.Zato se bo zdravi človeški razum neprestano zapletal v protislovja,nikdar pa ne bo zapazil protislovij v sebi in v svetu. Če so nosilci te miselnosti malomeščanski sloji,kot ponavadi,tedaj bi rada vse nasprotnosti otopila.Te največkrat veljajo za

Ljubezen je mogočna moč,ki nam omogoča vstop v kraljestvo samospoznavanja.Omogoča nam,da se postavimo na svoje mesto v prostoru in času,da pridemo do točke nastajajočega zavedanja o našem prostoru in o odgovornosti do sveta.Od predhistoričnih časov,ko je človek živel v individualnih grupah,se razvijamo, ped za pedjo,do življenja v družinah,rodovih,deželah,nacijah, vse do enega sveta.Rojstvo,smrt in reprodukcija so skupni človeku in živalim.Toda človek se prilagaja,odraža in ujema v ljubezni.Kreacija je še vedno v razvoju,tako da mogoče še nismo sposobni izraziti vse naravne veličine človeške misije - ljubezni.To,kar je v vsakem od nas,namreč to,da se,ko zrastemo, začnemo zavedati svoje odgovornosti,svojih čustev in ljubezni, ni nič drugega kot kratka rekapitulacija počasnega procesa, skozi katerega mora iti vsa človeška rasa v svojem razvoju od otroštva do zrelosti.To je bilo že mnogokrat povedano,toda ali smo to kdaj razumeli do tiste stopnje,da bi realizirali polno globino in obseg povedane resnice?To dejstvo nam realno kaže rast človeštva skozi rast individuuma v ljubezni in harmoniji.

Neposredno obteženi z nalogo,približati se humanosti človeštva, so starodavni Rišiji(naj je bil njihov predmet zgodovina,znanost ali filozofija) neprestano živeli z ljubeznijo in se neprestano borili za njeno realizacijo.Strastna vera v ta cilj je bila ogenj,ki je razsvetljeval njihova srca z ljubeznijo in napolnil njihovo poučevanje s harmonijo.

Govorili so:"Trudimo se pripeljsti svet do njegove lastne eno-

razbrazdan v bolečini nenehnega raz- prevarjanja,v nenehni bolečini raz-očaranja,v pijanem plesu iztreznjevanja,iztreznjujočem plesu opajanja.Prvi,v najboljšem primeru,dvomi,drugi zdvamlja; Vzvišeni je vzpostavljanje istega,Nizkotni "dogajajoči se skepticizem".Zemljevid njegovega obraza so zarisali ožilki izkustva.

Vzvišeni odkrivajo svet v njih samih,Nizkotni sebe same v svetu.

Predno preidemo h končnemu sporočilu,se ozrimo po še nekaterih drugih stvareh.

Darwin,ki je zmotno "trdil,kako se je človek razvil iz opice", je žrtev Paagalovega nerazumevanja razumevanja sveta,(kategorije) dejavnosti.Darwinov greh je,da je mislec produkcije: opozoril je " na zgodovino naravne tehnologije,tj.ustvarjanje rastlinskih in živalskih organov kot produkcijskih instrumentov za življenje rastlin in živali."Poleg tega ni teologija "prisilila" vélikega naravoslovca,da je napisal epohalno delo "O nastanku vrst",temveč mu je to omogočila stopnja razvoja produkcijskih sil v dobi,v kateri je živel: velika industrija je raztrgala zastor,ki je dotedaj ljudem zakrival njihov lastni družbeni produkcijski proces ter s tem ustvarila pogoje za razrešitev skrivnosti produkcije.

In ko Vzvišeni zatrjuje,da je resnica ravno nasprotna Darwinovi,izreka s tem svojo resnico:Paagal in njemu podobni ter

---

x (s prejšnje strani);... nesporazume,ki jih je treba odpraviti z dobro voljo in še bolj z občo mešanico mišljenj.Prenašati se morajo voda in ogenj,kapital in delo,vse posebne nasprotnosti se zamašujejo in površno zagrinjajo.Niti en korak ne stopa preko vnanjega privida in skoraj otrplega mnenja." - Ernst Bloch:Subjekt - objekt(VIII/1).

stavnosti.Obstaja svet,katerega pravilnost je nenehna,so zvezde,katerih grupacija ostane ista,so ptice in zveri,ki se zbirajo skupaj brez razlik,so drevesa in grmovja,ki se brez razlik vzpenjajo proti nebu.Kdo smo mi,da to spreminjamo?Pustimo jih, kot so.Naj bodo srečni.Človeštvo bo našlo in oblikovalo samo sebe,če se bo človek naučil ljubiti sočloveka na samem začetku zbliževanja."

Svet žari z novo toplino,ko se polno odpira moči ljubezni.Ljubiti meni odkriti in izpolniti notranjost nekoga,ki je fizično različen od nekoga drugega.To je dejanje,katerega realizacija ni mogoča,dokler človek v svojem sosedu ne vidi nič drugega kot samo izoliran drobec,ki sledi svoji lastni poti skozi svet.

Tako pravi orientalska tradicija:"Ljubiti moramo drug drugega in spoznavati v srcih vseh ljudi isto dušo.Uničevati ljubezen do življenja,kot delajo moderni znanstveniki in politični načrti,pomeni uničiti življenjsko silo človeštva.Ameriška revija New Yorker je leta 1945 pisala:"Politični načrti za novi svet niso dovolj fantastični."Edina razumljiva pot,kako dohiteti atomsko energijo,je politična moč,ki je usmerjena k splošni strukturi sveta.

Zgodovinska,znanstvena in filozofska resnica je,da je življenje nenehno raziskovanje,gibanje.Pomika se k združitvi in ne proti egoističnemu individualizmu.Zato je razumljivo,da se mora-Zato je razumljivo,da se moramo združiti in v popolni svobodi ne potrebujemo nikakršnih tête à tête ali corps à corps.Kar po-

truma njihovih podanikov dejansko prispevajo,s celotnim svojim delovanjem,nezanemarljiv delež k nastajanju opice iz človeka. Meditirajoče,z božansko ljubeznijo prežete opice - if you want. Nadalje gre za mistifikacijo ljubezni.Ker religiozno gledanje ne zapopada dejavnega,čutnega,predmetnega,tostranskega človeka, ne more dojeti praktičnega,dejavnega,čutnega značaja ljubezni. Ker mu ostaja družbena bit tabu,ostaja s tem zunaj njegovega obzorja hkrati bit ljubezni.Ker mu ostane skrit materialni izvir ljubezni,izvaja ljubezen iz meglenih religioznih tvorb. Ta iz povnebesenih oblik dejanskega izluščena ljubezen je ljubezen le,dokler je nedejanska,takoj pa,ko postane dejanska, preneha biti ljubezen.Tako kot je človeška ljubezen religiji tuja,tako je religiozna,božja ipd. ljubezen tuja človeku. Vzvišeni meni,da je ljubezen "NIRVANA ali stanje neizrekljive realnosti".Nizkotnemu je sla po življenju,razplamtevajoča se življenjska sla.Ne "miroljubna tišina v naši notranjosti", temveč bučanje krvi,drhtenje živcev,razžarevanje "duha" skozi telo in vpitje telesa skozi"duh".Ne beseda,ki jo more izreči le bog,marveč človekovo izrekanje realnosti.Zanj je ljubezen tako nizkotno vpeta v realna protislovja,kot je vanje vpet sam. Njegova ljubezen je"nekrščanski materialist".Njegova ljubezen je samsàra.

Ljubezen je mistificirana,ker vzvišeni meni,da lahko sama na sebi odreši svet(da gre Vzvišenemu faktično za rešitev tega sveta,bomo še videli).Treba je le zapeti pesem ljubezni.Ta Orfej se zadovoljuje s tem,da vidi v ljubezni "bazično,gonilno silo življenja";Nevzvišenega pa zanima baza,gonilna sila te "bazične,gonilne sile".Naš Amfion prikliče ljubezen zato,da se lahko "potek evolucije nadaljuje".Potem,ko izreče anatemo nad

trebujemo,je srce srcu.Ničesar ni,kar je treba spremeniti ali odkriti.Sprejeti moramo svet tak,kot je.Obsodba ne osvobaja, pač pa zatira.Enostavne stvari so vedno najtežje razumljive.V realnem življenju je najtežje ostati enostaven,tako da je sprejemanje nekoga bistvo etičnega problema in vsakogaršnji pomožni test pogleda na življenje. "Dobra dejanja so dobre vrlike.Kar naredim za zadnjega izmed mojih bratov,naredim za Kristusa." pravi Jung in nadaljuje:"Toda kaj,če nekega dne odkrijem,da je najbednejši izmed beračev v meni in da jaz potrebujem miloščino moje lastne dobrote?Da sem jaz osebno sovražnik,ki ga je treba ljubiti.Kaj potem?" Upanišadi govorijo tako:"Človek prihaja ven iz telesne identifikacije,da bi prevzel svojo resnično obliko s pridobitvijo velike iluminacije.Tak človek je res človek.Resnično človeško bitje.Živi kot kralj- igra se,uživa ženske,imetje in družino,brez identifikacije s telesom.Neumni ljudje mislijo, da je osvoboditev nekaj popolnoma drugačnega od uživanja sveta. Toda karkoli je čistega in velikega,kar se sliši in vidi,je dobro vsepovsod.Cela drama je v tem,da hočemo vsi biti čisti po naravi."

S tem bi rad povedal,da mi vsi delamo tisto,kar hočemo delati. Vsi smo v vojni s smrtjo,ki je prevzela obliko preokupacije s preteklostjo in prihodnostjo,sedanji čas,čas življenja,pa je izgubljen.
Narava ljubi izven časa in prostora.Vsak atom v tem svetu je soodnosen z drugim.Tagore je to zelo lepo povedal:Though sendest thy letters to me in the moon" je rekla noč soncu,"I leave my answer in tears upon grass."

Darwinom,sam postane evolucionist.Nizkotnemu pa ni do evolucije.Dela,kar Vzvišeni odsvetuje:vleče črto.Ne kršibodi,marveč " sredi gnoja protislovij".Tu se razvija in je razvijano novo in pomembno.Drawing the line je dejanje nizkotne ljubezni.Kolikor je človek aktivno-aktivirajoče protislovje v danem gnoju protislovij,toliko je ljubezen predrugačevalka sveta.Čez ljubezen,ki ne potegne črte,je potegnjena črta.Kdor ne prečrtuje, je prečrtan,pravi Nizkotni.

Paagal sicer zapiše,da ljubezen ni mogoča,"dokler človek v svojem sosedu ne vidi nič drugega kot samo izoliran drobec,ki sledi svoji lastni poti skozi svet." V redu.Vzvišeni bo zategadelj -drugače gledal.Toda kot da je od našega gledanja odvisno,kaj in kakšen je človek.Današnji ljudje,kakršni dejansko živijo,so faktično izolirani drobci in kar jih pripelje skupaj,je le zadovoljevanje privatnih interesov,privatnih potreb,pa naj gleda vzvišeni karkoli že hoče.Ne spreminja optika sveta,temveč svet optiko.

Logična konsekvenca Paagalovega gledanja na svet,naravo,človeka je,da se njegova zahteva ljubezni izteče v moralistično- pridigarske zahtevke:"Ljubiti moramo_ drug drugega..." - Kaj pa,če ne moremo? "Z ljubeznijo in skozi ljubezen moramo_ iskati najglobljo globino naše duše,ki nam je dana- sožitje med vsemi ljudmi." - Kar iščemo nam je torej že dano:čemu si potem delati utvare,da iščemo?Sožitje med ljudmi je že vzpostavljeno(preko trga):zakaj bi ga še utrjevali?Pa da " se_moramo združiti in v popolni svobodi ne potrebujemo nikakršnih tête à tête ali corps à corps.Kar potrebujemo,je srce srcu." - Moramo,moramo, moramo...(pa "treba je" ipd.)... popolna svoboda... ne potre-

Zaključil bom z besedami Sokrata:"Ljubezen je pohlep človeške duše po božanski lepoti.Tisti,ki ljubi,je sposoben ne samo najti lepoto,ampak jo tudi ustvariti in ovekovečiti.Zato vidci ljubijo drug drugega,da se reproducirajo in tako podaljšujejo čas v večnost.Zato imajo starši otroke radi,kajti duša ljubečih staršev ne ustvari samo otroke,ampak tudi iskalca,partnerja,sodelavce,naslednike v tem večnem iskanju lepote.In kaj je ta lepota,ki jo vsi iščemo,da bi jo ovekovečili skozi ljubezen? Je modrost in krepost,čast in hrabrost,pravica in zaupanje, resnica sama po sebi. Z eno besedo,ljubezen je lepota in lepota je ljubezen."

In takšna je moja življenjska izkušnja:

Listen,look and come along
Let's sing a song
A song of love
A song of beauty
A song of onness
To peace attain
Let's sing a song of love

Prevedel: J.Golob

Beseda o avtorju:

Rodil se je v majhnem mestu na severu Indije pod vznožjem Himalaje.Že kot otrok je pisal poezijo.Študiral je na Panjab University Chandgorh filozofijo in literaturo.Vedno je sledil svobodni misli in tako prišel v konflikt z ortodoksno indijsko družbo ter svojo družino.Zato zadnjih 15 let potuje po svetu. Večkrat je bil tudi v Jugoslaviji in to dalj časa.Med enim takšnih postankov je nastal tudi objavljeni tekst.Drugače pa je tudi nekajkrat predaval v Ljubljani in Beogradu- v Ljubljani med drugim na FF.

bujemo...potrebujemo...Kakšna pa je razlika:"srce srcu",coeur à coeur?Vzvišeni nas najprej obglavi,potem raztelesi,ostane le še ljubeče srce.To zelo spominja na turobno-cenene podobe Kristusa ipd., na katerih je na svetniško barvo njegove halje prislinjeno veliko goreče srce(dekorirano s trnovim vencem).TO znamo že - par coeur.V okolju zamorjenim z mefitično aromo krščanstva to vžge.Nizkotni odgovarja,da se na silo ne bo"združeval". Da bo njegova čud volčja - in ne ovčja -,dokler bo živel v zverinjaku.Sprašuje se,ali bi sploh mogel še kdaj ljubiti,ko bi v tem svetu pozabil sovražiti.Če bi še sploh kdaj mogla vzkliti ljubezen,ko bi bilo iz tega sveta izkoreninjeno sovraštvo.Rojenim za njim,pa je napisal pesem(poslušajmo Brechta):

Vi,ki boste izplavali iz potopa,
V katerem smo mi potonili,
Se spomnite,
Ko govorite o naših slabostih,
Tudi mračnega časa,
Kateremu ste ubežali.
Kajti mi smo prehajali,pogosteje kot čevlje dežele menjajoč,
Skozi vojne razredov,obupani,
Ker so bile le krivice,ne pa tudi upora.
Toda ob tem vemo:
Celo sovraštvo do podlosti
Izoblikuje obraz.
Celo bes zaradi krivice
Pogrobijani glas.Ah,mi,
Ki smo hoteli utreti prijaznosti pot,
sami nismo mogli biti prijazni.

Nizkotni ne potrebuje nikakih moralistov,pridigarjev,farjev,gurujev,leporečnikov in glasnogovornikov ter podobnih zvodnikov in izkoriščevalcev tuje stiske in nesreče.Iskatelji "večnih duhovnih vrednot" pa ponižno in hvaležno sprejemajo kelih postane(če

želite:žegnane) vode iz rok svojih f"vodij",potem ko so se ti napili njihove krvi.

Nazadnje se nam je soočiti s končnim poročilom Paagalovega teksta:"NIČESAR NI,KAR JE TREBA SPREMENITI ALI ODKRITI.SPREJETI MORAMO SVET TAK,KOT JE."Na tem mestu se ta "filozofija" izteče v " filozofijo" slovenske popevčice:

Življenje je lepo,
če ga živiš,
tako kot ponuja se samo
in ne da ti ga spremeniš.

(Slovenskim nirvanistom bi ne bilo treba konsumirati uvoženih teorij,ker lahko isto slišijo na lokalnem radiu.)

V svetu,kjer človek dobi le,kar vzame,svetuje Vzvišeni,naj vzame le,kar dobi.Dano je le dano.Paagalovo sporočilo se izkaže za "filozofijo" obstoječega sveta,učenje nespreminjanja in neodkrivanja,za doktrino sprejemanja.Kliče k nedejavnosti,pasivnosti, smrti.V danih pogojih je to(gledano v svetovnem obsegu) "filozofija" sveta kapitala,nosilcev kapitalske(in kapitalistične) produkcije.Sporočilo te nove religije sovpada s sporočilom krščanstva kot "religije kat' exochèn(v najvišji meri),bistvom religije":Pridigati,da ni ničesar treba spremeniti,sprejeti svet, kakršen je,življenje,kakršno se samo ponuja,pomeni nič drugega kot še enkrat in že spet učiti,da je vsaka oblast od boga,da so vladani in vladajoči,zatirani in zatirajoči,podrejeni in podrejajoči nujnost,da je zatiranje razreda producentov neobhodno. Vsa revolucionarnost je v moledovanju tiranov,naj bodo dobrotljivi in usmiljenega srca.Pridiganje ponižnosti,strahopetnosti, samozaničevanja,podredljivosti,ponižanosti[x].

[x] Klasik nizkotnega materializma Marx imenuje te lastnosti last-

Raznašati religijo ljubezni - ljubi svojega zatiralca,ker on ljubi tebe,ljubi svojega tekmeca,ker on ljubi tebe,ljubi velikega brata in holding company,ker oni ljubijo tvojo kri etc., ljubi tudi največjega prasca,ker je"v bistvu dober",ljubi slehernega pezduha,ker je tudi on v zadnji instanci "Človek" itn., "everybody I love you" - kaj naj si želi Monsieur le Capital lepšega?

Vzvišeni noče videti,je spregledal ali pa ne more videti,da so ta umišljanja o ljubezni "samo fantastični izraz obstoječega sveta in zatorej njihova 'dejanskost' že obstoji v slabih odnosih tega obstoječega sveta". "Pridigati ljubezen,pa ne tisto,ki "nareja človeka znova človeka"(te Vzvišeni ne pozna), je pridiganje meščanske utopije;zahteva po realizaciji "idealnega izraza realne strukture meščanske družbe".[x] Je pridiganje tiste ljubezni,ki bo dokončno iznakazila človeka,dokončno preprečila udejanjenje njegovih (z)možnosti. " Ljubezen" je "potreba časa"- kajti brez nje,brez takšne ljubezni,bo obstoječi svet prej ali slej razneslo.Tega pa Vzvišeni ne mara: sam si zagotavlja eksistenco na smetišču tega sveta.

Medtem ko komunizem osvobaja človeka vsakršne religije,ga najrazličnejše "nove religije" potiskajo nazaj v svet,ki religijo producira,v svet,v katerem je religija potrebna.Medtem ko človek v komunistični revoluciji opusti sleherno religijo,se osvobodi sleherne religioznosti,ga "nove religije",ki kanijo priklicati povsem nov svet,vedno znova ponižujejo v žrtveno žival,

---

[x](s prejšnje strani)... nosti drhali ter nadaljuje,da proletariat,ki si ne bo dovolil biti obravnavan kot drhal,potrebuje pogum,samozavest,svoj ponos in čut neodvisnosti celo bolj kot svoj kruh.(V članku o komunizmu "Renskega opazovalca" leta 1847).
x Gl.o tem Časopis za kritiko znanosti itd.št.7-8,zlasti str.179-8

v Izaka,ki nosi krvniškemu očetu drva za žgalno daritev na go-
ro,v sina,ki se da ljubečemu očetu zaklati.Tako kot je,obratno,
boj proti religiji boj za komunizem,je boj za kakršnokoli reli-
gijo,kakršenkoli religiozen boj,boj proti komunizmu in v svetu,
razpetemu med dve alternativi,boj za barbarstvo.
Naj še enkrat spregovori religija ljubezni,v podobi Žaljskega,
sama:

> "Tukaj ni več mesta za socijalizem ali za sploh kako
> rovanje.Zavladal je tu duh krščanske ljubezni in bo-
> gaboječnosti,in kjer je razširjen ta duh,tam delajo
> uspešno tudi posvetne,od države ustanovljene naprave.
> Srečni so sedaj naši rudarji,kajti z veseljem delajo
> po naukih gospoda župnika,a lastnik rudnikov,prešinjen
> od prave bratovske ljubezni do njih,trudi se lajšati
> jim kolikor mogoče njih delo in trpljenje.
> Ko bi ravnali povsod tako,potem bi kmalu zginilo s sve-
> ta socijalno vprašanje."
> /Na krivih potih.Povest.Priprostemu ljudstvu v pouk in
> zabavo spisal Žaljski.- Slovenskih večernic XLVII.zve-
> zek. - Družba sv.Mohorja,Celovec 1893/.

\- - -

Toliko.Paagalov pledoaje za obstoječe stanje sveta sem gledal
vseskozi kot teoretični izraz nekega dejanskega dogajanja in
se ga zato tudi lotil obgovarjati.Bednost in hkrati tragedija
Paagalovega spisa je,da se je znašel v okolju,kjer ni himalaj-
ske narave in bi iz nje,če bi že bila,oberoč naredilo potroš-
niški artikel.Naši sodeželani pa,ki na take in podobne zvarke[2]
zasleplujoče[1] prisegajo,katerih opij so le-ti[x],igrajo farso.
Zanje,kot za nirvanizem,katerega del so,velja za resnica kapi-
talskega sveta,da ne vedo,kaj delajo:"Tega ne vedo,toda to de-
lajo."

- - -

Ljubezen že, vendar ne

---

x

(s prejšnje strani); M.Pungartnik nam je v eni Tribuni izpred parih let ohranil, kako je z nekimi Jesus freaki skupaj z religioznim opijem prispela v Ljubljano tudi precejšnja pošiljka " ta pravega" čistega opija.– Mimogrede: vsi samozvani uporniki in revolucionarji, ki častijo Kristusa kot nekakšnega prarevolucionarja, izpričujejo obupno slabovidnost. Princip, ki ga upodablja ta stari zvodnik, je eksemplarično udejanjen v blagovno-kapitalskem svetu.

(tekst ni lektoriran)

O B V E S T I L A !!!

I!

Naročnike ČASOPISa,ki še niso poravnali naročnine za leto 1975, prosimo,da to store čim prej.Znesek 5o din naj nakažejo na naš žiro račun številka 5oloo - 678 - 473o3,UK ZSMS,predsedstvo, Ljubljana,Trg osvoboditve 1 z obveznim pripisom "Za ČASOPIS". Tistim,ki tega ne bodo storili,ČASOPIS-a v letu 1976 ne bomo pošiljali.

II.

Vse,ki se želite v letu 1976 naročiti na ČASOPIS za kritiko znanosti,domišljijo in novo antropologijo,sporočamo,da to najlažje naredijo tako,da nam pošljejo svoj naslov na uredništvo ČASOPISa, Trg osvoboditve 1/II,Ljubljana.

III.

Pripravljamo tematski številki "Kritika ekonomije" in "Človek in narava".Za ostale tematske sklope se še nismo dokončno odločili.

IV.

Začeli bomo izdajati posebno edicijo ČASOPISa.Delamo na izboru iz nekaterih v slovenščino še ne prevedenih Marxovih del (Grundrisse,Teorije o presežni vrednosti idr.).Realizacija je povsem odvisna od finančnega položaja ČASOPISa.

V.Pred izidom je (če med tem,ko je bila ta številka ČASOPISa v tisku,že ni izšla) tematska številka o psihiatriji in antipsihiatriji,ki smo jo pripravili skupaj z revijo Problemi.

VI.

Uradne ure sekretarja uredništva so vsak torek med 12. in 13. uro v sobi 86,Trg osvoboditve 1/II.

prikazi recenzije

O B V E S T I L A !!!

I.

Naročnina ČASOPISa,ki še niso poravnali naročnine za leto 1975, prosimo,da to store čim prej.Znesek 5o din naj nakažejo na naš žiro račun številka 5o1oo - 67o - 473o3,UK KSRS,predsedstvo Ljubljana,Trg osvoboditve 1 z obvestilo pri nakazu ČASOPISa. Tistim,ki tega ne bodo storili,ČASOPIS-a v letu 1976 ne bodo pošiljali.

II.

Vse,ki se želite v letu 1976 naročiti na ČASOPIS za kritiko znanosti,domišljijo in novo antropologijo,sporočamo,da to najlažje naredijo tako,da nam pošljejo svoj naslov na uredništvo ČASOPISa, Trg osvoboditve 1/II,Ljubljana.

III.

Pripravljamo tematske številki "Kritika ekonomije" in "Človek in narava".Za ostale tematske sklope se še nismo dokončno odločili.

IV.

Želi bomo izdajati posebno edicijo ČASOPISa.Delamo na izboru iz nekaterih v slovenščino še ne prevedenih Marxovih del (Grundriese,Teorije o presežni vrednosti ipr.).Realizacija je povsem odvisna od finančnega položaja ČASOPISa.

V.Pred izidom je (če med tem,ko je bila ta številka ČASOPISa v tisku,že ni izšla) tematska številka o psihiatriji in antipsihiatriji,ki smo jo pripravili skupaj s revijo Problemi.

VI.

Uradne ure sekretarja uredništva so však [illegible] uro v sobi 86,Trg osvoboditve 1/II.

CARL ROGERS: O SKUPINSKIH SREČANJIH
/ON ENCOUTER GROUPS/
/Harrow books, Harper & Row, 1973/

Po avtorjevih besedah je pričujoče delo dokument petintridesetletnega dela na področju psihoterapije in terapevtsko-usmerjevalnega dela s posamezniki ter skupinami. "To knjigo so pisale izkušnje"; nima pretenzij znanstvene razprave, niti ne sociološke ali psihološke analize skupinskih srečanj. Strinjamo se z avtorjevimi navajanji kaj njegovo delo ni; dodajamo pa, da so pretenzije tega dela mnogo širše. Dobra polovica knjige je sistematični opis avtorjevih izkušenj skupinskih srečanj, dokumentiran s številnimi anekdotskimi zapisi. Preostali del je iskanje možnosti za uveljavljanje prakse in ideologije skupinskih srečanj v pogojih širše družbe. Avtorjeva ideologija je: kritična ocena sodobne družbe postavlja kot antipod negativnim značilnostim družbe pozitivne značilnosti skupinskih srečanj; Da bi se negativne lastnosti družbe spremenile je treba prakso skupinskih srečanj razširjati kot širšo družbeno prakso. In to se po avtorjevih besedah že dogaja.
V programu skupinskega dela v La Jolli /kjer deluje avtor/ je leta 1970 sodelovalo 750.000 članov skupin, v eno, dvo ali tritedenskih srečanjih. V skladu s cilji in rezultati teh srečanj se udeleženci spremenijo in prenesejo spremembe v vsakodnevno življensko okolje: delovne organizacije, inštitucije in v družino. Sodelovanje v skupinskih srečanjih je intenzivno skupinsko doživetje, izkušnja spreminjanja v skupini, naredi posameznika dovzetnega do sprememb in sposobnega za konstruktivno dojemanje procesa spreminjanja. Sodobna družba je nehumana, potrošniška, orientirana od človeka k predmetom, tehnološki pogoji se hitro spreminjajo, organizirane oblike družbenih dejavnosti pa ostajajo rigidne. Razkorak med potrebo po hitrem prilagajanju tehnološkim spremembam in rigidnostjo med-

človeških odnosov spontano narekuje prakticiranje novih oblik medčloveških odnosov. Skupinska srečanja so ena od takih oblik in odpor do njih je znak strahu pred spremembami. Samo v osnovi demokratične družbe so lahko okvir za razvoj novih oblik medčloveških odnosov, nikakor pa ne skrajno levo ali skrajno desno usmerjene družbe. Kot primer navaja avtor vzhodne socialistične države /SSSR in ČSR/ ter Ku klux Klan, Joh Birch society, Minutement/.

Kontrola je za avtorja nekaj nevzdržnega. Ob tem se postavlja vprašanje znanstvene dejavnosti; psihologije, psihiatrije in vseh oblik terapije[1] kot ene od oblik kontrole. To vprašanje mora po njegovem mnenju reševati vsak posameznik, ki deluje na tem področju tako, da zavestno definira subjektivne cilje in vrednote, ki so osnova njegovega delovanja. Ob tem pa se mora zavedati, da je znanstveno prizadevanje samo odkrivanje objektivnih pogojev za realizacijo ciljev, nikakor pa ne realizacija sama. Kontrola samo v toliko v kolikor znanstvenik vzpostavlja zunanje okoliščine, pravi Rogers.

Praktično rešuje vprašanje kontrole kot usmerjevalec /ne vodja/ skupinskih srečanj: vzpostavlja skupinsko situacijo, katere cilj je razviti samokontrolo vsakega od posameznikov v skupini na osnovi določene vrednostne ocene skupinske situacije. Skupinska situacija ima namreč po avtorjevi oceni spoštovanje vzbujajoče zmožnosti. Skupina je z živim organizmom primerljiva celota, ki je ni moč intelektualno definirati in, ki deluje po sebi imanentni modrosti. Kot celota deluje tako, da odstranjuje patološke lastnosti tako posameznih delov /posameznikov/ kot skupine kot celote. S tem omogoča posameznikom samokontrolo, osebnostno rast, daje možnost za samousmerjanje, razvija občutljivost za notranje in zunanje realitete, vzpodbuja kreativnost, fleksibilnost in adaptibilnost. Vsi ti pozitivni učinki skupinske situacije pa so izven območja znanstvene kontrole.

Skupinska srečanja se razlikujejo od drugih oblik organiziranih skupinskih treningov /T-grupe, gestalt grupe, teamske in

organizacijske grupe, Synanon grupe/ po svoji usmerjenosti in po kriterijih za izbor članov. Usmerjene so v neposredno skupinsko izkušnjo medosebnih odnosov in komunikacij; izbor članov skupin se ne podreja nikakršnemu kriteriju; Vloga usmerjevalca je enaka vlogi ostalih članov skupine; usmerjevalec ne deluje v smeri subjektivnih ciljev, ne nosi odgovornosti za ostale člane, ne določa oblik srečevanja skupine.

Ima pa kot član skupine posebne kvalitete /npr. neposredno izraža svoje občutke, se počuti sproščenega v skupini/ pozornost usmerjeno ne v vsebino posredovanih sporočil tako kot večina, ampak v občutke, ki poročila pogojujejo in , ki jih sporočila pogojujejo. Do članov skupine pa ima nekakšen "paternalistični" odnos; ustvarja psihološko varno vzdušje za vse člane, občutek, da je vedno nekdo, ki je pripravljen poslušati in razumeti vsakega od članov. Ima skrajno potrpljenje tako s posamezniki kot s skupino, skrbi za globje razumevanje sporočil tako, da interpretira, posreduje in razčiščuje posredovana sporočila. Končno pa ima tudi vlogo opazovalca in analitika,/ki je avtor ne omenja, verjetno v skladu s trditvijo: "Subjektivni namen, ki predhodi in omogoča znanstveno prizadevanje ne sme nikoli postati del tega prizadevanja/.Kot analitik avtor ugotavlja ponavljanje razvojnih faz skupinskih situacij: prva je faza nezaupanja, spraševanja o namenu skupine, iskanja pomena skupinskih srečanj, iskanja pomoči pri usmerjevalcu. Sledi faza razkrivanja osebnih lastnosti, opisovanja preteklih življensko važnih doživetij, opisovanja preteklih čustev in polagoma tudi izražanja negativnih čustev do članov skupine. Naslednja je faza potovanja v "svoje središče" tj. razvijanja zaupljivosti znotraj skupine in izražanja tako negativnih kot pozitivnih občutij. Končne so osvobajajoče in spreminjajoče faze: "razbitja fasade", razumevanja lastnih pozitivnih in negativnih lastnosti in sprejemanja le-teh, ter spreminjanja obnašanja. Pozitivne ocene skupinskega doživetja /negativnih je malo: avtor navaja samo dve/ s strani članov skupine po avtorjevem mnenju potrjujejo cilje, ki smo jih že predhodno navedli.

Slabe strani skupinskih srečanj so njihova časovna in prostorska ločenost od vsakodnevnega okolja v katerem člani živijo, nepovezanost z vsakodnevnim življenjem do katere pride pri nekaterih članih, neusmiljenost pri razkrivanju "fasad", ki je nekateri ne morejo prenesti brez dodatne pomoči psihologa ali psihiatra in poseganje v intimnost, ki moti predvsem zakonske partnerje od katerih samo eden sodeluje v skupinskih srečanjih.

Vrednost dela je v tistem kar avtor na začetku opredeljuje kot njegov namen tj. v opisu /analizi, dokumentaciji/ dolgoletne skupinske prakse; nikakor pa ne v družbeni kritiki, /ker je le-ta presplošna in nekonsikventna/ ideologiziranju in izboru možnosti za reševanje konfliktov "sodobne družbe" /katere?/, kar obsega vse preveč strani omenjenega dela.

D.P.

(tekst ni lektoriran)

---

[1] George A.Miller, Robert Buckwant: Psychology: The Science of Mental Life, Harper & Row, 1973, /glej članek o polemiki med Skinerjem in Rogersom/

SEMANTIC THERAPY
/Semantična terapija/

Thomas I.De Vol
ETC. A Review of General Semantics, Vol 32, No.2,1975.

Informacijska teorija definira prilagajanje in delovanje organizma kot sposobnost sprejemanja, vzdrževanja, oblikovanja in prenašanja informacij. /Penberton, 1958/ Generalna semantika povezuje psihopatologijo /nenormalnost/ z motnjami v komuniciranju in pri uporabi informacij. Naloga psihoterapevta oz. vodje je, da ponovno vzpostavi ali preoblikuje vzorce prenašanja informacij tako, da je le-to maximalno funkcionalno. Natančneje; naloga vodje je, da odstrani vzorce govora in mišljenja, ki so nefunkcionalni.

Tisti, ki se ukvarjajo z generalno semantiko so identificirali številne vzorce nefunkcionalnega komuniciranja, npr.: preobsežen verbalni output, rigidnost vrednotenja, abstrahiranje na nizki ravni, absolutizem in uporaba Aristoteljanske ali-ali logike. Vsem takim vzorcem je enoten škodljiv učinek; okrnjujejo realnost, zmanjšujejo sposobnost ustreznega komuniciranja realnosti. V realnem svetu je zelo malo belo-črnih, oz. ali-ali situacij. V primeru, ko verjamemo, da so notranje reakcije drugih na nek dražljaj enake našim, govorimo po vsej verjetnosti o projekciji.

Namen terapevtskega vodje je vzpostaviti take jezikovne vzorce, ki so čim bolj ustrezni predstavam in simbolom realnega jezika. Ker je realnost spremenljiva in mnogoznačna, jezikovni vzorci ne morejo biti rigidni. V primerih, ko obojestranska enoznačnost ni mogoča se je potrebno zavedati omejenosti jezika in to tudi izraziti. Jezikovno omejevanje izražamo s prepozicijami, ki označujejo položaj komunikatorja, npr.: "Kot je meni znano ....."

Principi generalne semantike so bili uporabljeni zlasti v igralnih terapijah. Namen pričujočega članka je združitev teh principov pod skupno oznako: generalni sistem psihoterapije.
Generalna semantika je sistematičen sistem vodenja v primerih ko gre za razumevanje psihopatologije in za oblikovanje ustreznih metod za intervencijo. Ne predpostavlja pa širšega teoretičnega okvirja.

Vloga semantičnega terapevta je tojna:
- korigira napake, nastale zaradi nezadostnega specifiranja predmetov in situacij tj. prostorskega in časovnega okvirja;
- korigira površno sklepanje in predpostavljanje kot so npr. prevelika splošnost /sklepanje o enakosti posameznik percepcij in ocen/, celostnost /sklepanje o celovitosti posameznih percepcij in ocen/, enakost /sklepanje o nespremenljivosti percepcij in ocen/, enakost /sklepanje o nespremenljivosti percepcij in ocen/ in dvojnost /ali-ali sklepanje/;
- korigira napake nastale radi nepravilne postavitve subjekta oz. nezmožnosti prepoznavanja drugim pripisanih lastnosti kot subjektivnih reakcij /projekcija/.

Zrcaljenje

Kot temeljni orodji k pacientu orientirane terapije /Rogers, 1951/: reflektiranje in prerazporeditev, je zrcaljenje temeljne orodje semantične terapije. Rezultat zrcaljenja je semantična korekcija, semantično pravilen stavek, ki ima dvojen namen: je reflektiranje in povdarjanje čustvene komponente.

Ni nujno, da je stavek sam po sebi semantično pravilen, pogosto je terapevtičen učinek dosežen s pretiravanjem ali pomanjševanjem. Izbira zrcalnega odgovora je odvisna od občutljivosti klienta in načina klientove samoobrambe. V prvi fazi usmerjanja se priporočajo nevtralni zrcalni stavki.

V nedoločnih izjavah se odraža premajhna odločnost klienta. Izjave so pogosto dipolarne in spremljane s čustveno prizadetostjo. Klient se izraža s termini, kot so: vsakdo, nihče, starejši ljudje ipd.
Pemberton navaja naslednji primer.
Klient: "Vsakdo ima take občutke."
Vodja /pomanjševanje/: "Včasih občutite kot, da je to značilno skoraj za vse ljudi."
/nevtralni odg./: "Kot se vam zdi, ima vsakdo take občutke."
/pretiravanje/: "Vi občutite kot, da nihče ne čuti drugače od vas."

Definirane izjave o času izražene kot gotovost o prihodnjosti so indikator nesposobnosti v uporabi časovnih kvalifikatorjev. Pri usmerjanju se uporabljajo časovni kvalifikatorji, ki označujejo neposredno prihodnjost in trenutno prisotnost, npr.: "Prav zdaj /vi občutite .../".
Presplošne izjave so posledica nezadostne preverjenosti situacije, Npr. izjava "Kako ji more biti všéč nekaj takega", se korigira z zrcalnim odgovorom /pretiravanje/: "Vam se zdi skoraj nemogoče, da bi bilo komerkoli všeč nekaj tako drugačnega kot je povpeči vam." /Nevtralna korekcija/: "Njen okus se vam zdi dokaj vprašljiv." Ali /pomanjševanje/ "Z vašega stališča in s stališča vašega vrednostnega sistema je težavno ceniti njen okus."

Namen korekcije izjav o celotnosti /vse vem/ je usmerjanje k izražanju določenosti. Npr.
Klient: "Jaz to že vem."
Vodja /pretiravanje/: "Vi ne dvomite v to, da že veste vse kar je mogoče vedeti o tem predmetu."
/nevtralni odgovor/: "Vi imate občutek, da to vse že veste."
/pomanjševanje/: "Vi ste trenutno sigurni vase glede na ta predmet."

Izrazi o enakosti se korigirajo z usmerjanjem k prepoznavanju možnih sprememb. Npr.

Klient: "On ne bo nikoli drugačen."

Vodja /pomanjševanje/: "Trenutno imate občutek, da ni veliko možnosti, da bi se on spremenil in to vas moti."

/nevtralen odg./: "Ne dvomite v to, da se on ne bo spremenil in to vas moti."

/pretiravanje/: "Ne glede na čas je njegovo obnašanje v prihodnje natančno določeno in to vas moti."

Korekcija dipolarnega mišljenja je možna z dvogovanjem nivoja abstrakcije. Npr.

Klient: "Le kako mora biti tako hudoben, ko me vendar ljubi."

Vodja obrazloži, da je ljubezen ambivalentno čustvo in se odraža v nasprotujočih vedenjskih reakcijah.

V primerih nepravilno postavljenega subjekta zrcaljenje razvija zavest o standardnih vrednotah in pričakovanjih, ki vplivajo na percepcije klienta. Npr.

Klient: "Jaz vem kaj je on mislil."

Vodja /pretiravanje/: "Občutite kot da ste lahko gotovi glede tega kar je on mislil, ne da bi vprašali njega."

/nevtralen odg./: Skoraj gotovi ste v svojih občutkih o tem kaj je on mislil."

/pomanjševanje/: Čutite se gotovega, da lahko uganete njegove misli.

Klient: "Jaz ga imam rad, a on mene ne mara."

Vodja /pretiravanje/: Vi ste gotovi, da vas nekdo ne mara in vi lahko sklepate o občutkih drugih, ne da bi to preverili."

/nevtralno/: Čeprav ga vi morate, imate občutek, da vas on ne mara.

/pomanjševanje/: "Občutite se sigurne glede njegovih občutkov, čeprav tega niste preverili," ali "Očitno se on ni obnašal tako kot bi vi želeli."

Ena od terapevtskih tehnik so domače naloge, priporoča se tudi ponavljanje semantičnih vaj preko audio-posnetkov srečanj s terapevtom. Tako kot za k pacientu orientiranega terapevta je tudi za semantičnega terapevta osvojitev semantičnih principov in vključitev v referenčni okvir klienta predpogoj usmerjanja.

P.D.

(tekst ni lektoriran)

NOBENEGA STRAHU PRED AGRESIVNOSTJO

G.R.Bach: Keine Angst vor Aggresion /E.Diederichs v.1974/.

Avtor knjige G.R.Bach* je eden od učencev K.Lewina in zdaj vodja inštituta za skupinsko terapijo v Los Angelesu /omenimo naj da je "izumitelj" maratonskega srečanja/.

Temeljna teza knjige je ta: agresivnost /ki ima pretežno negativno konotacijo/ je pod določenimi pogoji lahko pozitivna tako za posameznika kot za medosebne odnose. To se pravi; agresivnost se mora odreagirati - avtor je prepričan v možnost konstruktivne in produktivne izrabe agresivne energije.

Večina ljudi enači agresivnost z destruktivnostjo in sovražnostjo v medčloveških odnosih. V resnici pa so oblike agresivnosti daleč bolj razširjene in obsegajo širok spekter reakcij in načinov obnašanja: jeza, odklonitev, izburh besa, odprta konfrontacija z drugimi, aktivno približevanje situaciji namesto pasivnega čakanja, razpravljanje o konfliktih, sposobnost reči ne tudi tedaj, ko se običajno reče ja, sem spadajo še telesni izrazi kot kričanje, loputanje, udarjanje .....
Obstajali bi naj trije tipi reagiranja, ki se skušajo izogniti direktnemu soočenju z agresivnostjo: Večina ljudi išče zadovoljitev v materialnih dobrinah: pijejo, presedijo veliko časa pred TV, poslušajo stereo plošče. Drugi so v razmerju do doljudi in sveta ciinični; na svet in ljudi gledajo kot na objekte, ki jih je treba izrabiti. Tretji nosijo masko obupa. Za njih je življenje deprimirajoče in ni vredno truda. Takšna resignacija pelje v depresijo in suicidalnost. Avtor predlaga četrti tip reagiranja, ki naj bi se direktno soočal z agresivnimi potenciali v samemu sebi in soljudeh. V ta namen je izdelana kompleksna strategija, ki temelji na "agresivnostnem treningu". Le-ta naj bi omogočil, da bi se udeleženci na konstru-

* Soavtor knjige je H.Goldberg

ktiven način učili izražati svoje občutje agresivnosti.

Tista družba, v kateri je v medčloveških odnosih izražanje agresivnosti onemogočeno, je terorizirajoča družba. Če je agresivnost prepovedana v odprti osebni obliki, pridobi na svoji perverznosti in se pojavlja v ekstremno nasilnih dejanjih /na ulici, bojiščih, v množičnih medijih/.POtlačena agresivnost išče svoje nadomestne objekte v obliki grešnih kozlov, stereotipov in politično sankcioniranih sovražnikov. Ker individum svojo agresivnost potlači*, jo mora projecirati na druge; nastaja paranoidna klima.

Navaja se formula:

$$AG = \frac{I.I}{H.H}$$

AG = konstruktivna agresivnost
I.I= informacijska vrednost
H.H = škodljiva sovražnost

Ta formula pove, da se konstruktivna agresivnost poveča premosorazmerno z informacijsko vrednostjo in obratno sorazmerno s škodljivo sovražnostjo.

V knjigi opisani rituali imajo namen zvečati informacijsko vrednost pri istočasni nenevarni sprostitvi iracionalnih intenzivnih občutkov besa, še preden le-ti v obliki destruktivne agresivnosti posežejo v medčloveška razmerja.
Opišimo nekaj takšnih ritualov:

1. Trg sužnjev
   Dve ali več oseb igra izmenično gospodarja in sužnja pet minut. Tisti, ki je suženj mora upoštevati določene pogoje, ki se jih postavi pred začetkom vaje. Po petih minutah se vlogi zamenjata.

---

* Na individualnem nivoju se potlačitev agresivnosti manifestira v različnih psihosomatskih in psihičnih obolenjih.

2. Zavrnitev
Od enega udeleženca se zahteva, da zapusti prostor /se ga zavrne/. Tisti, ki so ostali v sobi skušajo sestaviti vsaj deset argumentov, ki naj bi opravičili zavrnitev: npr. preveč govori, je tečen, ne posluša itd.. Nato se zberejo v tesen krog in pokličejo tistega, ki je zunaj. Le-ta mora sedaj navesti vsaj tri argumente, ki jih je sestavila skupina. Ko se mu to posreči, skupina odpre krog in ga sprejme. Na ta način zavrnjeni vidi svoje negativne poteze skozi oči drugih.

3. Vezuv
To je vaja za ekspresijo in sprostitev občutvko besa. Traja naj dve minuti in opazovalci se ne smejo vmešavati.

4. Virginia Woolf
Dve osebi se med seboj obtožujeta in žalita. Besede naj bodo izrečene glasno in v dramatičnem tonu, ne sme se izogibati niti vulgarnim izrazom. Namen rituala je v tem, da pokaže da so tudi v odnosih ljudi, ki se imajo radi navzoči sovražni in agresivni občutki.

5. Sprehod skozi muzej
Vsak udeleženec naj napiše seznam vseh negativnih spominov, ki jih je imel z nekom in naj jih temu prebere, in obratno. Spomine na seznamu skupno prediskutirata, nekatere točke /tiste, ki se izkažejo za subjektivne projekcije/ črtata /pustita jih v muzeju/ druge pa ostanejo.

6. Bataca boj
Udeleženci imajo v tej vaji možnost odreagirati agresivne težnje na fizični način. Seveda ne gre zato, da bi drug drugemu prizadejali bolečine temveč za bdj prijateljsko, vendar energično merjenje moči. Če sta partnerja fizično neenakopravna se da to izravnati na več načinov; npr. močnejši stoji na eni nogi, če je drugi partner otrok starejši /npr.mati/ poklekne na tla in se bori le s tremi prsti ipd.

Značilno pa je, da so skoraj vse navedene vaje načrtovane za družinsko terapijo. Družina je namreč eden poglavitnih patogenih agensov, ki prisiljujejo k potlačitvi agresivnosti /podobno se dogaja s seksualnostjo/. Avtor v tej zvezi uporablja pojem "Verrückmaher", to je tisti, ki spravlja druge v norost /jih dela nore/. Takšen "Verrükmaher" pa ni samo na videz ljubeča mati, temveč so še drugi agensi: šola, služba itd. Vendar, kot že rečeno avtor obravnava in zdravi pretežno družinsko varianto "Verrücktmaherja". Zdi se, da je to ena od fatalnih slabosti knjige. Avtor se sicer ne izmika socio-političnim dimenzijam, vendar so te zdaleč premalo obravnavane kot tisti faktor, ki pušča destruktivne sledove na individuu in družbenih skupinah. Čeprav knjiga predstavlja vzpodbudo zlasti za praktično skupinsko terapijo pa je le vidna pretirana ambicioznosti in prevelik optimizem kar se tiče efektivnosti opisane metode. Verjetno tako gledanje do neke mere izvira od učiteljev Lewinja in Morena.

D.S.

(tekst ni lektoriran)

W.Schmiedbauer: Sensitivitätstraining und analitishe Gruppendynamik /Piper V.1975/
/Senzitivni trening in analitična skupinska dinamika/

Avtor knjige, znani nemški psihoterapevt se skuša na podlagi tujih in lastnih analiz in izkušenj dokopati do značilnega fenomena današnjega časa: skupine. Govora je zato o skupinski dinamiki, T.skupinah ali senzitivnem treningu, skupinski psihoterapiji in psihoanalizi, encounter skupinah...

Avtor se zaveda nejasnosti in semantične zmede v zvezi z navedenimi pojmi in jih skuša na nek način reinterpretirati.

Skupinske metode se prakticirajo tako v laboratorijih establishmenta za trening menadžerjev, kot v radikalnih anarhističnih in socialističnih skupinah in komunah. Schmiedbauerjevo obravnavanje je vseskozi kritično, spušča se v družbeno-politične implikacije skupinskih metod in locira meje emancipativnega dejstva skupine.

Prvo, kar je treba poudariti, je ločitev sensitivity treninga ali T-skupin od skupinske psihoterapije. Medtem, ko prva metoda predstavlja "terapijo za zdrave", je druga več ali manj "terapija za bolne" /Nevrotike, psihotike/. Obstaja sicer vrsta podrobnosti, toda cilj je različen.

Za cilje klasičnega senzitivnega treninga se navaja:

1. Senzitivnost. Povečana pozornost in občutljivost za emocionalne reakcije in oblike izražanja. Učenje metakomunikativnih sporočil.
2. Povratni uvod /feed-back/. Uglasitev svojega načina obnašanja na obnašanje drugih. Takojšnja reakcija skupine na vsak izraz oz. delovanje posameznika in determinirana z hierarhijo ali vnaprej definiranimi vlogami.
3. Korektura obnašanja. Pridobitev senzibilnosti in učenje z feed-backom ima za posledico nov pogled na obnašanje posameznika - to pa vodi v korekturo nekaterih potez v obnašanju ali v radikalno spremembo obnašanja.

4. Pridobitev novih obzorij. Gre zlasti za odpravo iracionalnih predsodkov in stereotipov.
5. Povečanje delovnih značilnosti. Skupina se skozi specifično "učenje" privaja na kooperacijo in skupno delo.
6. Socialno učenje. Pričakuje se, da bo posameznik, ki je šel skozi senzitivni trening, prenašal v njem pridobljene izkušnje na delovno mesto, družino, ter druga območja izven treninga.

"Emocionalna vzgoja" je možna samo skozi osebne izkušnje in socialen feed-back.

Klasična oblika senzitivnega treninga se je razvila iz socialno-psihološko orientirane skupinske dinamike, katere začetnik je K.Lewin. Prvi senzitivni trening se je odvijal l.1974 v National Training Laboratorie v Bethelu/Maine. /Oblike senzitivnega treninga: "trikotniške" skupine, tehnika "once around"/.

Analitična skupinska dinamika. Tu je vzpostavljena sinteza med psihoanalizo in teorijo K.Lewina /v Nemčiji je zastopnik te smeri G.Ammon/. Bistvena razlika s senzitivnim treningom je v tem, da se pri analitični skupinski dinamiki upošteva dimenzija preteklosti. Reakcija in obnašanje posameznika v skupini je možno razumeti, le če poznamo njegove pretekle doživljaje in izkušnje.

Naslednja smer je tematsko orentirana metoda /R.Cohn/. Omenjene so še družinske skupine, encounter /kontaktne/ skupine. Te zadnje so v zadnjih letih močno razširile kot ena manj kompliciranih oblik senzitivnega treninga. Zlasti v Kaliforniji so se razvile v pravo "religiozno" gibanje. Poudarek je na neverbalni metakomunikaciji /zdi pa se da avtor to usmeritev kaj malo pozna, saj npr. ne navaja Rogersa/.

Skupinsko dinamična psihoterapija. Začetnika sta Lewin in Moreno. Osnovni principi:

1. Zavestni in nezavedni motivi in življenski cilji se izjasnjujejo v skupinskem delu.
2. Medsebojno zaupanje eleminira strah.

3. Invidumni se nauči tudi dajati, član skupine si med seboj pomagajo in tako premagujejo svojo izolacijo.

Druge oblike skupinske terapije so še geštalt terapija /Paris, Goodman/ marathon encounter /Bach/ in agresion lab /Bach/.

Že omenjena analitična skupinska psihoterapija ima dosti prednosti pred individualno klasično psihoanalizo in se vedno bolj prakticira. Prednosti so zlasti v tem, da problem transfera ne zadane le terapevta, temveč se porazdeli med celo skupino - le ta nudi pacientu oporo in zaščito; naenkrat je obravnavanih več pacientov itd. Po avtorjevem mnenju pa skupinska terapija le ni tako vsemogočno zdravilno sredstvo, ampak je treba razumeti kot dopolnilo k individualni psihoterapiji, še posebno, ker vsi ljudje niso primerni na skupinsko terapinsko terapijo.

Faza skupinskega življanja
Izkazalo se je da so vnaprejšnje hipoteze in predvidevanja o procesih in fazah v skupini nezanesljiva. Tako je npr. ameriški avtor postavil teorijo dveh faz: v prvi igrajo problemi z avtoriteto centralno vlogo /boj za vodstvo, centriranje na trenerja/, v drugi zavzame glavno mesto problem intimnosti /skrb kako blizu so si člani in koliko se skupini lahko zaupa/. Ugotovil pa je, da so takšne faze veljale samo za eno skupino od šestih, ki jih je proučeval. Tudi v drugih skupinah sta se pojavila omenjena problema, toda ne v /fazni obliki/.

Avtor skicira bolj razvejano sistematiko, ni pa rečeno, da se te faze pojavljajo v tem zaporedju.
Prva glavna faza: odvisnost
Prva podfaza: odvisnost in beg. V skupini prevladuje način obnašanja katerega funkcija je obramba pred strahom in ugotovitvijo v nestrukturirani skupinski situaciji. "Skupina" misli, da se trener obnaša preračunljivo in da ve kaj treba storiti. Nekateri hočejo trenerju iz oči brati kaj naj naredijo in kako naj se obnašajo. Tisti z protestnim zadržanjem pa ga napadajo

in govore, da je za skupino moteč in povsem odvečen. Tu seveda nastopa socialni /politični/ faktor: člani skupine oblikujejo svoja stališča in obnašanje glede na svoja prejšnja izkustva in v zvezi s svojo vlogo in funkcijo, ki jo imajo v družbi.

Druga podfaza: protest proti odvisnosti in boj. Ker trener ne more potreb skupine zadovoljivo rešiti, se pretirana odvisnost od njega osprevrže v protest proti takšni odvisnosti. Trener izgublja vlogo voditelja, zato le-tega iščejo izven skupine v svoji sredi. "Odvisnimi" se zdi njegovo obnašanje nemočno, "protestnikom" pa manipulativno.

Tretja podfaza: razrešitev katarza. "Neodvisni" /poleg "odvisnih" in "protestnih", tretji tip v skupini/ začnejo izražati mišljenje da trenerjevo zadržanje mogoče le ni nemočno in manipulativno, ampak ta daje skupini možnost za razvoj. Prvikrat je trener izven. Vprašanje moči in vodstva v skupini je razrešena, na ta način da se skupinske aktivnosti načrtuje z odgovornostjo in angažiranjem vseh članov skupine. Trener zdaj nastopa kot /bolj informiran/ član skupine.

Druga glavna faza: pripadnost
Četrta podfaza:
Ko se skupina reši pred nevarnostjo razpada nastopi medeno obdobje /vsi so srečni in se "ljubijo"/. Nasprotja so skrita pod to ljubeznivo površino. Čez nekaj časa pa se spet pojavijo napetosti in se spet obračajo na trenerja /kot v prvi podfazi/.

Peta podfaza:
Spet nastopi polarizacija, to pot na osnovi razhajanja o potrebni stopnji intimnosti v skupini. Člani "lačni kontaktov" govore o tistih, ki se boje kontaktov da ovirajo skupino, da so ravnodušni in pasivni, le-ti pa napadajo prve da so netolerantni in egoistični.

Šesta podfaza: soglašanje - ovrednotenje. Tako tisti, ki se "boje kontaktov", kot "kontaktov lačni" so proti predlogom "neodvisnih racionalnih", da bi se na koncu trening ovrednotili prespevek posameznikov v skupinskem dogajanju. Večkrat pa se posreči osebne razlike vseeno analizirati, vendar brez da jih ocenili negativno ali pozitivno. Udeleženci se akceptirajo kot različne osebnosti in ne iščejo več nesilno skupnih potez, ter pa druge strani ne težejo k izolaciji in avtonomiji.

Tak konec skupinskega dela pa je bolj pričakovanje trenerja kot pa realnosti. Redkokdaj so v tej fazi aktivno soudeleženi vsi člani. Eden ali dva se zabubita v svoj molk ali pa reagirata z razočaranjem značilnimi za "lačne kontaktov" ko se srečata s socialno realiteto namesto s svojimi občutki.

Opisana sta še dva tipična skupinsko-dinamična mehanizma: "ploskanje" /Handclasping/ in skok v drugo temo /topic jumping/. Pri prvem nekdo nekaj predloži in če še nekdo pritrdi se začne skupinska aktivnost, ne da bi ostali člani dali svoje soglasje /prvi:"zakaj se ne bi predstavili?"drugo:"zakaj pa ne začnete?"/

Drugi mehanizem je povezan s prvim. Skupina je zaposlena z neko temo, ko en udeleženec začne neki aspekt /ki je lahko bolj pomemben ali pa čisto obroben/. Ker skupina ne more uravnati diskusije se najde pri nekem čisto drugem problemu /temi/.

Kot epilog /ki nam lahko pove zelo dosti/ navedimo tale naslov: "Močan, seveda pa jasno le redko izrečen motiv podzemlja /underground-u/ skupinskega gibanja- naj bo ta v psihoterapiji, psihoanalizi, sensitivity treningu ali v različnih oblikah kontaktnih skupin- je v povratku k pozabljenim fazam skupnega življanja. Industrializirana množična družba je s svojo visoko mobilizacijo prevedla do razpada velike družine /Grossfamilie/, ki je v različnih oblikah /razširjeno pleme, klan itd./ obvladovala človeško evolucijo. Homo sapiens ni biološko prilagojen na molekularno eksisbeneo v nuklearni družini. /str.167, poglavje Možnosti in meje senzitivnega treninga/.

P.S.

Zanimivo je tudi poglavje Neverbalne metode v skupinski dinamiki, kjer je govora o vegetoterapiji /Reich, Lowen/, o vajah za sproščanje /avtor navaja nekaj praktičnih primerov/, o prakriku /primerscrime/ Janowa, o diadi /intervju dveh brez besed/ itd. Za razliko od klasične oblike senzitivnega treninga se te metode večinoma prakticirajo v že omenjenih euconunter skupinah /ki so navadno sestavljene iz mladih ljudi/ od katerih pa je avtor dokaj zadržan.

D.S.

(tekst ni lektoriran)

O B V E S T I L A

I.

Naročnike ČASOPISa,ki še niso poravnali naročnine za leto 1975, prosimo,da to storе čim prej.Znesek 5o din naj nakažejo na naš žiro račun številka 5o1oo - 678`- 473o3,UK ZSMS,predsedstvo, Ljubljana,Trg osvoboditve 1 z obveznim pripisom "Za ČASOPIS". Tistim,ki tega ne bodo storili,ČASOPISa v letu 1976 ne bomo pošiljali.

II.

Vse,ki se želite v letu 1976 naročiti na ČASOPIS za kritiko znanosti,domišljijo in novo antropologijo,sporočamo,da to najlažje naredijo tako,da nam pošljejo svoj naslov na uredništvo ČASOPISa, Trg osvoboditve 1/II,Ljubljana.

III.

Pripravljamo tematski številki "Kritika ekonomije" in "Človek in narava".Za ostale tematske sklope se še nismo dokončno odločili.

IV.

Začeli bomo izdajati posebno edicijo ČASOPISa.Delamo na izboru iz nekaterih v slovenščino še ne prevedenih Marxovih del (Grundrisse,Teorije o presežni vrednosti idr.).Realizacija je povsem odvisna od finančnega položaja ČASOPISa.

V.

Pred izidom je (če med tem,ko je bila ta številka ČASOPISa v tisku,še ni izšla) tematska številka o psihiatriji in antipsihiatriji,ki smo jo pripravili skupaj z revijo PROBLEMI.

VI.

Uradne ure sekretarja uredništva so vsak torek med 12. in 13. uro v sobi številka 86 na Trgu osvoboditve 1/II,Ljubljana + Center.

pier paolo pasolini

O R V E S T I L A

I.

Naročnike ČASOPISa,ki še niso poravnali naročnine za leto 1975, prosimo,da to ugore čim prej.Znesek jo din naj nakažejo na naš žiro račun številka boža - 6ZU - 4.303,ca ZSMS,predse ovo, , ljubljana,org.Vseboditve 1 z obveznim pripisom "Za ČASOPIS". Tistim,ki tega ne bodo storili,ČASOPISa v letu 1976 ne bomo pošiljali.

II.

Vse,ki se želite v letu 1976 naročiti na ČASOPIS za kritiko znanosti,demisljijo in novo antropologijo,sporočamo,da to najlažje naredijo tako,da nam pošljejo svoj naslov na uredništvo ČASOPISa, Trg osvoboditve 1/II, ljubljana.

III.

Pripravljamo tematski številki "Kritika ekonomije" in "Človek in narava".Za ostale tematske sklope se ne nismo dokončno odločili.

IV.

Začeli bomo izdajati posebne zbirke ČASOPISa.Dobimo na izbiru in nekatere v slovenščino ne prevedenih naslovih dal (Gruppe,Teorije o pretežni vrednosti itd.).Realizacija je povsem odvisna od finančnega položaja ČASOPISa.

V.

Med izidom je (že med tem,ko je bila ta številka ČASOPISa v tisku,že ni izdala tematske številke o ohlasnosti in nekatere ji,ki smo jo pripravili skupaj z revijo PROBLEMI.

VI.

Uradne ure sekretarja uredništva so vsak torek od 18 ... ur v sobi Številka 35 na Trgu osvoboditve 1/II, ljubljana e Center.

PIER PAOLO PASOLINI

Smrt Pier Paola Pasolinija - "osrednje osebnosti naše kulture, poeta, ki je zaznamoval neko obdobje, genijalnega režiserja, neizčrpnega esejista"[1] - je zastavila italijanski kulturni in politični javnosti neprijetno nalogo: kako "počastiti spomin" svojega "najbolj neudobnega"[2] intelektualca, ki svoje protislovnosti in "drugačnosti" ni skrival, ampak je npr. eno od obeležij svoje neudobnosti - svojo homoseksualnost -" izpostavljal vsem vetrovom z obupno iskrenostjo"[3]. In večji del italijanske javnosti je ravnal tako, kot se meščanski javnosti spodobi: vsak-njen pol si ga skuša prikrojiti zase in ga reducirati na eno, najraje politično dimenzijo. Pa vendar ni bil nikomur preveč všeč: levica mu je zamerila kritiko "oseminšestdesetega", feminističnega gibanja, legalizacije splava; bil je preveč "estetizirajoč", "kvalunkvističen", večkrat mu je zmanjkalo "političnega razuma"[4]. Posebej intelektualcem je pomenil Pasolini trn v peti, ker je bil vse prej kot "previden destilator besed in stališč, miroljuben koristnik ločenosti "literature" od 'življenja'"[5]. Za desnico, ki so ji njegovi, večkrat "nepolitično" tempirani javni nastopi, mogli prav priti, pa je bil le preveč levi. Enostransko okoriščanje bi bilo še večje, ko bi preiskava že od začetka razkrila /desni/ komplot: postopek kanonizacije Pasolinija v mitsko, tedaj nedotakljivo žrtev, "sistema" bi preprečil še tistega nekaj celovitejšega in odkritega pisanja o njem, ki so ga -paradoksalno - "omogočile" nejasne in "kočljive" okoliščine njegove smrti. Parcialnost informacij o Pasoliniju, ki so bile na razpolago pri nas, pa je prav spodbujala k razglasitvi Pasolinijeve smrti za .... "nov političen umor", za "smrt marksističnega intelektualca", ki se je zgodila v "razrednem kontekstu".

Gotovo je v takih trditvah jedro neke /metafizične/ resnice, a same zase so lahko prav tako enostranske in izogibajoče, kot sprenevedanje uradnega tiska. V tem kontekstu ima priču-

joči zapis zgolj ambicije spodbude k celovitejši osvetlitvi Pasolinijeve osebnosti, saj ga poznamo le kot režiserja.

Začnemo lahko konec koncev tudi z najbolj razvpitim atributom Pasolinijeve osebnosti: homoseksualnostjo. Zanj je imela enak pomen kot heteroseksualnost za "normalne" ljudi: bila mu je medij razmerja do resničnosti, "Ariadnina nit v labirintu življenja"[6]. Seveda pa je v katoliški Italiji pomenila tudi trajno marginalizacijo, torej nemožnost integracije v dominantno kulturo. Vse to je močno opazno v Pasolinijevih literarnih in filmskih delih. In v začetku Pasolinijeve poti je bila tudi socialna marginalnost z revščino vred, ki ga je begunskega[7] doseljenca v Rim in srednje olskega profesorja v rimskih predmestjih, pripeljala do velikega odkritja: v subproletariatu iz rimskih "borgat" je prepoznal revolucionarno združbo, analogno starokrščanski družbi-nosilki nezavednega sporočila asketske ponižnosti, ki naj se zoperstavi hedonistični in oholi meščanski družbi. To odkritje je spremenilo Pasolinijev - do tedaj najbrž ortodoksni-komunizem: nič več revolucionaren v klasičnem pomenu, ne prosvetljenski in še manj znanstven, se je artikuliral kot populističen, "romantičen", sentimentalen-skratka" iracionalen". Za Pasolinija je bil predvsem prostor čustvenosti, "iracionalne" protislovnosti pravi prostor osebnostnega potrjevanja-razumskost je zanj vodila v anonimnost.

V tem obdobju - v petdesetih in šestdesetih letih - je Pasolini napisal svoja najpomembnejša literarna dela: "Le ceneri di Gramsci" "La religione del nostro tempo", "Ragazzi di vita", "Una vita violenta", in posnel svoj prvi film "Accattone". Prvič v zgodovini italijanske literature mu je uspelo ustvariti levo angažirano poezijo - do tedaj je bila namreč vedno desna /Foscolo, Carducci, D'Anunzio/. Znal je tudi združiti moderno dekadentno poezijo s vizijo socialistične utopije. Morda se je prej nekaj takega posredčilo samo Rimbaudu - poetu revolucije in dekadence", ki pa se je mogel opreti na

veliko jakobinsko in prosvetljensko tradicijo, Pasolini pa je živel v konzervativnem in provincialnem literarnem in družbenem okolju. Njegova rafinirana, manieristična in estetizirajoča angažirana poezija, ki se je navdihovala pri Machadu in ruskih simbolistih, je bila vendarle tesno povezana z vizijo socialne in duhovne revolucije "od spodaj", temelječe v mestnem subproletariatu. Pasolini je mislil, da bodo revna predmestja ostala nedotaknjana in neokužena v svoji samobitnosti in-zanj-revolucionarni subkulturnosti, vse do trenutka obračuna z meščanskim svetom.

Vendar se je v italijanski družbi z nastopom "gospodarskega čudeža" začelo dogajati nekaj, kar je imelo za Pasolinijev pogled na svet usodne posledice: nastopil je "bom" potrošništva, in tako se je zgodilo, da so skromni, ponižni subproletarci iz filmov "Accattone" in "Una vita violenta", ki jih je Pasolini v "Matejevem pasionu" celo postavil ob stran prvim kristjanom-namesto da bi ustvarili predpostavke za socialno revolucijo, prenehali biti ponižni, in to v dvojnem smislu psihološke skromnosti in družbene inferiornosti. Seveda so bili še naprej vsestransko deprivirani, vendar so sprejeli potrošniško lestvico vrednot-na ideološki ravni so začeli postajati meščani. Spoznanje o izgubljanju subkulturne avtentičnosti, o pomeščanjanju mestnega subproletariata je bilo za Pasolinija velika kulturna, ideološka in politična travma. Odtod morda tudi njegova preusmeritev njegovega cineastičnega interesa k analognim a še samobitnim situacijam v tretjem svetu /"Cvet tisoč in ene noći"/. Za njegove nastope v politični javnosti pa je to pomenilo, da ne bo nič več nastopal v imenu subproletariata proti buržoaziji, ampak samo še v lastnem imenu proti vsesplošnemu pomeščanjenju. S svojimi intelektualno "škandaloznimi" argumenti se ni obračal na meščanstvo, ki je postalo sposobno konzumirati še tak škandal, ampak je hotel pretresti intelektualce,ki so pač zapisani "razumu". Vsi njegovi javni nastopi- in v zadnjih letih jih je bilo vedno več - so bili prežeti z priznavanjem in afirmiranjem lastne protislovnosti; oboje mu je služilo kot ost v kritiki potrošniške družbe in

njenega masovnega hedonizma. Takole je pisal:

"Subproletarci so do pred nekaj leti spoštovali kulturo in se niso sramovali svojega neznanja. Še več, bili so ponosni na svoj ljudski model nepismenih, ki pa posedujejo skrivnost resničnosti... Danes pa se, nasprotno, začenjajo sramovati svoje nevednosti, utajili so svoj kulturni model /najmlajši se ga niti ne spominjajo več, povsem so ga izgubili/ in novi model, ki ga skušajo posnemati, ne predvideva nepismenosti in neotesanosti" "Seveda so, odkar so se začeli sramovati svojega znanja, začeli tudi zaničevati kulturo /to je malomeščanska lastnost, ki so se je mimetično navzeli/" "'Kulturna' homologacija se tiče vseh, ljudstva in meščanov, delavcev in subproletariata. Družbeni kontekst se je spremenil v smislu, skrajne unificiranosti". Vzorec, ki poraja vse Italijane, je en in isti. Tedaj ni več omembe vredne razlike med katerimkoli italijanskim državljanom-fašistom in državljanom-antifašistom - če izvzamemo politično opredelitev - mrtvo shemo, ki naj jo izpolnijo geste. Oba sta kulturno, psihološko, in kar je najbolj impresivno, fizično medsebojno zamenljiva". "Levica in desnica sta se fizično zlili" /v članku Proti dolgim lasem/ "Nova meščanska oblast rabi potrošnike povsem pragmatičnega in hedonističnega duha: v tehnicističnem in čisto zemeljskem univerzumu se lahko ciklus produkcije in potrošnje odvija v skladu s svojo naravo". "Množica italijanske mladine je danes tout court /z izjemo malih elit, pretežno mladih, vpisanih v KPI/ sestavljena iz kriminaloidov". Za takšne in številne podobne trditve, ki jih je povrh še objavljal v najmanj "primernih" trenutkih - npr. po bombnem atentatu fašistov v Brescii, ob referendumu o razvezi - si je zaslužil ostre napade levice in celo vzdevek "reakcionarja". Kakorkoli: ob tem, da je povedal pomemben del resnice o italijanski družbi, gotovo drži, da izhoda ni videl drugje kot v vračanju v preteklost, k nekorumoiranemu svetu subproletarskih predmestij in - nazadnje - tretjega sveta. Zato se je sam vedno znova vračal tja, čeprav ni mogel več navezati nekdanjih spontanih,

avtentičnih razmerij. Vse je že dobilo pečat zlaganosti, kupljivosti; in najsi nam bo všeč ali ne; pomemben del resnice o Pasoliniju, njegovem do nasilnih skrajnosti protislovnem življenju in smrti, je vsebovan v stopnjujoči se frustriranosti, postvarelosti situacij, v katere se je z obupno vztrajnostjo vračal.

"Nesrečna smrt pri zasledovanju prikazni", bi lahko na koncu dejali; konec, ki ni popoln tujek njegovemu življenju: kot da bi sam predvidel okoliščine v svojih knjigah in filmih. Vendar pomilovanje ni umestno: Pasolini je ljubil vsak trenutek svojega življenja, in je resnična tragičnost najprej v usodi, ki so mu jo namenili posthumno: enoglasna ganjenost /samo/ in prepoznavanje vseh in vsakogar v njegovih argumentih in delovanju je zadnji in najhujši posmeh od mnogih, kar mu jih je namenil meščanski svet. Dobro je, da mu njegova umetnost ne more zapasti.

1. Alberto Moravia v L'Espressu /9.XI./
2. Rossana Rossanda v IlManifestu /4.XI./
3. Umberto Eco v L'Espressu
4. zadnje tri oznake je zapisal komunist Maurizio Ferrara v Corriere della Sera po volitvah 15.junija letos
5. R.Rossanda
6. A.Moravia
7. Pasolini se je kmalu po vojni približal KPI, ki pa se je pred volitvami l.48 zaradi razkritja njegove "drugačnosti" distancirala, nakar je osemindvajsetletni pesnik odšel iz Friulija v Rim.

Igor Vidmar

(tekst ni lektoriran)

O B V E S T I L A

I.

Naročnike ČASOPISa,ki še niso poravnali naročnine za leto 1975, prosimo,da to store čim prej.Znesek 5o din naj nakažejo na naš žiro račun številka 5o1ooo - 678`- 473o3,UK ZSMS,predsedstvo, Ljubljana,Trg osvoboditve 1 z obveznim pripisom "Za ČASOPIS". Tistim,ki tega ne bodo storili,ČASOPISa v letu 1976 ne bomo pošiljali.

II.

Vse,ki se želite v letu 1976 naročiti na ČASOPIS za kritiko znanosti,domišljijo in novo antropologijo,sporočamo,da to najlažje naredijo tako,da nam pošljejo svoj naslov na uredništvo ČASOPISa, Trg osvoboditve 1/II,Ljubljana.

III.

Pripravljamo tematski številki "Kritika ekonomije" in "Človek in narava".Za ostale tematske sklope se še nismo dokončno odločili.

IV.

Začeli bomo izdajati posebno edicijo ČASOPISa.Delamo na izboru iz nekaterih v slovenščino še ne prevedenih Marxovih del (Grundrisse,Teorije o presežni vrednosti idr.).Realizacija je povsem odvisna od finančnega položaja ČASOPISa.

V.

Pred izidom je (če med tem,ko je bila ta številka ČASOPISa v tisku,že ni izšla) tematska številka o psihiatriji in antipsihiatriji,ki smo jo pripravili skupaj z revijo PROBLEMI.

VI.

Uradne ure sekretarja uredništva so vsak torek med 12. in 13. uro v sobi številka 86 na Trgu osvoboditve 1/II,Ljubljana ◆ Center.

sinopsisi

O B V E S T I L A

I.

Naročnike ČASOPISa,ki še niso poravnali naročnine za leto 1975, prosimo,da to store čim prej.Znesek 5o din naj nakažejo na naš žiro račun Številka 5o2oo - 678 - 473o3,Na ZSMS,predsedstvo, Ljubljana,Trg osvoboditve 1 z obvezním pripisom "Za ČASOPIS". Tistim,ki tega ne bodo storili,ČASOPISa v letu 1976 ne bomo pošiljali.

II.

Vse,ki se želite v letu 1976 naročiti na ČASOPIS za kritiko znanosti,domišljijo in novo antropologijo,sporočamo,da to najlažje naredijo tako,da nam pošljejo svoj naslov na uredništvo ČASOPISa, Trg osvoboditve 1/II,Ljubljana.

III.

Pripravljamo tematski Številki "Kritika ekonomije" in "Slovek in narava".Za ostale tematske sklope se še nismo dokončno odlečili.

IV.

Začeli bomo izdajati posebno edicijo ČASOPISa.Delamo na izboru iz nekaterih v slovenščino še ne prevedenih Marxovih del (Grundrisse,Teorije o presežni vrednosti idr.).Realizacija je povsem odvisna od finančnega položaja ČASOPISa.

V.

Pred izidom je (če med tem,ko je bila ta Številka ČASOPISa v tisku,že ni izšla) tematska Številka o pojmovanju in antipsihiatriji,ki smo jo pripravili skupaj z revijo PROBLEMI.

VI.

Uredne ure sekretarja uredništva se vsak torek med 12. in 13. uro v sobi Številka 26 na Trgu osvoboditve 1/II,Ljubljana o Ljubljana.

S I N O P S I S I

UDK : 301 : 711.1

sociologija mesta, človeška ekologija /human ecology/, sociologija lokalnih skupnosti

GANTAR, Pavel: Oris razvoja sociologije mesta

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12

Avtor raziskuje v tekstu, ki ga je potrebno razumeti kot pripravo za obširnejše delo, osnovne razvojne stopnje sociološke delne discipline - sociologijo mesta. Pri tem izhaja iz stališča, da je razvoj teoretičnih koncepcij sociologija mesta možno analizirati le, če jo zapopademo v kontekstu razvoja urbanizacije kot njeno ideološko formo. Sociologija mesta se je razvila v okviru meščanske sociologije in zato predstavlja ideološko apologijo obstoječe urbanizirane stvarnosti meščanske družine. Kljub temu pa je v njej dosti "racionalnih elementov", ki jih je potrebno osvoboditi ideološkega ovoja in jih tematizirati v marksistični, zgodovinsko-materialistični analizi urbanega razvoja.

UDK : 301 : 711.1

Soziologie der Stadt, Humanökologie /human ecology/, Soziologie der Gemeinde

GANTAR, Pavel: Umrisse der Entwicklung einer Soziologie der Stadt

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12

Der Autor untersucht im Text, der als Vorarbeit für ein größeres Werk zu verstehen ist, die grundlegenden Entwicklungstufen einer soziologischen Teildisziplin - der Soziologie der Stadt. Er geht vom Standpunkt aus, daß die Entwicklung theoretischer Konzeptionen der Soziologie der Stadt nur zu analysieren ist, wenn letztere im Kontext des Fortschreitens der Verstädterung als ihre ideologische Form begriffen wird. Die Soziologie der Stadt entwickelte sich im Rahmen der bürgerlichen Soziologie und stellt darum eine Apologie der verstädterten Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft dar. Trotzdem beinhaltet die Soziologie der Stadt etliche "rationelle Elemente", die ihrer ideologischen Verpackung zu befreien und in einer marxistischen, geschichtsmaterialistischen Analyse der urbanen Entwicklung zu thematisieren sind.

UDK : 301 : 711

urbanistična ideologija, kompleksna alienacija, humanizem in socialna integracija, fetišiziranje doživljanja, iluzija emancipacije

JAKHEL Rudi: Urbanost - alienacija proti integraciji

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12

Dò sedaj redno uporabljana,a nedefinirana planska kategorija "urbanost" označuje le odtujeni način življenja posameznika oz.obliko življenja liberalno kapitalistične družbe nasploh. Opaženo in na zahodu skrb vzbujajoče izginjanje "urbanosti" je v resnici izraz družbenega razkroja,ki je imanenten razvoju kapitalizma. Iz ekonomskih in ideološko-političnih razlogov se danes na zahodu uveljavlja nova, planirana "urbanost", predvsem s konceptom "urbanega" cityja,ki naj bi bil "izvir urbane eksistence". Tu se ustvarja potrošniški "raj na zemlji", kjer naj bi se človečnost okolja izražala v "svobodni" izbiri poti in blaga. t.i. "mestna avantura" kot popolno "potrošniško doživetje" naj bi spodbudila identifikacijo s tem prostorom in preko s pravili uravnanega obnašanja tudi družbeno integracijo. Planirana "urbanost" se izkaže kot okvir za sproščanje s pomočjo potrošniške propagande internaliziranega "potrošniškega nagona",kot materializirana iluzija o človekovi emancipaciji znotraj kapitalističnih razmerij.

UDK : 301 : 711

urbanistische Ideologie,allumfassende Entfremdung,Humanismus und soziale Integration,Erlebnis-Fetischismus,Illusion der Emanzipation

JAKHEL, Rudi: Urbanität - Alienation verso Integration

Časopis za kritiko znanosti,dòmišljijo in novo antropologijo 12

Bisher regelmässig angewendete aber nicht definierte planerische Kategorie "Urbanität" bezeichnet nur eine entfremdete Lebensweise des Einzelnen bzw. die Lebensform der liberal kapitalistischen Gesellschaft überhaupt. Den wahrgenommenen und im Westen Sorgen verursachenden Verlust der "Urbanität" erkennt man als Ausdruck des gesellschaftlichen Verfalls,der kapitalistischen Entwicklung immanent ist. Aus ökonomischen und politisch-ideologischen Gründen verfestigt sich heute im Westen eine neue, geplante "urbanität",vor allem durch das Konzept der "urbanen" City, die der "Ursprungsort urbaner Existenz" sein sollte. Hier wird das verbraucherische "Paradies auf Erden" geschaffen,wo Humanismus in der "Freiheit" der Auswahl des Weges und der Ware zu finden sei.Das sog."städtische Abenteuer"eines totalen "Konsum-Erlebnisses" sollte Identifizierung mit diesem Raum hervorrufen und über reglementiertes Verhalten auch gesellschaftliche Integration.Die geplante "Urbanität"erweist sich als ein Rahmen für Freisetzung des über Konsumpropaganda internalisierten "Konsumtriebes",als materialisierte Illusion von menschlicher Emanzipation innerhalb der Kapitalverhältnisse.

UDK 711

BON, Ranko: IDEOLOGIJA RACIONALNOSTI IN RACIONALNOST IDEOLOGIJE

Zapis ob kvantitativni planski metodi

Časopis za kritiko znanosti,domišljijo in novo antropologijo 12

Ključno vprašanje glede planiranja ni objektivnost ali subjektivnost določenega plana, ampak to, ali so tisti, za katere je plan narejen, subjekti ali objekti planiranja. Nadalje ni vprašanje, ali naj v planiranju uporabljamo kvantitativne metode, ampak to, čigavim objektivnim ali subjektivnim interesom služi teorija, ki je v teh metodah vsebovana. Cilj zahteve po objektivnosti je v prikrivanju interesov vladujočega razreda, sloja ali skupine, t.j. predstaviti posebne interese kot splošne interese.

UDK 711

BON, Ranko: IDEOLOGY OF RATIONALITY AND RATIONALITY OF IDEOLOGY

A Note on Quantitative Planning Methode

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12

The crucial question concerning planning is not whether a plan is objective or subjective, but whether those for whom the plan is made are the subject or the object of planning. Furthermore, the question is not whether we may use quantitative methods in planning, but whose objective or subjective interests the theory embedded in them is serving. The goal of theobjectivity claim is to conceal the interests of a dominant class, stratum, or group, that is, to represent particular interests as universal interests.

UDK 113/129:711

ekologija, ideologija, zgodovina, produkcija, odtujitev, revolucija

ZGAGA, Pavel: PRISPEVEK H KRITIKI POLITIČNE EKOLOGIJE

razmerje med "človekom in naravo ter človekom" kot p r o d u k c i j a pri karlu marxu

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12

Prispevek razvija očrte kritike sodobne ekologije kot ideologema meščanskega sveta, vračajoč se k Marxovemu pojmovanju zgodovinskega razvoja in dialektiki tega razvoja, kjer ob pojmu p r o d u k c i j a kot razmerja med "človekom in naravo ter človekom" postavlja možna izhodišča kritike ekoideologije: ta namreč zapopada postavljeno razmerje v njegovi historično posredovani obliki kot m e š č a n s k o /formalno kot razmerje med "kapitalom in naravo ter človekom"/ kot neposredovano /"naravno"/ razmerje, zato tudi transcendenco tega razmerja potem lahko opravlja le v ideoloških oblikah, ne pa kot dejansko transcendenco, o d p r a v o same samorasle osnove produkcije kot samoreslega posredovanja med "človekom in naravo ter človekom": odpravo ekonomije v svobodi.

UDK 113/129:711

Ökologie, Ideologie, Geschichte, Produktion, Entfremdung, Revolution

ZGAGA, Pavle: ZUR KRITIK DER POLITISCHEN ÖKOLOGIE

das verhältnis zwischen "mensch und natur sowie mensch" als p r o d u k t i o n bei karl marx

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12

Der Beitrag entwickelt die Grundrisse einer Kritik der modernen Ökologie als Ideologem der bürgerlichen Welt, indem er zur Marxschen Auffassung von geschichtlicher Entwicklung und zur Dialektik dieser Entwicklung zurückkehrt, wo er am Begriff der P r o d u k t i o n als Verhältnis zwischen "Mensch und Natur sowie Mensch" mögliche Ausgangspunkte einer Kritik der Öko-Ideologie formuliert: letztere begreift das formulierte Verhältnis namlich in seiner historisch vermittelten Form als b ü r g e r l i c h e s /formal als Verhältnis zwischen "Kapital uni Natur sowie Mensch"/, als unvermitteltes /"natürliches"/ Verhältnis, darum kann sie auch die Transzendenz dieses Verhältnisses nur in ideologischen Formen betreiben, nicht aber als wirkliche Transzendenz, als A u f h e b u n g der urwüchsigen Grundlage der Produktion selbst als urwüchsiger Vermittlung zwischen "Mensch und Natur sowie Mensch": als Aufhebung der Ökonomie in der Freiheit.

UDK: 335.5/497.12/

ŽIŽEK Slavoj: O ZGODOVINSKI USODI KRITIČNE TEORIJE

kritična teorija, dialektika razsvetljenstva, instrumentalni um

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12

Temeljni prelom v razvoju "kritične teorije" /tj.frankfurtske šole/ nastopi z Dialektiko razsvetljenstva, ki pomeni v osnovi 'obračun z lastno praktično-revolucionarno vestjo': izpostavi se "represivno" jedro "gospostva" in "instrumentalnega uma", ki ostane še nezamajano tako pri klasikih marksizma kot v samem začetnem liku kritične teorije. Ta prelom pomeni odpoved dejanski revolucionarni perspektivi, tj. je teorijski izraz/moment dejanskega zgodovinskega procesa: odpovedí zahodnoevropskega proletariata, popačenja revolucije v ZSSR, je najostrejša "zavest poraza". Iztek kritične teorije pa se prične s Habermasom, pri katerem gre v zgubo prava miselna napetost "zavesti poraza". Na koncu je nakazano, kako odpira teorija /in praksa/ označevalca pot preboja aporij, v katere zaide "kritična teorija".

UDK: 335.5/497.12/

kritische Theorie, Dialektik der Aufklärung, instrumentelle Vernunft

ŽIŽEK, Slavoj: Über das geschichtliche Schicksal der kritischen Theorie

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12.

Der Grundbruch in der Entwicklung der "kritischen Theorie" /d.h. der Frankfurter Schule/ beginnt mit der Dialektik der Aufklärung, die im Grunde eine 'Abrechnung mit dem eigenen praktisch-revolutionären Gewissen' bedeutet: der "repressive" Kern "der Herrschaft" und "der instrumentellen Vernunft" wird aufgezeigt, der bei den Klassikern des Marxismus wie auch in der anfänglichen Gestalt der kritischen Theorie, noch unerschüttert bleibt. Dieser Bruch Bedeutet eine Absage der wirklichen revolutionären Perspektive, dh., er ist der theoretische Ausdruck/ das theoretische Moment des Wirklichen geschichtlichen Prozesses: des Versagens des westeuropäischen Proletariats, der Verzerrung der Revolution in der SU, er ist das ausgeprägteste "Bewusstsein der Niederlage". Der Ausfang der kritischen Theorie aber beginnt mit Habermas, bei dem die eigentliche Denkspannung "des Bewusstseins der Niederlage" verloren geht. Am Ende wird angedeutet, wie die Theorie /und Praxis/ des Signans den Weg zum Durchbruch der Aporien, in die sich die kritische Theorie verstrickt, eröffnet.

UDK 301 : 001 . 81

opazovanje z udeležbo, socialna fenomenologija, distanca, identiteta, izkustvo, obnašanje

ADAM, Franko: ASPEKTI KVALITATIVNE METODOLOGIJE

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12

V krajši študiji avtor obravnava dve glavni sociološki metodi: opazovanje z udeležbo in socialno fenomenologijo, ki sta kot kvalitativni metodi dobili nov pomen znotraj novih sociooloških smeri, kot so akcijsko raziskovanje, etnometodologija idr. Za te smeri je značilno, da temeljijo na kvalitstivni metodologiji. Na koncu študije je govora o vlogi sociologa v terapevtski skupnosti.

UDK 301 : 001 . 81

teilnehmende Beobachtung, Sozialphänomenologie, Distanz, Identität, Erfahrung, Verhalten

ADAM, Franko: ASPEKTE DER QUALITATIVEN METHODOLOGIE

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12 .

In einer kürzeren Studie behandelt der Autor zwei Hauptmethoden der Soziologie: die teilnehmende Beobachtung und die Sozialphänomenologie, die als qualitative Methoden im Rahmen neuer soziologischer Strömungen eine neue Bedeutung bekommen haben. Es handelt sich hier um Aktionsforschung. Ethnomethodologie u.a. Für diese Strömungen ist charakteristich, dass sie auf der qualitativen Methodologie basieren. Am Schluss der Studie ist die Rede über die Rolle des Soziologen in einer therapeutischen Gemeinschaft.

UDK: 616 . 89

dinamika skupine, komunikacija, refleksija, avtorefleksija, feedback, grupna terapija, "in-ludo" orientacija, iluzornost aktivnosti

FIŠER Srečko: $2o^{o}$ samote

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12

Tekst se ukvarja z dinamiko določene skupine z grupno-terapevtsko usmeritvijo. Avtor ugotavlja, da aktivnost skupine blokirajo v glavnem pomanjkljiva komunikacija, pomanjkanje globalne /teoretične/ refleksije in avtorefleksije, kar je povezano z "in-ludo" orientacijo skupine, ki prav zaradi pomanjkljive refleksije rezultira v iluzornosti aktivnosti.

UDK: 616 . 89

group dynamics, communication, reflection, auto-reflection, feedback, group therapy, "in-ludo" orientation, illusionary activity

FIŠER Srečko: 2o Degrees of Solitude

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 12

The text deals with the dynamics of a concrete group with orientation towards group therapy. The author states that the activity of the group is blocked mostly by lack of communication, lack of global /theoretic/ reflection and auto-reflection, characteristics that are partly derived from the so-called "in-ludo" orientation of the group, which results in the illusionary character of its activity /mostly due to the lack of reflection and auto-reflection/.

LJUBLJANA