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

Pogled na svet
Pavičević, Müller, Zaječaranović, Šešić, Bodrogvári, Rus, Leković, Stipanić, Bertolino, Pop-Jordanov, Stojković

Filozofske in psihološke razprave
Kirn, Žižek, Čarni, Kosovel, Pečjak, Bahovec

Sodobna estetska vprašanja
Erjavec, Strehovec

Razvoj humanističnih strok
Menaše, Mikuž, Juteršek, Vrišer, Höfler

Ocene in poročila
Žižek, Riha

Anthropos

UDK 3

Leto 1978, številka V-VI

Anthropos

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

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

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

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

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

Anthropos

Pogled na svet
Filozofske, sociološke in psihološke razprave
Sodobna estetska vprašanja
Razvoj humanističnih strok

VSEBINA
(Anthropos, št. 5—6/1978)

IN MEMORIAM

TVOREC DEJAVNEGA IN ZNANSTVENEGA HUMANIZMA

Ob občutku velike izgube, ki nas je prizadela z dosti prezgodnjo smrtjo tovariša Edvarda Kardelja in ob silni razsežnosti in slojevitosti njegovega dela, je možno podati tu le delec skice celovite osebnosti, ki bo trajno in dejavno navzoča v človeški družbi.

Ta skica ne more biti zgrešena ali nekritična, če sledimo vtkanosti življenja tovariša Kardelja v temeljne tokove pri nas in v svetu, ne da bi imeli pretenzijo po dokončni oceni podrobnosti.

Tudi za opredelitev vloge ljudi, ki so dali bistveno večji prispevek od drugih, najdemo kriterij v skupnem merilu za vse ljudi: kaj so pomenili v okviru svojega časa in prostora.

Gotovo ne bomo zgrešili, če dojamemo lik tovariša Kardelja tam, kjer mu je nedvomno mesto: v usodnih prelomih XX. stoletja. Le-te označuje najprej skrajnost, ki jo hlastni vzpon imperializma doseže s fašizmom; temu sledi temeljit zlom svetovnega imperialističnega sistema, osvobajanje vseh dežel in narodov sveta, ki ima pogosto že socialistično vsebino; socializem pa se že členi v zelo raznovrstne oblike in pota.

V vseh teh svetovnih prelomnih dogodkih je bil tovariš Kardelj eden od tistih najbolj vzravnanih mož, ki niso samo stali sredi njihove arene, ampak so tudi najbolj nanje učinkovali.

Domača in mednarodna vloga tovariša Kardelja sta neločljivo prepleteni, ker je celovito izražal in poglabljal vse tesnejšo povezanost naših notranjih — slovenskih in jugoslovanskih — vsebin s svetovnim gibanjem. Jugoslovanskemu in slovenskemu prostoru je pripadlo, da je imperializem prav tu dognal svoj pritisk do vrhunca (ki se je v Sloveniji stopnjeval vse do poskusa genocida) in da je obenem fašizem in imperializem tukaj tudi pretrpel prvi korenit poraz po oktobrski revoluciji.

Za nadaljnji potek je bilo odločilno, da je ta poraz prizadejalo široko osvobodilno in revolucionarno gibanje, ne pa samo kakšna velika državna armada.

Razpad kolonializma, ki je sledil, je potekal po 1945. letu enako: razbijala so ga ljudska, osvobodilna gibanja, ki so se v dveh desetletjih po 1945. letu spremenila v doslej največji zgodovinski veletok (Azija, Afrika in Latinska Amerika).

Tovariš Kardelj se je s svojimi raziskavami nacionalnega vprašanja in položaja malega naroda pod imperializmom in s svojo dejavnostjo (te raziskave so prinesle eno od najbolj resničnih podob, ki jih je imel kak narod o sebi in dale enega od najbolj temeljitih projektov nacionalnega preporoda) zelo zgodaj in anticipativno vključil v omenjeni svetovni tok in bil s tovarišem Titom eden od njegovih aktivnih pobudnikov. Zato je bilo povsem logično, da je Jugoslavija dobila v gibanju neuvrščenih in v svetu mesto, ki je dosti večje kot njen obseg; to mesto se je začelo pod vodstvom Tita in Kardelja oblikovati že zdavnaj.

Tu se je nujno še enkrat vrniti k tisti širini osvobodilnega gibanja in socialistične revolucije, ki jo tovariš Kardelj ni samo izražal, ampak skupaj s tovarišem Titom, Kidričem in drugimi tudi ustvarjal. Za to jugoslovansko in slovensko gibanje ni bila značilna samo kvantitativna širina, ampak tudi kvalitativna strukturiranost, kakršne dotlej še ni bilo nikjer: na čelu z delavstvom je zajelo zelo različne sloje, sintetiziralo je vse zgodovinske in sodobne vrednote — od socialističnih do krščanskih in svobodomiselnih — bilo je celovita socialna, kulturna, nacionalna, politična in ekonomska revolucija; združilo je aktivno udeležbo vseh narodov in narodnosti Jugoslavije, ki so vanj prispevali zelo raznoliko socialno in kulturno zgodovino, kulturo vsega sveta v malem.

Objektivna problematika Jugoslavije je bila taka, da so se okrog nje (mednarodno) in v njej križala vsa temeljna nasprotja sodobnega sveta: odnosi med razvitimi in nerazvitimi deželami; težnje k nacionalni osvoboditvi in podrejanju narodov; vprašanje integracije najrazličnejših kultur in vrednot; vprašanja sodobne industrializacije, urbanizacije in kulturne revolucije; odnosi med družbenim usmerjanjem in individualno iniciativo, vprašanje vsebinske demokracije idr. Obvladati ta nasprotja in vprašanja na human način je nujno pomenilo celovito prispevati k sodobnem skupnem izkustvu človeštva; podleči tem nasprotjem je pomenilo pasti na najnižjo možno moralno in socialno raven.

V takih razmerah se je tovariš Kardelj uvrstil — ob tovarišu Titu in skupaj z vsemi svojimi soborci — med najbolj dejavne uresničevalce modernega humanizma tudi v svetovnih razsežnostih. Če se ljudje in humanizem merijo predvsem po dejanjih, po družbenih uresničitvah — in grenke izkušnje XX. stoletja so človeštvo kot še nikoli poučile, da humanizem niso niti same lepe misli in čustva, niti gole lepe deklaracije, ampak šele uresničitve — so celoviti rezultati, v katere je vgrajen veliki osebni prispevek tovariša Kardelja, trdni in jasni kot da so izklesani iz granita: uspešen boj proti fašizmu in imperializmu, uspešna graditev novih mednarodnih odnosov, popuščanje napetosti, uspešna graditev aktivne koegsistence in neuvrščenosti, uspešen odpor stalinizmu, razvoj samoupravljanja v Jugoslaviji, napredna ureditev odnosov med narodi Jugoslavije in njen gospodarski in socialni napredek. Nesporen je Kardeljev bistveni prispevek ne samo v slovenski zgodovini 20. stoletja, ampak v njeni celotni zgodovini, odkar je padla zadnja samostojna država na slovenskih tleh. In zopet govore dejstva: slovensko ljudstvo več kot 1000 let ni bilo subjekt v mednarodnih odnosih, z letom 1941 pa je slovenski narod to prvič postal in do danes ostal; preje se je le včasih zbudil za kak trenutek kot kmečki kralj Matjaž in takoj zopet zaspal (tudi v prvem desetletju po prvi svetovni vojni).

Silovitost humanizma, katerega nosilec je bil Kardelj, je bila v tem, da se je — na primer v letu 1941 in 1948 — spustil v odločilni boj, ko se je vse zdelo

brezupno, noč najtemnejša, brez izhoda. Razlika med Davidom in Goljatom je bila le dve, tri glave: s Titom in Kardeljem so se soborci podajali v zmagovite spopade z giganti, ki so segali do neba in ki niso stali na lončenih, ampak na jeklenih nogah. Izboriti v takih najtežjih situacijah največji napredek, novo zgodovinsko stopnjo, je za vsako kritično glavo dokaz in merilo največjega kumanizma.

Realni in realizirani humanizem — uresničevanje najboljših možnosti, ki jih vsebujejo nam dostopne situacije — je najcelovitejše merilo, ki ga znanost lahko spozna: to je »vrhovno« merilo tudi za socializem, za aktivizem, za marksizem, za znanost in filozofijo, za politiko. Sodobni jugoslovanski, slovenski in mednarodni človečni vzponi, katerih vidni dejavnik je bil tudi Kardelj, so najgloblji izvir posebnih in izrednih prispevkov, ki jih je Kardelj dal sodobni renesansi socializma, marksizma in znanosti.

Ta renesansa je postala nujna, ekstencialna potreba, ko sta v sredini XX. stoletja socializem in pomlad narodov postala svetovna procesa: zato je in bo Kardeljevo delo še dolgo živo v vseh širjavah sveta.

Vira sodobne renesanse socializma in marksizma, kateri izraziti nosilec je bil prav tovariš Kardelj — ne samo v Jugoslaviji, ampak tudi mednarodno — sta bila njegov moralni pogum in celovita znanstvena metoda. Tudo to sta dva posebna znaka našega časa — samo s temi močmi se lahko socializem in marksizem povzpneta na sodobno stopnjo (kot sta se tudi spočela) in samo prerojene z moralnim pogumom lahko postanejo družbene in filozofske znanosti zopet pomemben dejavnik človeštva in zapustijo vlogo nemočnega servisa ali spremljevalca.

Ne da bi podcenjevali tradicionalno elementarno moralo, moramo ugotoviti, da je danes ta oblikovalka družbenih mikro-odnosov povsem nemočna brez moralnega poguma in zavesti, ki ju terjajo gibanja in protislovja sodobnih velikih in večplastnih združb in njihovi procesi. Začetek moralnega poguma, ki ga manjka reformistom vseh vrst, je pogledati — tako kot je znal tovariš Kardelj — družbeni resnici naravnost v oči, kolikorkoli je že težka, in pogledati v oči vsem posledicam in tveganostim odločitve, da se ta resnica temeljito spremeni.

V sodobni moralni pogum spada tudi kritičnost do lastnih dosežkov, do lastne politične organizacije in do lastne dežele. To je edino možno izhodišče stalnega aktivizma, stalnega gibanja naprej. Skupaj s tovarišem Titon in Kidričem je bil tovariš Kardelj neutruden nosilec takega delovanja, ki je omogočilo, da sodobno delavsko gibanje, kljub svojim pomanjkljivostim, lahko zopet prevzema moralno iniciativo v sodobnem svetu in da je v tem zopet nekaj korakov pred tistimi, ki že dolgo uporabljajo veliko lepih besed o morali.

Ker postaja človeštvo vse bolj integrirana, razvejena in gibljiva celota, je moralni pogum samo izhodišče poti do resnice, ki pa je zelo težka in nemogoča brez celovite znanstveno-dialektične metode, katere odličen predstavnik je bil Kardelj. Namesto ozke specializacije in ozkega faktografizma, ki vse bolj hromi sodobne družbene znanosti, je tovariš Kardelj dosledno težil združiti temeljito raziskavo dejstev in teoretska posploševanja, stalno in sistematično je povezoval izkustva in vrednotenje, objektivno analizo situacije in predvidevanje, cilje. Uresničeval je enotnost družbene analize in sinteze, zgodovine in sedanjosti.

Zelo redki so v sodobnem svetu politični voditelji in družboslovci, ki bi tako celovito povezovali v enotno znanost filozofijo, sociologijo, politologijo, ekonomijo in pravo kot tovariš Kardelj. Globok pečat te enotnosti so imele vse glavne

listine jugoslovanskega družbenega življenja — ustava, program ZKJ in druge. Samo tak celovit in razčlenjen znanstveni Kardeljev in Kidričev pristop — ki je eden od največjih sodobnih prispevkov k preporodu družbene znanosti in marksizma — je mogel na demokratičen in humanističen način povezovati v napredno enotnost različnost vsebin, ki žive v jugoslovanskem in slovenskem prostoru in jo vključevati v svetovna gibanja kot njihov aktivni člen.

Celoviti znanstveni pristop je bil pogoj za intenzivno kreativnost tovariša Kardelja v razreševanju bodisi ožjih domačih ali zapletenih mednarodnih vprašanj. Zato je bil tovariš Kardelj v vsem razdobju po smrti Lenina in Gramscia v povezovanju teorije in prakse med prvimi delavskimi voditelji sveta.

Tak širok in kritični znanstveni pristop naši stvarnosti, kot ga je gojil tovariš Kardelj, je omogočil, da so imela jugoslovanska izkustva močan mednarodni odjek. Zaradi zgoščenosti in plastnosti notranje in mednarodne problematike Jugoslavije in zaradi njenega kritično-ustvarjalnega razreševanja, je bilo jugoslovansko izkustvo v marsičem v prvi liniji svetovnega boja med napredkom in zaostalostjo, obenem pa je bilo sprejemljivo za druge, kar je bilo zlasti po delu tovariša Kardelja teoretično jasno izoblikovano, vendar ne kot shema, ki naj podredi individualnost drugih narodov, ampak le kot svež material, ki ga vsak oblikuje po lastnih pogojih.

Osnovna smer, ki jo je utiral skupaj s tovarišem Titom tovariš Kardelj, je in bo za nas vse obvezujoča iz enostavnega razloga: v najtežjih preizkušnjah se je pokazala kot najbolj plodna za vse narode Jugoslavije, za nemarksiste in marksiste, za vse delovne sloje, za vse dobro misleče in normalne ljudi.

Še so problemi, s katerimi se je nujno spoprijemati in nastopili bodo gotovo še novi, ki bodo zahtevali pogum in ustvarjalnost sedanjih in prihodnjih generacij. Vendar bodo temeljne smeri, temeljne izkušnje in temeljni cilji ostali še dolgo isti. To bo tudi v prihodnje edina možna osnova naše enotnosti, ker so danes in jutri možni pojavi ali težnje, ki bi lahko drobili same njene temelje. Ne gre nam za to, da bi pretiravali s takimi predvidevanji, ampak le, da bi si, ob telesnem odhodu osrednje osebnosti kot je bil tovariš Kardelj in ob živi prisotnosti njegovega dela, v duhu njegovega aktivističnega in znanstvenega humanizma prizadevali, da s podobno odločnostjo, predanostjo in delavnostjo in z močmi, ki jih pač imamo, uspešno soočamo s prihodnostjo.

dr. Vojan Rus

Filozofske in sociološke razprave

Materialna tehnična osnova družbe in produkcijskih načinov družbeno-ekonomskih formacij

ANDREJ KIRN

(sovjetski teoretični pogledi)

1. MATERIALNO-TEHNIČNA OSNOVA DRUŽBE IN PRODUKTIVNE SILE

Povezava tehnike z družbenimi spremembami je v sovjetski literaturi obdelana predvsem preko funkcije tehnike kot sestavine produktivnih sil, preko proizvodne tehnike in materialne proizvodnje. Ker je v 20. letih prevladovala Buharinova koncepcija istovetenja produktivnih sil s tehniko, je marksistični nauk o protislovju med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi kot glavna gibalna sila prehoda od enega družbenega produkcijskega načina k drugemu, bil zožen na odnos med produkcijskimi odnosi in tehniko.

Marx je pod DEF ali točneje »družbeno formacijo« (1; 9)* razumel le določeno ekonomsko strukturo družbe, način proizvodnje, ekonomske odnose. Sedaj pa se pod DEF razume običajno celota odnosov in procesov v družbi na določeni stopnji razvoja človeške družbe, torej ne samo materialni način proizvodnje, ampak tudi politično organizacijo družbe in vse oblike duhovne proizvodnje, ki temeljijo na obstoječem produkcijskem načinu. Zdi se mi, da je takšna razširitev pojma DEF nepotrebna in razvodeni kriterij razlikovanja med DEF. Četudi ima vsaka DEF specifične oblike in vsebine duhovne proizvodnje, še ni razloga, da bi jih vključili med bistvene oznake, po katerih razlikujemo posamične DEF. Marx jih ni vključil v pojem »način produkcije«. Način produkcije pa obsega dve bistveno neločljivi strani:

a) ekonomske odnose in

b) sistem produktivnih sil ali širše materialno tehnično osnovo produkcije. Obe komponenti vključujem v pojem DEF.

---

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

DEF = družbenoekonomska formacija
SNTR = Sovremennaja naučno tehniskaja revolucija. Istoričeskoe isljedovanie, Moskva 1967
VF = Voprosy filosofii
VI = Voprosy istorii
VIET = Voprosy istorii estestvoznanija i tehniki

Že iz povezave med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi izhaja, da karakteristike produktivnih sil ni mogoče izključiti iz pojma DEF, čeprav ostaja bistveni kriterij periodizacije družbenega razvoja specifičnost produkcijskih odnosov. Bistvena sopripadnost med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi je zabrisana ravno pri suženjski in fevdalni DEF. Lenin je že podčrtal sorodnost fevdalizma in suženjske družbe, ne pa fevdalizma in rodovne skupnosti. Skupne značilnosti bi bile:

— individualni značaj proizvodnega procesa
— delitev dela v samem proizvodnem procesu je bila izjema
— konservativna tehnična osnova
— zunanji ekonomski karakter prisile
— neproduktivna potrošnja presežnega produkta, tempo razširjene reprodukcije je počasen
— izkoriščanje poteka v obliki, ki ni naklonjena razvoju produktivnih sil.

Človek sam kot glavna produktivna sila je vštet med neorganske pogoje produkcije k živini, orodju ali k zemlji (Marx).

Indiferentnost med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi se izrazito pokaže pri prehodu iz prvobitne skupnosti, rodovne ali teritorialne srenje, v naslednjo družbeno ekonomsko formacijo. Po Ju. I. Semenovu (2; 84) se ta prehod lahko izvrši ali v

— azijski način produkcije ali v
— suženjsko družbo ali v
— fevdalizem.

To bi pomenilo, da dosežena raven produktivnih sil prvobitne rodovne skupnosti ni enoznačno opredelila možne preobrazbe v nov produkcijski način. Za realizacijo konkretne možnosti so torej odgovorni še drugi družbeni dejavniki ali pa različna kombinacija doseženega nivoja produktivnih sil z naravnimi pogoji, vendar pa naravni pogoji sami zase ne morejo igrati odločilne vloge. Tudi materialna tehnična osnova suženjske in fevdalne DEF sta si zelo podobni, kar kaže na neko stopnjo indiferentnosti med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi. Te indiferentnosti pa ne smemo absolutizirati in prenesti na vse DEF. To bi nas privedlo k popolnemu zanikanju zakona povezanosti med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi. Iz te povezave izhaja, da je z ekonomskim kriterijem razlikovanja DEF povezan tudi kriterij produktivnosti sil v tem smislu, da ima praviloma vsaka DEF lastno materialno-tehnično osnovo produkcije, pri čemer pa je treba upoštevati celotno strukturo materialno-tehnične osnove produkcije, ne pa samo nekatere njene elemente, ki so lahko skupni z materialno-tehnično osnovo različnih DEF.

Poleg tehnike kot produktivnih sil Ju. S. Meleščenko razlikuje še: materialno tehnično osnovo proizvodnje, ki je ožji pojem od materialne tehnične osnove družbe. Materialna tehnična osnova proizvodnje je samo del materialno-tehnične osnove družbe. Če se vključi v materialno-tehnično osnovo družbe še organizacija proizvodnje potem pa je po Meleščenku bolj upravičeno to imenovati materialna-ekonomska osnova družbe.

Ekonomska osnova družbe za razliko od materialno-tehnične osnove družbe pa vključuje samo celoto produkcijskih odnosov. (3; 707) Marx produktivnih sil ni uvrstil v ekonomsko strukturo družbe. Osnovni pogoj funkcioniranja materi-

alnotehnične osnove družbe je človek. Nastajanje, značaj in vsebino materialnotehnične osnove družbe posamičnih DEF in njenih faz je po zagotavljanju sovjetskih avtorjev, s čimer se lahko strinjamo, mogoče razumeti samo z upoštevanjem značaja produkcijskih odnosov.

Potrebno pa je po mojem še razlikovati med materialno-tehnično osnovo družbe, tehnične osnove družbe in tehnične osnove proizvodnje, ker prva vključuje tudi človeka in naravno podlago produkcijskega procesa. A. A. Zvorykin je materialno-tehnično osnovo družbe izenačil s celoto produkcijskih sredstev, ki karakterizirajo vsako DEF ali etapo te formacije (količinske, kvalitativne, strukturne značilnosti produkcijskega aparata). (4; 28) Obenem pa trdi, da je materialna tehnična osnova bolj širok pojem kot produkcijska sredstva, ker ne vključuje samo količinskih ampak tudi kvalitativne značilnosti. Materialna tehnična osnova pa je po Zvorykinu ožji pojem v odnosu do produktivnih sil (sredstva dela, predmet dela, človek), ker vključuje samo sredstva in predmete dela. (4; 29)

Nekateri pa materialno-tehnično osnovo izenačujejo s produktivnimi silami in zato vanjo uvrščajo tudi človeka, ne pa tudi predmetov dela. Avtorji *SNTR* so v pojem materialno-tehnične osnove družbe vključili predmet dela, kar naj bi predstavljalo ravno bistveno razliko med produktivnimi silami in materialno tehnično osnovo družbe. Materialno-tehnično osnovo družbe so opredelili kot celoto produkcijskih sredstev (predmetov dela in delovnih sredstev) uporabljeno vrsto energije, vladajoči tehnološki način produkcije in vsa naravna bogastva, ki jih družba že uporablja. (5; 23) Vsaka DEF trdijo avtorji nima samo svojega posebnega razvojnega nivoja produktivnih sil, ampak tudi svojsko materialno-tehnično osnovo. Marahov v materialno-tehnično osnovo družbe uvršča vse osnovne in energetske komponente in kritizira avtorje, ki izpuščajo energetsko komponento. Avtorji *Istorii tehniki* (3; 707) so vsebino materialno-tehnične osnove družbe napolnili s tremi elementi:

— obseg in učinkovitost produkcijskih sredstev,
— raven razvoja znanosti in stopnja njene tehnološke uporabe,
— družbena kombinacija proizvodnega procesa.

Z vključitvijo zadnjega elementa pa se pojem materialno-tehnične osnove družbe že delno prekriva s pojmom ekonomske osnove družbe.

Sovjetski raziskovalci so največ pozornosti posvetili vlogi tehnike in materialne tehnične osnove produkcije in družbe sploh pri prehodu iz enega produkcijskega načina v drugega, ki predstavlja hkrati zgodovinski proces menjavanja družbeno-ekonomskih formacij. Sprememba produkcijskih načinov je nedvomno tista globalna družbena sprememba, ki potegne za seboj številne druge družbene spremembe. S prehodom enega družbenega produkcijskega načina v drugega pa še ni izčrpana celotna vloga tehnike v družbenem življenju ter njena povezanost s tistimi področji človekove dejavnosti, ki so bolj ali manj odmaknjene od materialne proizvodnje. Po .S N. Smirnovu (6; 275) ravno ZTR zahteva bolj široko in poglobljeno opredelitev tehničnega aspekta družbenega življenja in ponovno raziskovanje zveze med tehniko, družbenimi odnosi in samorazvojem človeka.

Iz globalne družbene določenosti *sistema* tehnike kot sestavine produktivnih sil in produkcijskega načina izhaja, da ima vsak produkcijski način vsake DEF praviloma specifično materialno-tehnično osnovo, kar pa ne zanika relativne kontinuitete tehničnega razvoja, ki se uveljavlja ne samo znotraj ene in iste DEF,

ampak začasno tudi pri prehodu iz ene DEF v drugo. Družbeno določenost zgodovinskega sistema tehnike danega produkcijskega načina so nekateri sovjetski avtorji mehanično prenašali na posamična konkretna tehnična sredstva, kar je vodilo k absurdni karikaturi uporabe historičnega materializma na področju zgodovine tehnike, kot da je mogoče govoriti pri posamičnem tehničnem sredstvu ali postopku o njegovem socialističnem ali kapitalističnem značaju. Da bi se izognili takim zaključkom, so nekateri iz previdnosti družbeno določenost tehnike zadržali le z ozirom na družbene cilje, za katere se uporablja tehnika ter za hitrost in strukturo njenega razvoja v specifičnih produkcijskih odnosih, zanikali pa so globalno družbeno pogojenost na tehnični konstrukcijski in funkcionalni ravni. Šuhardin (7; 154) trdi, da je tehnika za razliko od jezika, kulture, družbenih odnosov internacionalna in enako uspešno lahko služi kapitalistični kot socialistični proizvodnji. Tehnika je po njegovem tudi razredno indiferentna kot nacionalni jezik, ki ga uporabljajo različni razredi in sloji v dani družbi. Novi produkcijski odnosi se nekaj časa razvijajo na prevzeti materialno-tehnični osnovi stare družbe in postopoma ustvarjajo novo, ki ustreza razvitemu bistvu nove DEF. Sodim, da vidik kontinuitete govori proti razredni opredeljenosti tehnike, toda vidik diskontinuitete pa govori o njeni razredno-družbeni vsebini na ravni DEF. Družbeno kritični marksistično navdahnjeni raziskovalci na Zahodu (8, 9, 10) pa v zadnjem času odkrivajo, da je družbena določenost kapitalističnega produkcijskega načina prodirala tudi v sama izhodišča tehničnega konstruiranja produkcijskih sredstev, da bi se tako njihova tehnična narava uskladila z apriorno družbeno-ekonomsko namembnostjo tehničnih sredstev kot produkcijskih sredstev kapitala. Res pa je, da te zveze niso vselej prepričljive, zlasti v kolikor skušajo dokazovati družbeno pogojenost funkcijskih in konstrukcijskih tehničnih lastnosti produkcijskih sredstev. Po Ju. .K Milonovu (11; 35) so nekateri zgodovinarji tehnike iz Marxove trditve, da stroj ni ekonomska kategorija, ampak le način njegove uporabe, potegnili napačen zaključek, da konstrukcija strojev ni odvisna od socialne strukture, v kateri in za katero je ona ustvarjena. Premalo pozornosti da se posveča ključnim tehničnim idejam.

Vsekakor po mojem ne gre za to, da bi obstajale posebne npr. kapitalistične ali socialistične naravoslovne in tehnične zakonitosti, temveč se globalna pogojenost tehnike po produkcijskem načinu kaže v tem, da vsaka DEF ustvarja specifično strukturo znanja in izmed danih naravoslovno-tehničnih možnosti realizira ali protežira le nekatere. Ravno ta specifičen »izsek« odkritega spoznanja in tehnične realizacije danih naravoslovnih možnosti nosi svojski pečat DEF, sama vsebina tega »izseka« pa je naravoslovno tehnično objektivna in je indiferentna do DEF, se pravi, nova DEF ne zanika njene objektivnosti, toda zanjo nima več iste praktične in teoretične vrednosti, ker se je preusmerila k drugim tehničnim možnostim na temelju drugih naravoslovnih spoznanj. Samo v tem smislu, po moji presoji, družbena določenost produkcijskega načina prodira v sama izhodišča tehnične-konstrukcijske ravni. Glede na to povedo sovjetski avtorji premalo, ko trdijo, da ker so zakoni narave enaki na ozemlju poljubne dežele v poljubnem času, so zato tudi v osnovi praviloma enaki tehnični objekti v svoji konstrukciji ne glede na to, v kateri deželi so bili izumljeni, če izkoriščajo ene in iste zakone narave. (12; 7) Avtorji *Istorii tehnike* (3; 352) opozarjajo, da se kljub različnim pogojem razvoja tehnike v socializmu in kapitalizmu ne sme zanemariti

tisto splošno, ki je značilno za razvoj tehnike dane epohe kot celote in kar dopušča govoriti o eni skupni tehniki. »Postavitev vprašanja o skupni tehniki popolnoma izhaja iz posebnosti razvoja tehnike, ki jih opredeljujejo ne samo socialni pogoji, ampak tudi vsa notranja pot njenega razvoja, njena naravoslovna osnova in te možnosti, ki jih pred tehniko odkriva znanost na vsaki taki zgodovinski stopnji.« (31; 354)

To stališče je v bistvu istovetno s stališči avtorjev *Istorii fiziki* (32), le da ti hkrati zatrjujejo, da to ne pomeni, da je tehnika v SZ in kapitalističnih deželah enaka, češ tempo, usmerjenost in karakter razvoja tehnike opredeljujejo ekonomske zakonitosti družbe. (32; 7) Sovjetska tehnika da je usmerjena na povečanje materialne življenjske ravni naroda, a tehnika kapitalističnih dežel na pridobivanje maksimalnega profita majhne grupe monopolov. Tehnika kapitalističnih dežel da se razvija neenakomerno, obdobja rasti se menjavajo z obdobji zastoja, razvoj sovjetske tehnike pa je planski. (32; 7) Navedene omejitve glede družbene določenosti tehnike so zadovoljive glede na vulgarne težnje v razumevanju družbenega značaja tehnike, niso pa zadovoljive glede celovitosti in posredovanosti vpliva produkcijskega načina in celotne DEF na strukturo tehnike in tehnične rešitve. Globalna družbena zgodovinska pogojenost prostorsko in časovno ne relativizira in subjektivizira naravoslovno-tehničnega znanja, razen seveda v tistem splošnem, nujnem pomenu, da v kolikor so vsa znanja zgodovinska, razvojna in človeška, so tudi relativna in subjektivna. Družbena-zgovodinska pogojenost naravoslovno-tehničnega znanja ne izključuje njegove objektivne veljavnosti, ki velja za različne družbe in za različne DEF, toda zavoljo tega še nima enakega teoretičnega in praktičnega pomena ter enake družbene funkcije za vse DEF.

2. *DRUŽBENO-EKONOMSKA FORMACIJA IN KONKRETNA DRUŽBA*

Sovjetski raziskovalci ugotavljajo, da so klasiki marksizma obdelali predvsem mehanizem menjave enega sistema tehnike z drugim na zgodovinskem primeru prehoda od manufakturnega k strojno tovarniškem načinu proizvodnje. Zgodovinarji tehnike tožijo, da so diskusije okoli prehoda ene DEF v drugo osredotočene predvsem na socialne, politične, ekonomske spremembe, ne pa na spremembe v produktivnih silah. Spremembe v produktivnih silah in strukturi tehnike pa praviloma padejo iz zornega kota raziskovalcev.

Napačni zaključki glede soodvisnosti med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi in prek tega tudi povezanosti med materialno-tehnično osnovo produkcije in družbe sploh ter družbenim načinom produkcije izvirajo iz napačnega razumevanja statusa DEF in njenega odnosa do konkretnih družb, njenih produktivnih sil in njene materialne-tehnične osnove. Nesporazume po Ju. I. Semenovu (13) včasih pogojuje že mnogoznačnost termina »družba«, ki enkrat predstavlja družbo v celoti, drugič pa določeno konkretno družbo. V tem primeru Semenov raje uporablja termin »socialni organizem«. Vsa svetovna zgodovina do poznega fevdalizma po Semenovu ne predstavlja procesa prehoda od enega stadija k drugemu določenega števila začetno eksistirajočih socialnih organizmov, ampak proces nastanka, razvoja in propada množice socialnih organizmov. Zgodovina ne pozna niti enega socialnega organizma, ki bi prešel vse DEF, ko je enkrat nastal. (13; 90)

Zato obstoji množica socialnih organizmov, ki sploh niso prešli v drugo DEF, ampak so propadli znotraj nje ali pa so propadli hkrati s propadom stare DEF. To velja za večino socialnih organizmov antičnega in zgodnjega srednjega veka.

Na novo vznikli socialni organizmi so ali pripadali k isti DEF ali pa k novi. Semenov loči tri tipične situacije:

a) Stari vzhod, kjer so nastajali in propadali socialni organizmi kot določene enote zgodovinskega razvoja brez spremembe občega tipa, t. j. njihovi pripadnosti k DEF.

b) Prehod od antike k fevdalizmu: izginejo eni socialni organizmi in nastanejo drugi, a to nastajanje sovpade s spremembo njihovega tipa, t. j. novi socialni organizmi pripadajo k drugi DEF. V odnosu do večine socialnih organizmov antike izstopa DEF izključno samo kot njihov tip. To so po Ju. I. Semenovu prezrli mnogi avtorji. Ko pa je bila pozornost obrnjena na to dejstvo, pa je spet prišlo do napačnega zaključka, da DEF sploh ne nastopa kot stadij razvoja družbe. Kot stopnje razvoja se DEF realizirajo samo v razvoju človeške družbe kot celote in samo preko tega v razvoju konkretnih družb. Samo v nekaterih primerih so DEF hkrati stopnje razvoja posamičnih socialnih organizmov. (13; 92)

Ne na preobrazbi, ampak na razvalinah antičnih socialnih organizmov so vzniknili novi fevdalni socialni organizmi. Dorazredna in začetek razredne DEF predstavlja stadij razvoja človeške družbe v celoti, ne pa stadij razvoja določenih socialnih organizmov. Tudi azijski način proizvodnje po Semenovu ne predstavlja stadija razvoja niti enega socialnega organizma.

c) Zgodovina Evrope od 16.—20. st., kjer se menjajo tipi socialnih organizmov, ko konkretno ene in iste družbe prehajajo iz ene DEF v drugo in istočasno ohranjajo lastnost posebnih določenih enot zgodovinskega razvoja. Npr. kapitalistična Francija 19. st. je še vedno Francija, čeprav ni več fevdalna Francija 16. st. S kapitalizmom poteka tako menjava DEF znotraj istih socialnih organizmov kot tudi v okviru človeške družbe kot celote.

Napačni zaključki v zaporedju DEF izvirajo iz napačnega razumevanja odnosa med konkretnimi družbami in DEF. Zakonitosti razvoja DEF ne sovpadajo z zakonitostmi razvoja konkretnih socialnih organizmov. Kar se nanaša na celoto, se ne nanaša obvezno na dele, iz katerih se sestoji celota.

Tudi materialno-tehnične osnove DEF še ne smemo poistiti s produktivnimi silami in z materialno-tehnično osnovo konkretnih družb. Sovpadanje med produktivnim silami in produkcijskimi odnosi, ki velja za DEF kot celoto ne smemo preprosto prenesti na konkretno družbo. Nekateri pa ravno zaradi razhajanja med DEF in konkretno družbo naredijo napačen zaključek, da je povezava med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi nerealna abstrakcija, ki se ji je treba odreči. Ker so mnoge družbe nastale in propadle znotraj iste družbeno-ekonomske formacije, istega produkcijskega načina, je očitno, da te spremembe ni mogoče pojasniti le z razmerjem med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi, ampak tudi z drugimi elementi družbenega sistema, toda pri prehodu iz ene DEF v drugo je nemogoče obiti razmerje med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi.

I. Ja. Konfederatov (14) je s tabelo, ki povezuje zgodovinski in strukturni vidik produktivnih sil in produkcijskih odnosov pokazal na celotni značaj materi-

alno-tehnične osnove družbeno-ekonomskih formacij. Tako je pregledno predstavil, čeprav na formalen vnanji način (ker tabela ne razkriva vzročne zveze ter moč in usmerjenost povezav), revolucionarne stopnje razvoja posamičnih elementov materialno-tehnične osnove produkcijskega načina, njen strukturalni značaj in njeno povezanost s produkcijskimi odnosi.

Tabela utrjuje predstavo, da se razvija celota materialno-tehnične osnove in produkcijskih odnosov *hkrati,* ne pa zgolj posamični elementi izolirani od drugih. Seveda pa tabela ni popolna, saj v njej niso zajete stopnje razvoja glavne produktivne sile človeka, dalje povezave materialne tehnične osnove DEF in produkcijskega načina z razvojnimi stopnjami duhovne produkcije, razvojnimi stopnjami komunikacij, razvojnimi stopnjami delitve dela, razvojnimi stopnjami odnosa med naravo in družbo, razvojnimi stopnjami odnosov med družbeno bitjo in zavestjo, razvojnimi stopnjami političnih in etičnih odnosov idr. Takšna razširitev tabele že predpostavlja običajno razširjeno razumevanje DEF. Z dodatno vključitvijo navedenih strani človeške zgodovine, bi se bolj točno izrazil celotni značaj DEF, prostorsko-časovno strukturno sovpadenje materialne tehnične osnove DEF, produktivnih sil in produkcijskih odnosov s pravno-politično organizacijo družbe in zgodovinskimi oblikami duhovne produkcije. Vključitev navedenih komponent v razvojno, strukturno-sinhrono tabelo Konfederatova bi zahtevalo poglobljeno proučitev razvojnih in strukturnih povezav posamičnih strani celotnega zgodovinskega procesa.

Avtorji *SNTR* sodijo, da vsaka DEF doseže fazo svojega polnega razvoja prek treh revolucij: socialno-politične, tehnične in proizvodne. Takšno razlikovanje lahko bolj stvarno predstavi konkretno logiko prehoda od ene DEF k drugi, kot pa zgolj načelno stališče o zaostritvi protislovja med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi. Produkcijski način nove DEF se uveljavlja vedno v dveh fazah. (5):

a) Izvrši se socialno-politična revolucija, po kateri še naprej ostaja stara materialna tehnična osnova, ki je prevzeta od prejšnjega družbenega reda in dalje eksistira tudi stara struktura tehnike in star tehnološki produkcijski način. Spremeni pa se ekonomski način povezave producentov in produkcijskih sredstev (produkcijski odnosi) in socialna organizacija produkcije. Nov produkcijski način izrašča iz neustrezne materialne tehnične osnove in se uveljavi le zahvaljujoč tehnični in proizvodni revoluciji.

b) Druga faza predstavlja dokončno prevlado novega produkcijskega načina, novega sistema tehnike in novega tehnološkega načina produkcije.

Pri prehodu iz prve faze v drugo se izvršita tehnična in proizvodna revolucija. Zaradi identičnosti sistema tehnike v drugi fazi predhodne in v prvi fazi nove DEF se ustvarja možnost, da posamične dežele preskočijo DEF.

Bolj podrobna shema družbeno-tehničnega prehoda iz ene DEF v drugo izgleda takole: (5; 162—164)

1. Produktivne sile so podvržene nenehnim količinskim in kvalitativnim spremembam, ki delajo skupaj s produkcijskimi odnosi nujen prehod k novemu produkcijskemu načinu. Revolucionarni tehnični izumi se zlivajo v tehnične revolucije. Na določeni razvojni stopnji pride pri vsakem delovnem sredstvu do situacije, kjer nadaljnje izboljšave ne dajejo več zaželjenega učinka. Spodletijo vsi poskusi,

Kvalitativne stopnje razvoja in prostorsko časovnega sovpadanja posamičnih

stopnje razvoja načinov proizvodnje	stopnje razvoja organizacijskih oblik proizvodnje	stopnje spoznavanja strukture obdajajočega materialnega sveta	stopnje razvoja orodij in strojev
1	2	3	4
a prvobitna srenjska skupnost	enostavna kooperacija, izdvojitev obrti	odsotnost abstraktnih posplošitev	»Enostavna orodja«* zbirka enostavnih orodij »sestavljena orodja«;
b suženjski način	obrtniška proizvodnja, sporadična uporaba enostavne kooperacije	kontinuum (omejene logične predstave o diskretnosti materije; pojem o atomu kot majhnemu delcu materije)	poganjanje sestavljenih orodij s pomočjo enega ročnega motorja, človeka
c fevdalizem	cehovska-obrtniška proizvodnja	kontinuum; začetek izkustvene znanosti	»začenja se poganjanje teh orodij s prirodnimi silami«
d prehod od fevdalizma h kapitalizmu (obdobje prvobitne akumulacije)	manufakturna proizvodnja (ročna s široko delitvijo dela)	obrnitev k teoriji diskretnosti materije za pojasnitev izkustvenih podatkov, kinetična teorija toplote	bolj široko izkoriščanje teh orodij, ki jih poganjajo naravne sile
e kapitalistični način	strojna proizvodnja	molekularna-atomska struktura snovi	»... Stroji, sistem strojev, ki imajo en sam motor«
f kriza kapitalizma, nastanek socializma in njegova preobrazba v svetovni sistem	avtomatizirana serijska in tekoča proizvodnja	elementarni delci: elektron, ion, nevtron, spoznanje diskretnosti energije, začetek prodora v atomsko jedro	Vznikne »sistem strojev, ki imajo avtomatični motor« (avtomatični tekoči trakovi)
g komunizem	višje oblike avtomatizirane proizvodnje	nadaljnji prostor v jedro atoma	vsestranski razvoj avtomatizirane proizvodnje

* Tekst v narekovajih je iz K. Marx: *Beda filozofija,* Marx-Engels *Izbrana dela,* zv. II. Ljubljana 1971, str. 505.

da se izboljša stopnja učinkovitosti. To nalogo lahko rešijo le nova tehnična sredstva, ki funkcionirajo na drugačnih načelih. Avtorji *Istorii energetičeskoj tehniki* (15; 24) trdijo, da ko se ustali nivo količnika koristnega učinka ni drugega izhoda

sestavin materialno-tehnične osnove družbe in produkcijskih odnosov

stopnja razvoja metod zamenjave človeka s stroji	stopnje razvoja energetike (po oblikah energije)	stopnje razvoja energetike po jakosti	stopnja izkoriščanja osnovnih materialov proizvodnje
5	6	7	8
vsa celokupnost elementov proizvodnega procesa izvršuje človek	biološka energija človeka	—	kamen, bron, (les, kost KA)
začetek zamenjave človeka v izvrševanju pogonske funkcije z drugimi živimi pogonskimi motorji	biološka energija človeka in živali	—	kamen, bron, baker, železo
začetek zamenjave človeka v izvrševanju pogonske funkcije s pogonskimi sredstvi nežive narave	mehanična energija narave (energija vode in vetra)	5—10 kGm/kg	železo, jekla z majhno primesjo ogljika
bolj široka zamenjava človeka v izvrševanju pogonske funkcije s pogonskimi viri nežive narave	—	5—100 kGm/kg	jekla, začetek legiranih jekel
začetek zamenjave človeka v izvrševanju tehnoloških proizvodnih procesov	toplotna energija	3 milj. o kGm/kg	legirana jekla, začetek uporabe specialnih zlitin
zamenjava človeka v izvrševanju funkcije kontrole in upravljanja proizvodnih procesov	toplotna energija, vodna energija, električna energija	Od 5 kGm/kg do 3 mln kGm/kg	legirana jekla, specialne zlitine, sintetični materiali
začetek zamenjave človeka v izvrševanju logičnih funkcij	notranja energija atomskega jedra in vse prihodnje oblike energije	Do 64 triljonov kGm/kg	porajanje možnosti dobivanja materialov s poljubnimi lastnostmi

iz nastale tehnične krize kot prehod k izkoriščanju drugih naravnih zakonov. Razvoj in končni zastoj številnih tehničnih sredstev ima obliko naslednje krivulje »⁔« Prirast danega količnika koristnega učinka ima tendenco upadanja. Npr. za dobrih 9 let, od 1882 do 1891, se je količnik koristnega učinka prenosa električne energije povečal za 3-krat, od 22 % na 78 %, od tedaj pa do našega

časa, to je v obdobju več kot 60 let, pa se je povečal samo za 1,2-krat. Naravni zakon, ki se tu izkorišča, omejuje rast količnika koristnega učinka. Tehnični objekti »odmirajo« v fazi najvišjega razcveta, to je ob najbolj polnem izkoriščanju danih naravnih zakonitosti in ravno zato ni več mogoč njihov nadaljnji razvoj na podlagi teh zakonov. (12)

2. Tehnična revolucija je tehnična predpostavka proizvodni revoluciji in ji zato vedno predhodi. Tehnična revolucija vodi k revolucioniranju tehnološkega načina produkcije. V vsaki novi DEF ostaja na začetku tehnološki način proizvodnje nespremenjen. Tehnološki način proizvodnje so sovjetski avtorji (5; 11) opredelili s tremi faktorji:

— organizacija uporabljenih tehničnih sredstev
— tehnični način združevanja producentov s tehničnimi sredstvi
— delitev dela.

Revolucije v tehnološkem načinu proizvodnje se praviloma že začenjajo v predhodni DEF. Npr. elementi strojne tehnike so se pojavili že v suženjstvu in fevdalizmu, toda samo kapitalizem je odprl pot za prehod od ročne k strojni tehniki. Tehnične revolucije lahko predhodijo socialni revoluciji, toda brez te tehnična revolucija ne more preiti v proizvodno revolucijo. V dosedanji človeški zgodovini je obstajalo pet tehnoloških načinov proizvodnje. (16; 32):

— enostavno rokodelstvo povezano s poljedelstvom
— enostavno rokodelstvo ločeno od poljedelstva
— cehovska in manufakturna proizvodnja
— strojna tovarniška proizvodnja
— kompleksna avtomatizirana proizvodnja.

Potrebno bi bilo dodati še najstarejši način: nabiralništvo in lov.

3. Socialno-politična revolucija. Sam po sebi razvoj tehnike ne more spremeniti vladajočih produkcijskih odnosov in menjati politične vladavine razredov, čeprav lahko spremeni razmerje v ekonomski moči razredov in spreminja socialno strukturo. Pri nobenem prehodu iz enega produkcijskega načina v drugega ni mogoče odmisliti socialno-političnih ekonomskih razrednih bojev, ni mogoče tega prehoda pojasniti brez socialne politične aktivnosti glavne produktivne sile, človeka. Brez te razsežnosti se pokaže ta prehod kot popolni determinizem in avtomatizem. Bistvo celotnega protislovja med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi je v tem, v kakšni protislovni situaciji, dilemah in možnostih se nahajajo posamični razredi in sloji in kako ta objektivna protislovja prodirajo v njihovo zavest in kako osveščenost družbene biti zaostruje objektivna protislovja v obliki novega protislovja med družbeno bitjo in zavestjo, med objektivnim stanjem ter političnimi cilji, programom, projektom in sploh celotno zavestjo (moralno, filozofsko, znanstveno, religiozno), ki želi preseči in negirati obstoječo družbeno stanje in pomiriti »Sollen« in »Sein«. Šele osveščeno protislovje med produkcijskimi odnosi in produktivnimi silami ter sploh protislovje med družbeno bitje in zavestjo lahko postane mobilizatorski revolucionarni dejavnik, ki prevzema zgodovinsko iniciativo za razrešitev protislovij. Marx ni zaman poudaril nujnosti totalnega ideološkega prevrata poleg ekonomskega prevrata. Sovjetski avtorji idejnemu prevratu pri prehodu iz enega produkcijskega načina v drugega ne posvečajo pozornosti, poudarjajo pa razredno komponento, vendar ni mogoče reči, da je zadovoljivo utemeljena zveza med razrednim bojem in nastajanjem novega sistema produk-

tivnih sil. Gre bolj za navajanje primerov in za ugotavljanje dejstev, da so ob takšnem stanju in razvoju tehnike obstajala določena politična-ekonomska stanja in dogodki. Zunanje, prostorsko-časovno koordinirajo dejstva, ne pa toliko njihove vsebinske in vzročne zveze. Samo pri analizi nastajanja materialno-tehničnega temelja kapitalističnega produkcijskega načina so teoretsko in empirično prodrli globje, opirajoč se na Marxovo-Engelsovo miselno dediščino in se odmaknili od takšne formalne prostorske časovne koordinacije.

Mesto socialne revolucije pri prehodu od ene DEF k drugi ni enoznačno opredeljeno. Enkrat postavljajo socialno revolucijo na sam začetek prehoda, drugič pa jo uvrščajo med tehnično in proizvodno revolucijo. Kadar jo postavljajo na začetek, v bistvu trdijo, da je gibalna sila prehoda od ene DEF k drugi na strani novih produkcijskih odnosov in družbene organizacije produkcije, saj predpostavljajo, da je struktura produktivnih sil ostala še nespremenjena, na drugi strani pa za izhodišče prehoda postavljajo spremembe v produktivnih silah.

4. Proizvodna revolucija naj bi se začenjala samo za socialno in tehnično revolucijo, tehnična revolucija pa včasih predhodi socialni revoluciji. (16; 34) Če tehnična revolucija naznanja koreniti prevrat v tehničnih sredstvih, pa proizvodna revolucija bistveno zadeva producente same.

3. MATERIALNO-TEHNIČNA OSNOVA PRODUKCIJE PRVOBITNE BREZRAZREDNE DRUŽBENO-EKONOMSKE FORMACIJE

Obsega razdobje od nastanka človeka do nastanka razredne družbe in zajame tri osnovne tipe družbene organizacije:

— dorodovna srenja
— rodovna srenja
— teritorialna ali sosedska srenja.

Začetek rodovne srenje se povezuje z nastankom materinskega rodu. Nastane prepoved spolnih odnosov znotraj rodovne skupnosti. Zaključuje se z osamosvajanjem družin kot najmanjših gospodarskih in družbenih enot, ki v naslednjem obdobju postanejo samostojni individualni proizvajalci. Zavest o rodovni skupnosti in solidarnosti je bila značilna za ves čas obstoja rodu. Razdobje teritorialne ali vaške srenje je zadnje razdobje arhaične družbene formacije in sovpade z začetki uporabe kovin. (1; 156)

Struktura tehnike je v tem obdobju dolgo časa ostala nespremenjena. Zgodaj so bile odkrite konstrukcijske oblike, ki so se ohranile vse do danes (lopata, motika, sekira, nož idr.). Ročna orodja, njihovo težo in velikost opredeljujejo možnosti človekove roke in kot so se v osnovi ohranile možnosti človekove roke, tako se je ohranila teža in velikost ročnih orodij. Tehnika je izredno stereotipna in se malo razlikuje glede na različno geografsko poreklo. Prevladuje prisvajalni nabiralni in lovski način proizvodnje. Skupno delo ni bilo rezultat družbenega značaja produkcijskih sredstev, ampak rezultat nemožnosti individualne proizvodnje in je torej posledica nezrelosti in nerazvitosti družbenega značaja produkcijskih sredstev, ki je proizvajalce z železno nujnostjo povezovala v enostavne kooperativne oblike dela. Korenit prevrat v strukturi tehnike se je izvršil z lokom in puščico in potem z osvojitvijo procesov vrtanja, brušenja, piljenja, kar je omogočilo proiz-

vesti kameno sekiro in kameno motiko z ročajem. Bil je izumljen primitiven stroj za vrtanje lukenj. Tu je človek že izkoriščal krožno gibanje, a za človeka in žival je značilno premočrtno gibanje. Nizka učinkovitost orodij je nujno pogojevala kolektivno delo. Prva tehnična revolucija se je vršila v obdobju od 13. do 4. tisočletja pr. n. e. in je imela dve fazi:

a) Izum in uporaba loka in puščice. Po Engelsu je ta izum že predpostavljal višji razvoj umskih sposobnosti. Lok in puščica sta dopuščala prehod od lova večjih kolektivov k lovu v manjših skupinah, kar je povečalo ulov. Lov z lokom in puščico je bil bolj razvit na odprtih kot pa na gozdnih predelih. Lov s pomočjo ognja pa je bil bolj razvit v tropskih predelih. V srenji je bilo delo lovcev bolj cenjeno kot delo žensk. Ženske se ponekod niso smele dotakniti lovskega orožja. Ponekod pa so tudi ženske hodile na lov. (1)

b) Uporaba kamene sekire na začetku brez odprtine za ročico in nato z odprtino za ročico.

Prva etapa naj bi trajala od 13. do 7. tisočletja pr. n. e., druga pa od 7. do 4. tisočletja pr. n. e. (neolit).

Verjetno bi morali že uporabo in pridobivanje ognja šteti za prvo tehnično revolucijo. Ogenj je pomenil po Engelsu prvo naravno silo, ki jo je človek ukrotil in kontroliral. Ta zmaga je bila znak, da se je človek radikalno odtrgal od živalskega sveta. Vse neudomačene živali se ognja bojijo in izogibajo. Ogenj je osvobodil človeka konstantnega strahu pred temo, iztrgal se je prirodnemu ritmu menjavanja dneva in noči in umetno razširil »kraljestvo svetlobe«. Z ognjem je izboljšal svoje življenjske eksistenčne pogoje, uspešno se je lahko zoperstavil mrazu, razširil horizont svojega geografskega prebivanja, zboljšal kvaliteto prehrane in s tem vplival na svoj umski in telesni razvoj. Osvojitev te nove produktivne sile je vplivala na delitev dela v skupnosti (varuhi ognja) in kasneje na poljedelstvo (požigalništvo). Skupni ogenj, skupno stanovanje, skupno delo vse to je s prirodno nujnostjo povezovalo in združevalo ljudi. Skupna delitev dobrin še ni pomenila enake delitve, ampak samo to, da posameznik ni mogel nakopičiti življenjskih sredstev, ki bi presegla njegove potrebe. (1; 150)

Tehnična revolucija neolita je prerasla v proizvodno, ko se je najprej izdvojila živinoreja in nato poljedelstvo. Prišlo je do predelave volne in udomačenja številnih kulturnih rastlin. Motično poljedelstvo vodi k trajnim naselbinam. Poljedelstvo je predstavljalo novo obliko dela, kjer se rezultati niso pokazali takoj, ampak šele čez daljši čas. Živinoreja ni bila nujni pogoj poljedelstva. Funkcionalna odvisnost poljedelstva od živinoreje je nastala šele s plužnim poljedelstvom. (17) Živinoreja in poljedelstvo sta bili glavni dejavnik rasti prebivalstva. V razvoju civilizacije pa je verjetno poljedelstvo imelo večjo vlogo kot živinoreja zlasti še v njeni nomadski obliki. Pri nomadski živinoreji je človek privesek črede in ji mora neprestano slediti za pašniki. Če je človek stalno na pohodu, se ne more lotiti ničesar trajnega, nobenih večjih načrtov ne more podvzeti in jih uresničiti, ampak mora vsak dan ponavljati vedno en in isti tip delovnih opravil. Nomadski način življenja ni naklonjen tehničnemu razvoju. Živinoreja in poljedelstvo sta nudila človeku konstantnejši vir prehrane, tako da je postal manj odvisen kot pa pri lovu.

Začetnik poljedelstva je bila ženska. (1) V zadnjem obdobju arhaične družbe je živina že postala privatna družinska lastnina, zemlja pa je že ostala družbeno

srenjska lastnina. (1) Skoraj vse domače živali je človek udomačil v obdobju dorazredne družbe. Vse obdobje do poznega paleolita je prevladovalo privajalno gospodarstvo. Z neolitsko tehnično revolucijo se začenja proizvajalno gospodarstvo (živinoreja, poljedelstvo, obrt). S tem se je spremenila tudi organizacija družbe. Uveljavi se patriarhat.

Pojavljajo pa se že elementi nove strukture tehnike, ki je značilna za naslednjo družbeno ekonomsko formacijo (lončarstvo, tkanje, taljenje rud in obdelava kovin). Specializacija v izgotavljanju orodja in orožja je omogočala povečati raven produktivnih sil. Udomačitev živali ni dala ljudem samo stabilnejšega vira prehrane in novih predmetov dela, ampak se je človek tudi naučil izkoriščati novo obliko energije: silo živali. Skupna obdelava zemlje pa je vse bolj odstopala mesto obdelavi zemlje posamičnim družinam, ki že sporadično uporabljajo delo sužnjev. Pojav patriarhalnega suženjstva je pomenil začetek razpada prvobitnih rodovnih odnosov.

V obdobju kamenih orodij, ki časovno obsega 99,9 vse dosedanje človeške zgodovine je po izračunih S. G. Strumlina produktivnost človekovega dela porasla za 2—2,5 % vsakih 10 tisoč let. (18)

4. MATERIALNO-TEHNIČNA OSNOVA SUŽENJSKE DRUŽBENO-EKONOMSKE FORMACIJE

V sovjetski diskusiji o DEF so se našli tudi avtorji, ki so opozarjali, da je malo ljudstev šlo skozi suženjsko DEF, da suženjstvo predstavlja pravzaprav obrobni pojav v človeški zgodovini in da sužnji nikjer niso številčno prevladovali kot osnovna produktivna sila.

Na obratu od 4. tisočletja pr. n. e. so nastale prve antične suženjske države Srednjega vzhoda. (Babilonija, Asirija, Egipt). Produkcijska sredstva so ohranila individualni značaj in ravno zato zahtevala enostavne kooperativne prisilne oblike dela.

Tehnično revolucijo za suženjski način produkcije predstavlja taljenje železove rude in izdelovanje železnih in bronastih orodij. Šele železo je dokončno izrinilo kamnita in lesena orodja. Suženjska proizvodnja je ostala ročna. Ni prišlo do bistvenih sprememb v delovnih orodjih. Osnovna sprememba se je izvršila v materialu delovnih orodij. (12; 27) Razvoj orodij, da je potekal predvsem v tistih sferah proizvodnje, ki so služile potrebam vladajočih manjšin. Izvršil se je proces ločitve rokodelstva od poljedelstva. Nastanek mest je omogočil specializacijo obrti, razmah trgovine s tem pa tudi izboljšavo prometnih zvez in transporta (vozovi, jadrnice). Z nastankom mest se je hkrati razvijala gradbeniška tehnika. Pomen lova kot gospodarske aktivnosti je stopil v ozadje. Povečal se je asortiment kulturnih rastlin. Tehnična revolucija se je začela okoli 1000—500 let pr. n. e. in je privedla do korenitih sprememb v vseh sferah proizvodnje (plug najprej lesen nato z lemežem, kovaški mehovi, ročni mlin). Plužno poljedelstvo in živalska vleka sta predstavljali prvi velik premik v poljedelstvu. Pojavili so se že vodni mlini in kolesa za črpanje vode. Vodni mlin je prvi stroj, ki je izkoriščal novo obliko naravne energije, silo vode. Po Marxu so se stroji v elementarni obliki vodnega mlina pojavili že v rimskem imperiju. Toda osnovna pogonska sila sta ostala še

vedno žival in človek. Izum vretena in tkalnega stroja je prinesel revolucijo na področju tekstilne obrti. Največji razvoj je bil dosežen na področju transportnih strojev ne pa na področju tehnoloških orodnih strojev. Ceneno suženjsko delo ni vzpodbujalo iznajdb in izpolnjevanja delovnih sredstev in postopkov. Produktivnost dela je v obdobju suženjske DEF, to je v časovnem razponu 4,5—5 tisoč let porasla za 4 % vsakih 100 let. Suženjsko delo je bilo nujno povezano z nenehnimi vojnami, ker so vojne postale stalni vir za obnovo in večanje te osnovne žive produktivne sile.

Sužnji so se najprej rekrutirali iz tujcev, ujetnikov, kasneje pa tudi iz članov lastne skupnosti kot posledica denarno-ekonomskih odnosov. Sužnji praviloma niso imeli družine in se torej na ta način ni mogla reproducirati suženjska sila. Da bi sužnji imeli družine, bi bilo smiselno samo ob višji ravni produktivnosti dela sužnjev, ki bi zadostovalo za reprodukcijo vladajočega razreda, sebe in svoje družine. Visok nivo suženjstva, na enem geografskem področju (npr. v rimskem imperiju) je preprečeval tak nivo v drugih predelih, od koder je Rim črpal svojo živo produktivno silo. (19; 83) To pojasnjuje nemožnost istočasnega obstoja več velikih suženjskih držav z razvitim suženjskim načinom produkcije. Pri fevdalizmu in kapitalizmu pa se je reprodukcija vršila znotraj teritorialno-političnih enot in je bil zato možen istočasen obstoj mnogih visokorazvitih fevdalnih in kapitalističnih družb.

Kjer je poljedelstvo temeljilo na sistemu umetnega namakanja je to vodilo k gospodarski in politični centralizaciji držav starega Vzhoda. Eden izmed materialnih temeljev državne moči nad lokalnimi produkcijskimi organizmi je bilo družbeno reguliranje vodnega režima.

Država je bila tu vrhovni lastnik osnovnih produkcijskih sredstev: zemlje in vode. Ni obstajala privatna zemljiška lastnina. Posameznik je bil le posestnik ne pa lastnik zemlje. Država torej ne vznikne vedno le na temelju privatne razredne lastnine, ampak tudi na temelju skupne lastnine. (1) Marx in Engels sta povezovala azijski način produkcije z umetnim namakanjem, vendar pa nista obratno umetnega namakanja spreminjala v posebni produkcijski način. Ko je Marx razlikoval tri tipe srenje: antično, slovansko-germansko in vzhodno-azijsko, je ravno pri slednji ugotovil, da so prirodni pogoji poljedelskega dela zahtevali predhodno kolektivno delo velike množice ljudi. Delo kolektiva je bilo neposredni predpogoj za delo posameznika. Individualno delo je bilo posredovano in neposredno odvisno od kolektivnega dela.

To je vtisnilo svojski pečat tudi vsej družbeni zavesti. Avtorji *Istorii tehniki* (3) in *SNTR* (5) so se izognili problemu odnosa med produkcijskimi odnosi in materialno tehnično osnovo takoimenovanega azijskega načina produkcije. Uvrstili so jo brez pripomb v suženjsko DEF.

Seveda pa stališče o zgodovinskem statusu azijskega načina proizvodnje med sovjetskimi avtorji ni tako monolitno in neproblematično. N. N. Nikoforov je grupiral 4 osnovne rešitve (20; 66):

1. Azijski način proizvodnje je posebna družbeno-ekonomska formacija:
a) ki je omejena samo na Azijo
b) nima kontinentalnega geografskega pomena
2. Azijski način proizvodnje je mešanica fevdalizma in suženjstva. Gre za ravnotežje med fevdalnimi in suženjskimi elementi.

3. Azijski način proizvodnje je fevdalizem, oziroma fevdalizem v antiki je azijski način proizvodnje.

4. Azijski način proizvodnje spada v suženjsko DEF. Nikoforov končno pristane na Struvejevo koncepcijo tridesetih let, ki staro Kitajsko uvršča med suženjsko družbo. Po Nikoforovu v celotni zgodovini predkapitalistične Kitajske ni dokazana odsotnost privatne lastnine nad produkcijskimi sredstvi. Nikoforov trdi da so vsi trije različni tipi razrednih družb azijski, suženjski, fevdalni vzniknili na podobni ravni produktivnih sil in da nastanka fevdalizma pri Germanih in Slovanih ni mogoče pojasniti s podedovanimi proizvodno-tehničnimi dosežki antičnega suženjstva. Gotovo ni mogoče tako preprosto povezati DEF in tehnično osnovo proizvodnjo, kot je to storil Ju. I. Semenov: bronasti vek sovpade z azijsko formacijo, železni vek z antično suženjsko družbo in razviti železni vek s fevdalizmom. Treba je upoštevati vse elemente načina produkcije. Vasiljev in Stučevskij (21; 82) opozarjata, da ni smiselno nastanka razrednih suženjskih odnosov povezovati z uporabo bronastih orodij in fevdalizma z uporabo železnih orodij, češ da v pogojih mehkih tal že lesena in kamnita orodja lahko dajejo takšen ekonomski učinek, ki lahko vodi k delitvi delovnega dne na potrebnega in presežnega. Podobno I. L. Andreev (22; 85) trdi, da je orientalski poljedelec s kamenimi orodji, lahko pridobil žetev, ki je kar 6 krat presegla norme potrošnje njegove družine. Pri plodni zemlji je tudi motično poljedelstvo lahko bilo bolj učinkovito od plužnega poljedelstva. Napredek poljedelstva, da se v dolinah subtropskih rek ni toliko opiral na razvoj delovnih orodij, kolikor na razširitev obsega organizacije proizvodnje (22; 85) Pri nenaklonjenih prirodnih pogojih je tehnični nivo produktivnih sil bolj odločno determiniral mejo med potrebnim in presežnim produktom, ki si ga je bilo nato moč prisvojiti na razredni osnovi.

Specifično rešitev glede azijskega načina produkcije podaja L. Čarni (1), ki ga opirajoč se na Marxa razume kot arhaično, to je dorazredno družbeno-ekonomsko formacijo.

5. MATERIALNO-TEHNIČNA OSNOVA PRODUKCIJE FEVDALNE DRUŽBENO-EKONOMSKE FORMACIJE (6.—18. st.)

Individualni značaj suženjskega dela v samem neposrednem delovnem procesu je bil v nasprotju s suženjsko lastnino. (19; 89—90) Proizvodnja, temelječa na sužnjih, da ustvarja temelje za bodočo individualno proizvodnjo. Prav tako pa je mogoče trditi, da je te možnosti že ustvarila tudi rodovna in teritorialna srenja. V 5. st. je upor sužnjev in kolonov ter naval germanskih plemen zrušil rimski imperij. Suženjska družba, se ni mogla upreti navalu ljudstev z večjo skladnostjo med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi. (12; 39) Plemena, ki so razrušila rimski imperij, so bila na nižjem tehničnem nivoju produktivnih sil. K propadu suženjstva ni vodilo protislovje med novimi produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi, ampak okoliščina, da so obstoječi produkcijski odnosi preprečevali nastajanje novih produktivnih sil, in da je rekrutiranje osnovne produktivne sile, sužnjev z vojno stalno spodkopavalo gospodarstvo. Sužnje je bilo vse težje dobiti, delo svobodnih pa je bilo prezirano. Osnovno protislovje ni obstajalo med tehničnimi produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi, ampak med živo produktivno silo in produkcijskimi odnosi.

V prvi fazi fevdalizma, zgodnji srednji vek (6.—9. st.), so bila delovna sredstva in tehnologija enaka kot v rimskem imperiju. V tem obdobju ni bilo pomembnih izumov, ki bi lahko spremenili tehnološki način proizvodnje. Prevladuje naturalno gospodarstvo, blagovna menjava ima slučajni karakter. Raven produkcije se v teh stoletjih po Marxu niti ni povečala niti znižala. V tem primeru torej ne gre za nastajanje novih tehničnih produktivnih sil že v okviru stare suženjske DEF, pač pa so zametki fevdalnih odnosov (kolonat) že nastajali v času razpadanja suženjske družbe.

V 11. st. so v zahodni Evropi nastala nova mesta, ki so postala središče obrti, blagovne proizvodnje in trgovine med mestom in vasjo. Nastajajo nacionalne države. To je bilo obdobje prehoda k drugi višji fazi fevdalnega načina produkcije. Da bi ta način dokončno zmagal, je bila potrebna najprej tehnična in nato proizvodna revolucija. Nemožnost uporabe tlačanskega dela v mestih je vzpodbudila vrsto pomembnih tehničnih izboljšav. V poljedelstvu se je v zahodni Evropi v 11. st. razširil tripoljski sistem. Domača industrija je naturalno gospodarstvo oskrbovala z obrtniškimi produkti. Cehovska obrtniška proizvodnja je temeljila na uporabi vodnih koles, ki niso spravljala v gibanje samo mlinske žrmlje, ampak tudi druge mehanizme. Vodni mlin je za Marxa karakteristično produkcijsko sredstvo fevdalnih odnosov, kot je kasneje parni stroj postal značilno produkcijsko sredstvo uveljavitve in prodora kapitalističnega produkcijskega načina. Široka uporaba vodnih mlinov se je razširila proti koncu 10. st. do prve polovice 12. st., kar je omogočilo zamenjati energetsko funkcijo človeka v različnih panogah proizvodnje. To je predstavljalo tehnično revolucijo, ki je nato prerasla v proizvodno revolucijo, to je prehod od domače obrti k cehu.

Ko se je tržišče razširilo, je cehovski sistem, ki je v bistvu ustrezal enostavno družbeni reprodukciji in bil temu primerno organizacijsko zgrajen in normativno omejen, začel zavirati razvoj produkcije. Tretje obdobje fevdalizma predstavlja konec 16. in zadnjo tretjino 18. st., za katero je značilna manufakturna proizvodnja in prvobitna akumulacija kapitala.

Prve manufakture so se pojavile v Italiji že v 14. st. Osnovno pogonsko energetsko sredstvo manufaktur je bilo vodno kolo, ki pa se je uporabljalo tudi v rudarstvu in metalurgiji. Vodno kolo so uporabljali že v deželah Starega vzhoda, Egipta, Kitajski, Indiji, antični Grčiji toda samo v manufakturnem obdobju nastajajoče kapitalistične proizvodnje je postalo glavno pogonsko sredstvo. (3; 84) Manufakturna proizvodnja je povečala produktivnost dela, specializacija je skrajšala čas učenja, poenostavila delo in pripravila s tem pogoje za prenos delovnih funkcij na stroj. Najbolj očiten primer tehnoloških strojev je bila v tem obdobju žaga za rezanje hlodov na deske. Toda ta stroj ni izgotavljal produktov potrošnje, temveč predmete dela za nadaljno obdelavo. Da strojna proizvodnja ni izhajala od žage, je vzrok v tem, da je bil njen produkt polizdelek (deska), a ne končni produkt. Iz istega razloga strojne proizvodnje tudi ni začel stroj Leonarda de Vincija za izdelovanje pil. (12; 64) Večjo vlogo v razvoju produktivnih sil so odigrali taki izumi kot kompas, papir, smodnik, tisk, očala. Knjigotisk je bil po Marxu nujna predpostavka kapitalističnega razvoja.

Izkoriščanje v obliki naturalne, delovne in naposled denarne rente je vzpodbudilo zainteresiranost za delo, dvig produktivnosti dela in izboljšanja delovnih sredstev. Vse tri oblike fevdalne rente so pogosto obstajale istočasno. Pri delovni

renti je bilo izkoriščanje najbolj očitno in tu si je tlačan prizadeval, da bi čimmanj trošil svoje delovne moči. Pri razvrednotenju denarja je dal fevdalec večji poudarek na naturalno rento. Na dodeljeni zemlji je tlačan delal z lastnimi delovnimi orodji. Od izboljšanja orodij in dviga produktivnosti tlačanovega dela sta imela korist tako gospodar kot tlačan.

6. MATERIALNO-TEHNIČNA OSNOVA KAPITALISTIČNE DRUŽBENO-EKONOMSKE FORMACIJE

Vloga materialno-tehničnih predpostavk pri prehodu iz ene DEF v drugo je najbolj jasno izdelana pri prehodu od fevdalizma h kapitalizmu, zelo nejasna in zameglena pa je pri vseh prejšnjih prehodih. Elementi novih produktivnih sil kot tudi novih produkcijskih odnosov so nastali v okviru fevdalizma in segajo ponekod že v 14. st.

Po Marxu vse do uvajanja orodnih strojev v tekstilno industrijo industrijski prevrat ne izhaja iz revolucije v delovnem sredstvu, ampak iz delovne sile, ki jo kapital kot nov produkcijski odnos drugače kombinira in organizira. Delovna orodja so v manufakturi ostala enaka kot v fevdalni cehovski proizvodnji. (3; 80—81) Tehnična osnova manufakture so ostala ročna orodja.

Kapitalistični odnos je odvojil producente od produkcijskih sredstev (zemlje in obrtniških instrumentov) ter jih koncentriral pod isto streho. Ta proces se je izvršil s prvobitno kapitalistično akumulacijo. Kapitalistično združevanje delovne sile je odprlo zgodovinsko pot tehnični delitvi dela v samem neposrednem delovnem procesu, kar predstavlja bistveno revolucionarno razliko od vsega dotedanjega zgodovinskega procesa delitve dela, ki je potekala predvsem kot splošna in posebna oblika družbene delitve dela. Tehnična delitev dela pa je potegnila za seboj tudi specializacijo in diferenciacijo orodij, kar je bila tehnična predpostavka za uvedbe strojne produkcije. Geografska odkritja in razširitev trga pa so s svoje strani vzpodbudila razmah produkcije, kateri nista dorasli cehovska in manufakturna organizacija proizvodnje. K prehodu h kapitalističnemu načinu proizvodnje so prispevali razredni boji kmetov za osvoboditev od fevdalne odvisnosti. Tehnični revoluciji v 18. in začetku 19. st. je predhodila revolucija v znanosti v 16. in 17. st. V *Istorii tehniki* (3; 145) se govori o posamičnih fazah industrijske revolucije, avtorji *SNTR* pa te faze imenujejo etape tehnične revolucije, ki šele ob predpostavki socialne-politične revolucije prerašča v proizvodno (industrijsko) revolucijo.

Tehnična revolucija je imela tri stopnje:

1. Izum in razširitev delovnih (tekstilnih) strojev v Angliji. Do 18. st. so bombažne tkanine prihajale v Anglijo iz Indije, toda uvoz ni mogel več zadoščati potrebam razširitve notranjega in zunanjega trga. Kapital je povzročil vsesplošno krizo ročne proizvodnje, ki jo je razrešil s prehodom k strojni proizvodnji. S strojno proizvodnjo postane kooperativni značaj dela tudi tehnična nujnost. Tehnični prevrat se je začel z uvajanjem in razširitvijo tehnoloških strojev, ki so človeku najprej vzeli iz rok delovni instrument in nato s stroji, ki so prevzeli tehnološke funkcije, ki jih je človek prej izvrševal s svojimi prirodnimi »orodji«. Uvajanje strojne produkcije na enem področju je prišlo v tehnično in družbeno protislovje z ročnim delom na drugih področjih. Strojno predenje je zahtevalo strojno tkanje, dalje teh-

nično revolucijo v transportu, kemiji, metalurgiji, svetilni tehniki, komunikacijah, poljedelstvu. Protislovje med strojno proizvodnjo in transportom se je razrešilo v letih 1820—1870 s parnim železniškim in parnim vodnim transportom. (3; 181)

2. Izum in razširitev univerzalnega toplotnega stroja. Povečanje velikosti orodnih strojev je zahtevalo močnejši pogonski stroj. Živi izvori energije niso bili več kos rastočim potrebam po mehanski energiji. V metalurgiji 18. stoletja je nastopila splošna kriza hidroenergetike in energetike, ki je temeljila na porabi lesa. Metalurgiji v 18. st. je za osnovno kurilno sredstvo služil les, kar je privedlo do velikega izsekavanja gozdov v Angliji, Švici in Franciji v 18. st. Države so izdale v tem času vrsto predpisov, ki so prepovedali pretirano uporabo lesa za industrijske namene, kar pa je seveda okrnilo tehnično-industrijski razvoj in potrebno je bilo poiskati nove energetske vire, ki so jih odkrili v premogu in koksu. Kot odgovor na nastalo energetsko krizo se je na desetine izumiteljev trudilo, da odkrije parni stroj. Ni zaman Engels Wattov parni stroj imenoval prvi internacionalni izum. Kriza hidroenergetike se ni pokazala pri drobnem naturalnem gospodarstvu, npr. pri mlinih, ampak v metalurgiji in rudarstvu z rastjo potreb po delovnih orodjih in materialih za izdelovanje teh orodij. Rast teže in velikost orodij je najprej omejevala moč človeka, nato pa moč samih vodnih tokov.

V rudarstvu se je kriza vodnega kolesa pokazala najbolj ostro. Vodno kolo povezano s prostorsko negibljivostjo vira vodne energije ni moglo postati univerzalno v smislu tehnične in prostorske univerzalnosti, to je neodvisnosti od lokalnih geografsko-prirodnih pogojev. V rudarstvu je šlo najprej le za univerzalnost kot neodvisnost od krajevnih pogojev nahajališč vodne energije. Vprašanje tehnične univerzalnosti še ni bilo postavljeno. (15; 110) Pogonski stroj, ki ne bi zagotavljal kontinuiranosti delovanja orodij ni mogel biti univerzalen, toda kontinuiranost delovanja še ni bila nujna pri vodnih črpalkah v rudnikih.

3. Izumi in razširitev delovnih orodnih strojev v strojegradnji. Ročno delo ni moglo razrešiti številnih tehničnih nalog pri proizvodnji strojev. To je vodilo k proizvodnji strojev s stroji. Pred izumom stružnice Maudsle-ja je bilo težko izdelovati standardizirane tehnične detajle natančnih geometrijskih oblik. Težko je bilo npr. izdelati že dva enaka vijaka, kar je otežkočalo popravilo strojev. Proizvodnja strojev na ročni način je bila počasna, draga in neposredno odvisna od števila veščih kvalificiranih delavcev. Ročno izdelovanje strojev ni moglo zadovoljiti potrebe po povečanju moči, hitrosti, zanesljivosti in natančnosti delovanja mehanizmov. Šele s proizvodnjo strojev na strojni način se je po Marxu kapitalizem postavil na svojo lastno, njegovemu družbenemu bistvu primerno materialno tehnično osnovo produkcije. Avtorji *Istorii tehniki* uporabljajo tudi izraz »strojni kapitalizem«, kar pa ni primerno, saj bi potem analogno morali uporabiti zveze: ročni kapitalizem, avtomatizirani kapitalizem. Gornji izraz je samo toliko upravičen, kolikor se z njim želi poudariti, da preobrazba delovnega sredstva v stroj ni slučajna za kapital, da je strojni način proizvodnje adekvatni tehnični način kapitalistične proizvodnje.

Kapitalistična strojno-tovarniška proizvodnja je dovršila proces razdvajanja umskega in fizičnega dela v samem neposrednem produkcijskem procesu.

Možno bi bilo govoriti še o četrti tehnični revoluciji v sferi poljedelstva, katere elementi so se pojavili v drugi polovici 18. st., a se uveljavili v novi kvaliteti v letih 1850—1870. Tu je šlo za mehanizacijo osnovnih delovnih postopkov (oranja, se-

janja, žetve, mlatenja). Ta tehnološka revolucija se je izvršila za revolucijo v tekstilni industriji, energetiki in strojegradnji in se je uveljavila najprej le na velikih kapitalističnih posestvih in je bila pogoj za nadaljno prerazporeditev delovne sile v ostale sektorje gospodarstva. Ta tehnična revolucija pa se je v bistvu začela, ko je bila industrijska revolucija že dovršena.

Za drugo polovico 19. st. in 20. st. pa sovjetski avtorji niso uspeli izdelati tako pregledne in logično povezane tipologije tehničnih revolucij kot so naredili za etape splošne tehnične revolucije, ki je prerasla v proizvodno (industrijsko) revolucijo v 19. st.

6. 1. PRERAŠČANJE TEHNIČNE REVOLUCIJE V PROIZVODNO INDUSTRIJSKO REVOLUCIJO OB KONCU 18. DO ZAČETKA 19. STOLETJA

Prehod od manufakturne organizacije dela k strojno-tovarniški organizaciji predstavlja industrijski prevrat ali industrijsko revolucijo. (3; 116) Na socialno-ekonomskem področju je vodila industrijska revolucija k oblikovanju novih družbenih razredov.

V Angliji se je tehnična revolucija začela in prerasla v proizvodno po buržoazni revoluciji, v Franciji, Nemčiji in drugih deželah pa se je pod vplivom Anglije tehnična revolucija začela pred buržoazno revolucijo ali reformo, ki so odprle pot za razvoj kapitalizma. Tehnična revolucija v deželah, kjer so prevladovali fevdalni odnosi, ni mogla prerasti v industrijsko. Nujne so bile korenite socialno-politične spremembe, ki bi ustvarile pogoje za razvoj nove strukture tehnike.

Šele po buržoazni revoluciji v Franciji je začela preraščati tehnična revolucija v industrijsko. Uveljavitev strojno tovarniškega načina proizvodnje v Evropi, ZDA in na Japonskem je pomenila zmago kapitalističnega načina proizvodnje v svetovnem zgodovinskem obsegu. Kot sta ugotavljala Marx in Engels v Komunističnem manifestu je uvajanje novih industrij za vse civilizirane narode postalo življenjsko vprašanje. Marx je ugotavljal, da je buržuazija za sto let svojega razrednega gospodarstva ustvarila mnogo bolj grandiozne produktivne sile kot vse predhodne generacije skupaj. Za industrijsko revolucijo Engels pogosto uporablja tudi izraz »socialna revolucija«, s čimer poudarja, da ne gre samo za prehod od enega tehnološkega načina proizvodnje k drugemu, ampak da so povezane z njim tudi korenite socialne spremembe v družbi.

Industrijska revolucija v Angliji je bila v osnovi dovršena v prvi četrtini 19. st. Tu je šlo v prvi vrsti za tehnično in družbeno-organizacijsko prestrukturiranje tekstilne industrije. Na mesto manufakture kot vladajoče forme organizacije proizvodnje je prišla tovarna. Enostavna kooperacija strojev je v začetku prve polovice 19. st. prehajala v razčlenjen sistem strojev. Prva tovarna v Angliji v pravem pomenu besede je bila predilnica, ki jo je organiziral Arkwright 1771 vendar še na vodni pogon. Tovarne so se postavljale v bližini rek, da so izkoriščale ceneno vodno energijo kot pogonsko silo.

Delavci so se začeli boriti proti delovnemu sredstvu kot materialni obliki bivanja kapitala. Od konca 80. let 18. st. se je razširilo luditsko gibanje in trajalo

nekako do leta 1825. Uvajanju tekstilnih strojev so se upirali tudi rokodelci. Na Nizozemskem je izšla vrsta zakonov (1628, 1639 in 1648 leta), ki so prepovedali uvajanje tekstilnih strojev, ki so zamenjali 18—20 delavcev. Toda v sredini 18. st. so bili odpravljeni v deželah, ki so stale v prvi vrsti tehnično-industrijskega razvoja. Delavci so požigali tovarne, razbijali stroje ter ubijali inženirje in izumitelje. Sam Arkwright je moral večkrat z orožjem zaščititi svoje tovarne pred luditi. Delavci so morali pridobiti izkustvo in zavest, da izkoriščanje in beda ne izhaja iz samih strojev, ampak iz njihove kapitalistične uporabe. Avtomatični predilni stroji so bili uvedeni kot posledica borbe podjetnikov s predilci, ki so zahtevali izboljšanje delovnih pogojev.

6. 2. SPLOŠNE TEHNIČNE IN INDUSTRIJSKE REVOLUCIJE V DRUGIH DEŽELAH

Zlasti za dežele, ki so zgodovinsko zelo kasnile z industrijsko revolucijo v primerjavi z Anglijo, sovjetski avtorji ne analizirajo in niti ne opozarjajo, da se je industijska revolucija v teh deželah že izvršila pod vplivom splošne elektrotehnične revolucije, ki je potekala konec 19. in na začetku 20. st., da torej ni šlo za čisto klasično podobo prvobitne industrijske revolucije niti ne po materialno-tehnični niti ne po družbeno-ekonomski politični strani. V 80 letih 18. st. sta prišli v Francijo dve družini angleških mehanikov, ki sta pripeljali s seboj 8 strojev Arkwrighta. Reke so bile v Franciji že proglašene za državno lastnino, izkoriščali pa so jih fevdalci. Ko je leta 1788 grupa žensk sežgala stroje v enem izmed centrov bombažne industrije, jih je državni tožilec vzel v zaščito, češ da je treba tam, kjer je pri predenju zaposleno 8000 ljudi, uporabo strojev prepovedati. Biro za trgovino je bil razburjen ob takšni rešitvi in je opozarjal, da so stroji nujni za borbo z angleško konkurenco. (5; 56)

Tehnična revolucija se je v Franciji že začela pred revolucijo 1789. Toda po buržoazni revoluciji 1789 se je razvoj industrije v Franciji pospešil. Vojne Napoleona in kontinentalna blokada so zavirali proces industrializacije, ki se je pospešila v obdobju restavracije Bourbonov 1815—1870. Inudstrijski prevrat v Franciji se je dovršil po revoluciji 1848. V Nemčiji, Avstriji in Madžarski se je tehnični prevrat pod vplivom Anglije in Francije začel v drugi četrtini 19. st. V letu 1822 sta bila v Prusiji samo dva parna stroja, prevladoval je cehovski sistem. Avstrija se je skušala ograditi pred uporabo strojev s sistemom carin. Industrijski prevrat se je začel po letu 1848. Revolucija 1848 ni likvidirala vseh fevdalnih ostankov in je bila zato industrializacija dežele počasnejša, kot tudi zaradi razdrobljenosti Nemčije. Industrijska revolucija je v Nemčiji dobila polet po združitvi po letu 1870. V Nemčiji obdobje 1784—1833 predstavlja začetke vdora elementov novega sistema tehnike. Tehnična revolucija je potekala v letih 1834—1848, po letu 1848 pa je prerasla v industrijsko revolucijo in se zaključila v letu 1873 z zmago strojno-tovarniškega načina proizvodnje. (5; 59)

V Italiji se je tehnična revolucija začela v 70-letih 19. st. po zedinjenju dežele. Industrijska revolucija je potekala v letih 1898—1908.

V 19. st. je Španija preživljala 6 buržoaznih oziroma buržoazno-demokratičnih revolucij: 1808—1814, 1820—1823, 1834—1843, 1854—1856, 1868—1873,

1931—1933. Prva revolucija je bila povezana z nacionalno osvobodilnimi gibanji, ki je prerasla v osvoboditev dežele od fevdalnih spon. Buržoazna revolucija 1820—1823 je vzpodbudila razvoj industrije. Začela se je tehnična revolucija. Industrijska revolucija v Španiji se je začela 1834—1843, a zaključila v 20.—30. letih 20. stoletja. Za vsako revolucijo je nastopilo obdobje reakcije, ki je zadržalo prodor industrije.

Podobno sliko nudi Nizozemska, ki je bila prva evropska dežela, kjer je prišlo do buržoazne revolucije 70.—80. let 16. st. in je ustvarila pogoje za tehnično in industrijsko revolucijo. (5; 59) V 17. st. je bilo na Nizozemskem sprejetih več zakonov, ki so prepovedali vpeljavo tehničnih izumov. Tehnična in industrijska revolucija se je na Nizozemski izvršila šele v drugi polovici 19. st. po odpravi 1870 leta državnega monopola na izkoriščanje kolonij.

V sredini 19. st., ko je državljanska vojna v Angliji otežila preskrbo kolonij, so ZDA začele razvijati lastno manufakturo. Bili so poskusi v 17. in 18. st., da bi se v ZDA vzpostavili fevdalni odnosi, monopol nad zemljo, toda na severu je bilo zemlje dovolj. Prvi delovni tekstilni stroji so se pojavili v ZDA v Filadelfiji že 1787 leta. 1793 je bil v ZDA izumljen posebni stroj za čiščenje bombaža in je v začetku 19. st. skoraj odpravil ročno delo pri očiščevanju bombaža. 1844 se je začelo s serijsko proizvodnjo poljedelskih strojev. 1850 je bila izumljena kombinirana mlatilnica s sejalnico. Zaradi obilice rapoložljivih vodnih zalog so se parni stroji počasneje uvajali v tekstilno industrijo kot v Angliji. V letu 1840 je v ZDA na vseh 1240 tekstilnih podjetij le 8 % imelo parne stroje, v tem času pa je v Angliji imelo parne stroje 75 % vseh tekstilnih tovarn. (5; 61) v ZDA se je začela tehnična revolucija ob koncu 18. st. in prve polovice 19. st. Industrijski prevrat v ZDA se je dovršil po državljanski vojni v 60. letih 19. st., ko so ZDA postale centralizirana buržoazna država in so bili likvidirani ostanki fevdalizma in suženjstva. Svobodna zemlja na Zahodu je vsrkavala svobodno delovno silo in to je bil eden izmed stimulov za izumljanje in uporabo strojev. V začetku 70. let je bila industrijska revolucija v ZDA zaključena. Državljanska vojna v ZDA 1861—1865 je imela značaj buržoazne demokratične revolucije.

Japonska je bila pod zunanjim pritiskom nasilno vključena v svetovni krogotok blaga v kapitalistični način produkcije. Začel se je uvoz tehnologije (iz ZDA) in tehničnega kadra na Japonsko.

Do industrijskega prevrata je na Japonskem prišlo v 80. letih 19. st. 1867 do 1868 je na Japonskem prišlo do revolucije, ki je v bistvu bila buržoazna revolucija. Od upravljanja je odstranila najbolj reakcionarno grupo fevdalcev.

V Švici je prišlo do reforme 1865, ki jo je možno primerjati z reformo v Rusiji 1861 in revolucijo 1868 na Japonskem. Švica si je s to reformo odprla vrata na pot kapitalističnega razvoja. Industrijski prevrat se je končal v začetku 90. let 19. st.

Vprašanje o začetku industrijske revolucije v Rusiji je najbolj sporno. Eni sodijo, da se je v 30. letih 19. st. začela v Rusiji sistematična uporaba strojev v industriji. (5; 64)

Industrijski prevrat, da se je končal po reformi 1861. Začetek tehnične revolucije v Rusiji so 20. leta 19. st. Industrijska revolucija se je začela po končani krimski vojni in reformi 1861 in se je zaključila v90. letih 19. st.

Industrijska revolucija vselej in povsod začenja samo za socialno-političnimi preobrazbami pa naj bo to buržoazna revolucija (Francija, Nemčija) ali polovična revolucija (Japonska) ali reforma (Rusija). Za uspešen zaključek industrijske revolucije konec 18. st. in začetek 19. st. je bila nujno potrebna centralizirana buržoazna država (Italija, Nemčija, ZDA) (5; 67). Toda buržoazni prevrat, ki je bil nujni pogoj za industrijsko revolucijo, ni bil nujni pogoj za tehnično revolucijo, ki se je lahko začela pred (Švica, Rusija) ali za socialno-politično revolucijo (Anglija, Italija, Španija) (5; 67).

V začetku 70. let 19. st. je kapitalizem postal prevladujoči sistem na Zemlji. To obdobje postaja meja dveh stadijev razvoja kapitalizma: predmonopolnega in monopolnega. Svetovna ekonomska kriza 1873 ni zajela samo stare kapitalistične dežele, ampak tudi nove kot ZDA, Nemčijo in Rusijo. V industriji je začela odločilno vlogo igrati težka industrija kot strojegradnja, metalurgija, rudarstvo. Lenin je imperializem označil kot umirajoči kapitalizem.

Povdarjajo se elementi nove strukture tehnike, ki bodo karakterizirali nov način proizvodnje, komunističnega. Osnova takšne strukture tehnike je široka uporaba elektrike.

Revolucionarna vloga elektrike je v tem:

— lahko jo je preoblikovati, koncentrirati, deliti in transportirati

— možno jo je izkoriščati na velike razdalje, daleč od izvora njenega pridobivanja, kar vodi k racionalni razmestitvi industrije

— povečuje proizvodnost in občo kulturo dela

— zagotavlja kontinuiranost proizvodnje

— elektrika leži v osnovi elektronike, ki dopušča konstruirati takšna tehnična sredstva, ki ne potrebujejo živih priveskov — delavcev.

Uporaba elektroenergije ne zahteva istočasno korenitih sprememb v družbeni proizvodnji, v tehnologiji, strukturi tehnike in razdelitvi dela. Vse ostaja po starem, menja se samo vrsta izkoriščane energije. Potreben je določen čas, da elektrika postane osnova tehnične revolucije. (5; 69)

Pomen elektrike je Marx zaslutil že leta 1850 v razgovoru z Liebknechtom. »Vladavina njenega veličanstva pare, ki je prevrnila svet v preteklem stoletju, je pri kraju; na njeno mesto stopa neprimerno bolj revolucionarna sila — električna iskra. Sedaj je naloga rešena in posledice tega dejanja so nepredvidljive. Neizogibna posledica ekonomske revolucije bo politična revolucija, ker druga je samo izraz prve.« (5; 70)

Materialno-tehnična osnova visoko razvitega državno monopolnega kapitalizma je v bistvu identična z materialno-tehnično bazo socializma in je hkrati izhodiščna osnova za materilno-tehnično bazo komunistične produkcije.

7. MATERIALNO-TEHNIČNA OSNOVA DRŽAVNO-MONOPOLNEGA KAPITALIZMA IN NASTAJAJOČEGA SOCIALIZMA

Tehniko monopolnega kapitalizma so avtorji *Istorii tehniki* (3) omejili na obdobje od 1870. leta do Oktobrske revolucije, češ da se je po Oktobrski revoluciji začela nova etapa v razvoju tehnike. Takšno razmejitev je že uspešno kritiziral

T. N. Volkov (104). Temelji splošne elektrotehnične revolucije (1870—1920) so bili položeni že pred Oktobrsko revolucijo, a nastavki sodobne ZTR so nastajali že v 40. in 50. letih 20. stoletja in sicer tako v SZ kot v ostalih visokorazvitih kapitalističnih deželah. Možno je trditi ravno nasprotno, da se v razdobju 1920 do 1940 niso izvršile tako pomembne lokalne tehnične revolucije, kot so se izvršile glede na temeljne tehnične ideje v razdobju 1870—1920. Nedvomno pa gre ob koncu prve svetovne vojne za nov družbenopolitični ekonomski kontekst tehničnega razvoja, kot ga opisujejo sovjetski avtorji: nastanek prve socialistične dežele in njen vpliv na znanstveno-tehnični napredek v kapitalističnem sistemu, razpadanje kolonialnega sistema, temeljne družbeno-ekonomske oznake imperializma, kot jih je odkrl Leinin, gospodarska kriza kapitalističnega sveta in izhod iz nje.

Sovjetski avtorji, opirajoč se na programske partijske dokumente, trdijo, da se je po Oktobrski revoluciji začela vsesplošna kriza kapitalizma, ki se ravno poglablja v 70. letih. Ta teza je zelo razširjena tudi med mnogimi drugimi marksistično mislečimi avtorji na Zahodu in jo pogosto srečamo tudi med jugoslovanskimi teoretično-političnimi stališči.

Zaostrujejo se notranja protislovja kapitalistične ekonomike in svetovno-kapitalističnega gospodarstva, zaostruje se problem nezaposlenosti z avtomatizacijo, socialno-politične krize v kapitalističnemu sistemu pa se razrešujejo v fašistične režime, v vojaške diktature in odpoved od buržoaznih svobočin. Gre za globoko krizo buržoazne politike in ideologije. (3; 351) Prizna se, da ne glede na zaviranje tehničnega napredka obstoji hitrejši razvoj svetovne tehnike v celoti. Socializem prevzema ekonomsko-tehnološko iniciativo in sovjetski avtorji navajajo podatke, da je povprečni letni tempo rasti industrijske produkcije SZ večji od ZDA in da isto velja, če se primerja tempo industrijske rasti kapitalističnega in socialističnega sistema v celoti. Pri tem pa se pozablja na znano zakonitost, da čim višja je razvojna stopnja nekega sistema, tempo njegove rasti upada in se ne more vzdrževati eksponencialna rast. Nekateri avtorji odkrivajo uveljavljanje te zakonitosti na področju sovjetske znanosti, ko se relativno znižuje hitrost porasta nekaterih količinskih pokazateljev znanosti in njenega deleža v odnosu na svetovno znanost. Socialistično produkcijski odnosi, da vzpodbujajo razvoj produktivnih sil, toda pri tem ne odpirajo vprašanja, (razen redkih izjem npr. Z. Medvedeva), kakšne negativne učinke ima lahko na razvoj produktivnih sil državno-partijska birokracija in centralizacija planiranja. Možnost, da bi socialistično centralizirano upravljanje in odločanje lahko imelo kvarne sistemske posledice, je zunaj diskusije in se te možnosti niti teoretsko ne priznava. Te splošne družbenopolitične predpostavke so postavile tudi horizont družbenoznanstveni misli. Da ta horizont posamezniki ne prebijejo, da je zunaj njihove kritične distance, ni zgolj njihova subjektivna dogmatična slabost, ampak objektivna sistemska meja, v katero so ujeti in jo še sami subjektivno utrjujejo.

Za sovjetske avtorje so nekatere zgodovinsko-tehnološke prioritete, ki jih je dosegla SZ pred Zahodom (prva atomska elektrarna, prvi atomski ledolomilec, prvi satelit, dosežki v letalstvu in elektroenergetiki) že znamenje nastajajoče tehnološke prednosti in vitalnosti socializma pred kapitalizmom, pri tem pa se ne spuščajo v globoko tehnološko zaostajanje SZ na številnih drugih področjih predvsem v modernih tehničnih panogah (računalništvo, tehnologija osvajanja boga-

stev morskega dna, tehnologija za pridobivanje nafte idr.). Materialno-tehnična osnova nastajajočih socialističnih družb je praviloma zaostajala za ravnijo dosežene tehnične osnove monopolnega kapitalizma.

Socialistične družbe so se pogosto morale otepati s tehničnimi in družbeno-ekonomskimi problemi, ki jih je že davno pustil za seboj razviti kapitalizem. Zaostala materialna-tehnična osnova je tudi ovirala, da bi se lahko z večjo širino in radikalnejše obrnila k specifičnim problemom in odnosom, ki morajo odlikovati socialistično družbo. Ne more biti govora, da se je s prvimi socialističnimi deželami začela nova epoha v tehničnem razvoju. Nasprotno socialistične dežele so morale šele dohiteti materialno-tehnični nivo produkcije visokorazvitih kapitalističnih dežel tako z ozirom na kvaliteto še bolj pa z ozirom na kvantiteto. Prve dežele nastajajočega kapitalizma v odnosu do materialno-tehnične osnove fevdalizma še zdaleč niso bile v tako nezavidljivem položaju, prav tako ne fevdalizem v odnosu do suženjske DEF. Materialno-tehnično izhodišče socializma je bilo siromašno, a hkrati naj bi socializem predstavljal radikalen obrat na vsej črti od celotne dosedanje epohe razredne zgodovine človeka.

V tem je obstajal velikanski tragični zgodovinski paradoks med prometejskim zagonom, upanji, pričakovanji in materialnimi možnostmi.

Protislovje med rastočim poglobljenim značajem produktivnih sil in zlasti tehničnih sredstev in drugih splošnih pogojev proizvodnje je privedlo k preobrazbi liberalnega kapitalizma v državno monopolni kapitalizem. Poseg kapitalistične države v splošne pogoje reprodukcije in razvoja kapitalistične proizvodnje je predstavljalo hkrati izsiljeno priznanje družbenemu značaju produktivnih sil v okviru samega kapitalizma. Obdobje 70. let 19. st. naj bi predstavljalo razmejitev med obema zgodovinskim stopnjama razvoja kapitalizma. Svetovna ekonomska kriza 1873 je vodila k veliki koncentraciji proizvodnje. V industriji kapitalističnih dežel so odločilno vlogo začele igrati težke industrije kot metalurgija in strojegradnja. V 80-ih in 90-ih letih 19. st. so ZDA stopile v ospredje kot prva industrijska velesila in pustile za seboj Anglijo in Francijo. Imperializem, da uvaja samo tiste izume, ki prinašajo ekstraprofite. (3; 293.)

To ne ustreza dejanskemu stanju in z njim lahko neposredno pojasnimo samo en del tehničnega napredka, čeprav je seveda ta komponenta nepogrešljiva in inherentna tehnološkemu razvoju v kapitalističnih produkcijskih odnosih. Tehnološke inovacije nastajajo tudi na temelju političnega, vojaškega, znanstvenega prestiža, pravnih predpisov (varnost pri delu, zaščita okolja), zaradi svetovne konkurence v produktivnosti del ipd. Stremljenje po monopolnem in ekstraprofitu pa opredeljuje enostranski razvoj tehnike. Zadržujejo in zamrznijo se po sovjetskih avtorjih tisti izumi, ki bi lahko razvrednotili že obstoječi vloženi kapital.

Že Lenin je opirajoč se na rezultate tedanjega empiričnega raziskovanja prišel do zaključka, da monopoli podružbljajo proces izumljanja. Sovjetski avtorji trdijo, da so monopoli naredili izume za anonimne, odstranili z njih pečat osebnega avtorstva in sedaj izumi vse bolj nosijo imena kapitalističnih firm. (3; 239) Treba pa je dodati, da to ni samo specifični učinek monopolov, ampak tudi izraz bolj univerzalnega zgodovinskega procesa: podružbljenosti raziskovalnega dela. Sovjetska koncepcija tehničnega inovacijskega procesa v kapitalizmu do konca 60-ih let je zelo splošna, nepopolna in enostranska. V 70-ih letih pa so nastale bolj kom-

pleksne študije, ki upoštevajo vrsto bolj specifičnih parametrov kot velikost firme, finančne, organizacijske komponente, državna politika na področju znanstveno-tehničnega napredka idr. (23)

Najbolj značilno za razvoj tehnike konec 19. in v začetku 20. st. je prehod od univerzalnega parnega stroja k električnemu motorju najprej skupinskemu (za mnoge orodne stroje) in nato individualnemu. Električni motor je odstranil omejitve v razvoju sistema strojev vseh vrst in vnesel spremembe v konstrukcijo strojev. Nova energetska osnova je omogočila večjo gibčnost in preciznost v upravljanju s stroji. Kljub prednosti električna energija ni mogla biti uporabljena pri celi vrsti transportnih in drugih prostorsko premikajočih se strojev (npr. gradbeniških). To vrzel so zapolnili motorji z notranjim zgorevanjem, ki so našli široko uporabo v avtomobilizmu, letalstvu, transportu, poljedelstvu, gradbeništvu. Strojna industrija je omogočila poglobiti nadaljnjo mehanizacijo poljedelstva. Velik napredek je bil narejen tudi na ostalih področjih tehnike: nov gradbeni material-železobeton, elektrokemična obdelava kovin, izdelovanje umetnih snovi, mehanizacija rudarskih del. Ob koncu 19. st. se razširi množična uporaba kemičnih gnojil. Revolucija v transportu (avtomobil, letalo, elektrifikacija železnic v 20-ih letih 20. st.) in komunikacijah: telegraf, telefon, začetki televizije, rešen problem prenosa električne energije na velike razdalje, parna in plinska turbina, zamenjava plinske osvetlitve z električno proti koncu 19. st.

V strojni proizvodnji je prišlo v letih 1870—1914 od univerzalnih strojev k ozko specializiranim strojem z individualnim priključkom na električno energijo, ki so izvrševali samo eno ozko delovno operacijo. S takšno zožitvijo funkcije so se silno povečale možnosti za množično proizvodnjo kot tudi za samo avtomatizacijo proizvodnega procesa. (3; 290) Ta tehnični premik pa je imel velike posledice za vsebino dela samih producentov, ki je postalo še bolj monotono, rutinsko in mehanično. Enostavno kooperacijo enovrstnih ali raznovrstnih strojev, ki je predstavljala osnovo kapitalistične tovarne v začetni fazi razvoja kapitalistične strojne produkcije je zamenjal razvlečen sistem istočasno delujočih raznovrstnih strojev, ki jih ne poganja skupni, ampak posamični motor. Tipična tehnična osnova strojne tovarniške proizvodnje v prvi polovici 20. st. postane tekoči trak z vsemi svojimi neposrednimi posledicami za značaj in vsebino dela producentov. Sama strojegradnja je prešla k množični, specializirani proizvodnji tipiziranih in standardziranih produktov. To je postalo mogoče zaradi izkoriščanja načela zamenljivosti delov. Stara množična proizvodnja, se je uveljavila pri proizvodnji izdelkov iz enega kosa ali izdelkov, ki niso potrebovali velike natančnosti. Nova metoda množične proizvodnje izdelkov iz mnogih detajlov je zahtevala visoko natančnost v obdelavi. (3; 542) Montažo izdelkov so sedaj lahko opravljali le visokokvalificirani delavci, ki so bili vešči preciznega usklajevanja delov. Da bi se temu izognili, so se detajli začeli proizvajati v standardiziranih dimenzijah, tako da so sestavo zapletenih strojev lahko vršili celo nizko ali nekvalificirani delavci. V SZ je bila proizvodnja na tekočem traku organizirana prvič leta 1930—1931 pri proizvodnji traktorjev in avtomobilov in se nato razširila tudi v druge industrijske panoge, zlasti pa se je razmahnila med drugo svetovno vojno, ko je bila večina tovarn preusmerjenih na proizvodnjo orožja. Osnovna smer tehničnega napredka v strojegradnji v 30-ih letih 20. st. je bila široka uporaba in proizvodnja

polavtomatov, avtomatov in agregatnih orodnih strojev. Agregatni stroji so se uvajali že v prvi četrtini 20. st., v Nemčiji pri proizvodnji šivalnih strojev, nato pa v ZDA pri proizvodnji avtomobilov. Pri agregatnem orodnem stroju je načelo maksimalne koncentracije mehanske obdelave na enem stroju zamenjalo staro načelo poenostavitve in diferenciacije operacij. Uveljavljeno je načelo instrumentalne raznovrstnosti in raznovrstnosti njihovega položaja. (3; 549—550) Proizvodnja agregatnih strojev se je v SZ razmahnila v 50-ih letih. Hkrati s stalnim izpopolnjevanjem agregatnih strojev pa je potekala njihova postopna avtomatizacija in njihovo združevanje v avtomatične tekoče linije. Prva avtomatična linija orodnih strojev je bila postavljena v Angliji 1923—1924 leta, v SZ pa 1939—1940.

Vsa navedena radikalno nova tehnična sredstva in tehnološki procesi predstavljajo posamične lokalne, mikrotehnične revolucije ob koncu 19. in prve tretjine 20. st., ki so se zlivale v splošno tehnično revolucijo v začetku 20. st., ki je preko prve imperialistične svetovne vojne v enem delu kapitalističnega sistema in izvršeno socialno-politično revolucijo prerasla v proizvodno revolucijo, čeprav v samem tem delu splošna tehnična revolucija ni dosegla takšnega razmaha in intenzivnosti kot v vodilnih kapitalističnih deželah. Planetarni značaj kapitalističnega sistema je omogočil, da so se protislovja razvitejših kapitalističnih dežel na nek nčin »izvozila« in reflektirala v manj razvitih kapitalističnih deželah in poglobila njihova lastna protislovja, a hkrati ublažila protislovja v razvitejšem delu kapitalizma.

8. MATERIALNO-TEHNIČNA OSNOVA NASTAJAJOČE KOMUNISTIČNE DRUŽBENO-EKONOMSKE FORMACIJE

Iz splošne teoretične koncepcije, da ima vsak produkcijski način vsake DEF svojo lastno materialno-tehnično osnovo logično sledi, da velja isto tudi za komunistično DEF. Sovjetski avtorji priznavajo, da v socializmu še ostaja isti tehnološki način produkcije, to je tovarniški strojni, ista struktura tehnike in delitve dela. Družbeni cilji in družbeni odnosi socialistične produkcije v bistvu dolgoročno ne ustrezajo prevzeti materialno-tehnični osnovi kapitalistične DEF. Po Marxu je industrija dovršeno delo in tovarniški sistem izoblikovano bistvo industrije. Socialistično-komunistična družba mora torej prerasti in ukiniti industrijsko družbo, bistvo industrijska dela in tovarniškega sistema. V tem smislu je komunistična družba tudi postindustrijska družba in torej ne more iti za takšno ideološko konstrukcijo postindustrijske družbe, ki se izogiba in molče obide njeno družbeno-politično-ekonomsko naravo.

Za materialno-tehnične osnove socializma sovjetski avtorji ne morejo navesti, v čem bi bile njihove materialno-tehnične posebnosti, ampak navajajo le spremembe v družbeni funkciji tehničnih produkcijskih sredstev, da so nehala biti sredstva izkoriščanja, in da so družbeni odnosi odprli bolj široke možnosti za izkoriščanje sodobne znanosti in tehnike. (3; 708). Nesporno je, da materialno-tehnična osnova socializma v bistvu sovpade z materialno-tehnično osnovo visokorazvitega državno-monopolnega kapitalizma, čeprav jo že presega po svojem bistvu in dolgoročni usmerjenosti, ne pa po svoji empirični pojavnosti. Materialno-tehnična osnova komunizma izrašča že iz svojega lastnega temelja ne pa iz

prevzetih materialno-tehničnih predpostavk kapitalizma, ki so še značilna za socializem. Materialno-tehnično osnovo komunizma predstavlja (3; 709):

— popolna elektrifikacija, ki je osnova avtomatizaciji

— proizvodnja novih vrst energije in materialov

— vsestransko racionalno izkoriščanje naravnih bogastev

— široka uporaba kemije v gospodarstvu

— visok kulturno-tehnični nivo delavcev

— organsko združenje znanosti s proizvodnjo

— preseganje ravni produktivnosti dela najbolj razvitih kapitalističnih dežel, kar predstavlja pomemben pogoj za zmago komunistične ureditve

— razvoj novih ekonomsko učinkovitih proizvodnih panog

— produkcija avtomatičnih sistemov strojev za druge proizvodne panoge s pomočjo avtomatičnega sistema strojev v sami strojegradnji, zavoljo tega pripada strojegradnji vodilno mesto pri nastajanju materialno-tehnične osnove komunizma (3; 713).

KP SZ si je na začetku 60-ih let postavila za cilj, da v 20-ih letih zgradi materialno-tehnično osnovo komunizma. Postavljen rok se izteka in seveda ni videti, da bo cilj dosežen. Sedaj se ne postavljajo več časovno opredeljeni roki za takšen kompleksen globalen cilj. Pri kapitalistični produkciji sta se dopolnjevali družbena in tehnična podreditev delavca, v socializmu pa se najprej odpravlja družbena podreditev delavca, ostaja pa še tehnična podreditev. Ostajanje tehnične podreditve zavira razvoj družbenih odnosov in razvoj samih producentov. Strojna tovarniška proizvodnja v komunizmu ni mogoča, že zaradi čisto tehničnih vzrokov kot so (5; 164):

— ozka specializacija, ki postavlja meje ustvarjalni iniciativi, zmanjšuje interes za delo in hromi vsestranski razvoj individuov

— obstoječa razdelitev dela preprečuje in omejuje uporabo neprekinjenih proizvodnih procesov in potemtakem zavira rast produktivnosti človekovega dela

— omejevanja hitrosti in drugih paramestrov tehničnih sredstev zaradi psihofizioloških lastnosti človeka, odvisnost ritmičnosti proizvodnje od navad, sposobnosti in razpoloženja človeka idr.

Prehod h komunizmu predpostavlja korenito spremembo v strukturi tehnike, tehnološkem načinu proizvodnje, razdelitvi dela, v mestu človeka v proizvodnih procesih in kot posledico vsega tega spremembo socialne strukture družbe. (5; 165). Proizvodnja komunistične družbe, ki je brez navedenih pomanjkljivosti in omejitev, je lahko samo kompelksno avtomatizirana. Taka proizvodnja lahko nastane samo zahvaljujoč novi proizvodni revoluciji. Predpostavka te revolucije pa je sodobna ZTR. Drugi obvezni pogoj te proizvodne revolucije pa je prisotnost socialističnih proizvodnih odnosov. Iz tega izhaja, da se nova proizvodna revolucija lahko začenja samo v socialističnih deželah. ZTR pa se lahko začenja tako v kapitalističnih kot v socialističnih deželah. Sodobna ZTR bo prerasla v proizvodno revolucijo. ZTR v kapitalističnih pogojih ne more prerasti v proizvodno revolucijo, toda zaostrovala bo protislovja kapitalistične družbe in s tem približala čas socialistične revolucije.

G. N. Volkov opozarja, da ZTR sama po sebi ni absolutno sovražna kapitalistični družbi, ki bi delovala samo v smeri njene rušitve. Kapitalizem si je pridobil

tudi izkustvo v izkoriščanju znanosti in tehnike za svoje lastne interese in cilje. Ne sme se podcenjevat možnosti prilagajanja kapitalizma novim pogojem. (24; 242) Češki raziskovalec R. Rihta pa ocenjuje ZTR že kot tuj element v okviru kapitalizma. (25; 224) Pogosto je prisotno pri sovjetskih avtorjih stališče, da bo kapitalizem prej ali slej začel zavirati razmah ZTR. Volkov se od takšnega pričakovanja poslavlja in nasprotno predvideva, da bo kapitalizem pospešil tempo razvoja ZTR. (24; 243) ZTR ne zahteva za svoj začetek obvezne zamenjave starih produkcijskih odnosov. ZTR poglablja protislovja kapitalizma, krepi pa družbeno-ekonomsko ureditev socializma in njen vsestranski razvoj. (26; 65) Toda nesporno je, da ZTR poraja tudi protislovja v socializmu, seveda ne takšna, ki bi zahtevala odpravo socializma, ampak nasprotno njegov nadaljnji razvoj in preobrazbo. Volkov upravičeno trdi, da komunizem v obsegu vsega našega planeta ne postaja samo politična in ekonomska, ampak tudi *tehnološka* potreba (in nujnost — vstavek A. Kirn) naše dobe. Sodobni znanosti ustrezajoča socialna klima je komunistična družba. (24; 173) Splošni značaj znanstvenega dela predpostavlja skupno izkoriščanje njegovih rezultatov, skupni način prisvajanja, ki je lasten komunističnim družbenim odnosom. Splošni značaj znanstvenega dela in skupni način prisvajanja njegovih produktov je v protislovju z ekonomskimi zakoni kapitalistične družbe. (24; 224)

Pri nekaterih avtorjih politična blokovsko hegemonistična stališča prodirajo v njihovo interpretacijo ZTR, češ da je SZ prva socialistična dežela, ki ustvarja materialno-tehnično bazo komunizma. Sovjetski narod da ustvarja mogočne produktivne sile, ki se bodo po tehnični ravni korenito razlikovale od produktivnih sil kapitalizma. Ob tem, ko sovjetski avtorji pravilno poudarjajo nujnost ustvarjanja specifične materialno-tehnične osnove komunizma, pa pozabljajo, da značaj komunističnih odnosov in potreb zahteva ne samo kompleksno avtomatizacijo, ampak tudi drugačno strukturo proizvodnje ter omejitev in predrugačenje ali celo negacijo nekaterih tehnologij in proizvodenj, ki so ekološke destruktivne, njihova družbena potrebnost pa zelo vprašljiva.

Ne zastavljajo si vprašanja, kako je porajanje vsestransko razvitih ustvarjalnih osebnosti, kar naj omogoča nastajajoča materialno-tehnična osnova komunizma, združljiv z državno partijskim centraliziranim usmerjanjem in kontrolo družbenih procesov, kar izstopa kot odtujena družbena moč, umnost (ki je pogosteje ne-umnost!) racionalnost, obča pravičnost, obči interes nasproti posamezniku. Praktično znanstvena tehnična politika SZ ni usmerjena toliko, da s svojim velikanskim kadrovskim potencialom resnično utre zgodovinsko pot novim tehnologijam komunistične družbe, ampak skuša po dolgem obdobju tehnološke izolacije od Zahoda doseči tehnični nivo visokorazvitih kapitalističnih dežel in ga preseči na temelju znanstvene tehnične tradicije, ki jo je ustvarila logika kapitalističnega sveta. Takšen očitek ne zadeva samo znanstveno tehnično usmeritev SZ, ampak tudi drugih socialističnih dežel in seveda tudi naše, kolikor je dopuščala nekritičen uvoz zahodne tehnologije in s tem zavirala iskanje novih poti in logike tehničnega razvoja. Zato ni čudno, da napredni misleci iz razvitih kapitalističnih dežel kritizirajo sovjetsko žejo po zahodni tehnologiji, namesto da bi iskala in ponudila radikalno nove rešitve, ki bi bolj odgovarjale razvoju producentov in značaju dela v socialističnih produkcijskih odnosih.

CITIRANA LITERATURA

1. Čarni L., *Marksistična periodizacija družbenega razvoja*, Ljubljana 1974 (disertacija)
2. Semenov Ju. IV., »Teorija občestvenno — ekonomičeskih formacij i vsemirnyj istoričeskij proces«, *Narody Aaziji i Afriki, št. 5, 1970.*
3. Zvorykin A. A. /Oe'mova I. I./Černyšev V. I./Šuhardin S. V., *Istorija tehniki* Moskva 1962· 1962.
4. Zvorykin A. A.; »Material'no-tehničeskaja baza kommunizma«, *VF*, št. 5, 1960.
5. *Sovremennaja naučno-tehničeskaja revoljucija, Istoričeskoe issledovanie*, Moskva 1967.
6. Smirnov S. N., »Istoričeskoe pristupslenie k naučno tehničeskoj revoljicii«, *VI*. št. 1, 1975.
7. Šuhardin S. V., *Osnovy istorii tehniki*, Moskva 1961
8. Critique de la division du travail, ed. Andrè Gorz, Pariz 1973.
9. Gorz A., »Za kritko proizvodnih snaga«, v *Marksizam u svetu*, št. 1, 1978.
10. *Technologie und Lapital*, Hrsg. Richard Vehrenkamp, Frankfurt am Main 1975.
11. Milonov Ju. K., »O nekotoryh aspektah roli tehniki«, *VIET*, št. 54, 1976.
12. Kudrjavcev P. S/Konfederatov I Ja., *Istorija fiziki i tehniki*, Moskva 1960.
13. Semenov Ju. I., »Kategorija« social'nyj organizm« i ee značenie dlja istoričeskoj nauki«, *VI*, št. 8, 1966.
14. Konfederatov I. Ja., »K voprosu o periodizaciji istorii tehniki«, *VIET*, št. 4, 1957.
15. Bel'kind L. D. /Veselovskij O. N./ Konfederatov I. Ja/ Šnejberg Ja. A., *Istorija energetičeskoj tehniki*, Moskva 1960 (2. izdaja)
16. *Partija i sovremennaja naučno-tehničeskaja revolucija*, red. II. I. Artobelovskij/ A. D. Fedosov,/ S. V. Šuhardin, Moskva 1974.
17. Semenov S. A., *Proishoždenie zemledelija*, Leningrad 1974.
18. Strumilin S. G., *Social'no ekonomičeskie problemy tehničeskogo progressa*, Moskva 1961.
19. Mejman M.N./Skazkin S. D., »K voprosu o neposredstvenom perehode k fevdalizmu na osnove razloženija pervobytnoobščinnogo sposoba proizvodstva«, *VI*, št. 1, 1960.
20. Nikoforov V. N., *Vostok i vsemirnaja istorija*, Moskva 1977.
21. Vasil'ev L. A./Stučevskij I. A., »Tri modeli voznikovenija i evoljucii dokapitalističeskih obščestv«, *VI*, št. 5, 1966.
22. Andreev I. L., »Sistemno-genetičeskij analiz i problema smeny formacij«, *VF*, št. 4, 1972.
23. *Novaja tehnika i faktory ee osvojenija*, Moskva 1978.
24. Volkov G. N., *Iztoki i gorizonty progressa-Socialogičeskio problemy razvitija nauki i tehniki*, Moskva 1976.
25. *Wissensehaftlich tochnische Revolution und Geselelschaft*, Moskva 1979 (*Naučno-tehničeskaja revolucija i obščestvo*, Moskva 1973).
26. *Naučno-tehničeskaja revoljucija i socializm*, Moskva 1973.

Refleksija in psihoanaliza

SLAVOJ ŽIŽEK

Izhodišče našega spoprijema s problematiko refleksije, izhajajočega iz polja psihoanalize, naj bo tisti teoretski sklop, ki skuša dojeti samo analitično interpretacijo kot postopek refleksije: pojmovanje, ki ga je razvil Jürgen Habermas[1] Osnovna Habermasova pozicija se giblje na ravni figure *zrcalnega obrata,* ki je na delu pri mladem Marxu in na katero naletimo še v njegovih kasnejših spisih, npr. v znamenitem dodatku k 1. pogl. 1. izdaje *Kapitala (Wertform):*

»To *sprevračanje* s katerim čutno-konkretno velja le za pojavno formo abstraktno-občega, ne pa abstraktno-obče narobe za lastnost konkretnega, je značilnost vrednostnega izraza. Hkrati pa otežuje njegovo razumevanje. Če pravim: Rimsko pravo in nemško pravo, to sta dve pravi, je to samoumevno. Če pa rečem: Pravo, ta abstraktum, se *udejanja* v rimskem pravu in v nemškem pravu, teh konkretnih pravih, postane zveza mistična.« (Vrednostna forma, Časopis za kritiko znanosti 13—14, str. 145).

Ta figura igra namreč ključno vlogo v okviru marksovske kritike fetišizma, kritike, ki hkrati vsebuje implicitno razmejitev do Kanta in do Hegla:

»Videli smo, da je v nanašanju blaga na blago, npr. škornja na sezuvač, uporabna vrednost sezuvača, torej koristnost njegovih dejanskih *stvarnih* lastnosti škornju popolnoma vseena. Samo kot pojavna forma njegove lastne vrednosti zanima sezuvač škorenjsko *blago.* Če bi blaga torej znala govoriti, bi rekla, naša uporabna vrednost morda zanima človeka. Nam ne pritiče kot rečem. Kar nam pa *rečevno* pritiče, to je naša vrednost. Naše lastno občevanje kot blagovne reči to dokazuje. Samo kot menjalne vrednosti se nanašamo drugo na drugo. Poslušajmo zdaj, kako ekonom govori iz blagovne duše:... »Bogastvo (uporabna vrednost) je atribut *človeka, vrednost atribut blaga.* Človek ali skupnost sta *bogata;* biser ali diamant sta *vredna*...« Doslej še noben kemik ni odkril menjalne vrednosti v biseru ali diamantu. Naši pisci, ki si posebej lastijo kritično globno, pa sodijo, da jim uporabna vrednost stvari pritiče neodvisno od njihovih stvarnih lastnosti, menjalna vrednost pa jim nasprotno pritiče kot stvarem. Kar so s tem potrdili, je nenavadna okoliščina, da se uporabna vrednost reči realizira za človeka *brez menjave,* torej v neposrednem razmerju med rečjo in človekom, njihova vrednost pa narobe samo *v menjavi,* tj. v *družbenem* procesu. Kdo se tu ne spomni dobrega Dogberryja, ki pouči nočnega čuvaja Seacoala: »Biti človek prikupne zunanjosti je dar *okoliščin,* znati brati in pisati pa pride *od narave.*« (Kapital, 1. knjiga, 1. poglavje, Blago in denar, Časopis... 13—14, str. 205—206)

To sprevračanje, v katerem vse konkretne opredelitve predmetov — osnova njihove uporabne vrednosti — nastopijo kot nekaj *relativnega* glede na človeka,

kot nekaj, kar obstoji zgolj *za* človeka, njihova vrednost — kot njihova abstraktna objektivnost, v kateri je nujno abstrahirana njihova dejanska objektivnost, se pravi kot čista »mišljenina« *(Gedankending)* — pa nasprotno kot od človeka neodvisna *nasebnost,* to sprevračanje lahko beremo tudi kot oris kantovsko-agnostične pozicije; že Hegel je bil tisti, ki je na tem mestu kritiziral Kanta, poudarjajoč, da ni nič lažjega kot ugotoviti, kaj je stvar na sebi: abstrakcija od sleherne konkretno-objektivne opredelitve, ki zadeva vsebino, in kot taka prav točka najbolj abstraktne subjektivnosti, oblika čiste misli, ki se v fetišistični sprevrnjenosti spregleda in nastopi sama sebi kot čista nedosegljiva nasebnost.

Vendar pa ta Marxova predstavitev hkrati prinaša tudi implicitno kritiko heglovske pozicije: delo, ki se lahko objektivira brez zunanje tvarine, se pravi, katerega objektivnost tvori zgolj abstraktna »mišljenina«, je prav abstraktno delo, saj se konkretnemu delu vselej zoperstavlja konkreten material. Heglovsko »delo pojma«, ki razreši sleherno objektivnost, se pravi, ki jemlje sleherni ostanek subjektu-še-zoperstavljene objektivnosti kot dokaz tega, da še nismo presegli raven končnega-formalnega subjekta »razuma«, to »delo pojma« predpostavlja pristanek na prvenstvo *abstraktnega* dela v samem dejanskem družbenem procesu:

»Kot *vrednost* sestoji platno *samo* iz dela, tvori prozorno kristalizirano strdino dela. V dejanskosti pa je ta kristal zelo moten. Kolikor je v njem mogoče odkriti delo, in vsako blagovno telo ne kaže sledu dela, to ni človeško delo brez razlike, temveč tkanje, predenje itd., ki tudi nikakor ne tvorijo njegove edine substance, temveč so prepletena z naravnimi snovmi. Da bi obdržali platno kot zgolj stvarni izraz človeškega dela, moramo odmisliti vse, kar ga dejansko naredi za reč. Predmetnost človeškega dela, ki je sama abstraktna, brez nadajnje kvalitete in vsebine, je nujne abstraktna predmetnost, *mišljenina* . . .

. . . Toda v *uporabni vrednoti* suknjič upodobljeno delo ni kar človeško delo, porabljanje človeške delovne sile, je sicer zmožno vsake določitve, samo po sebi pa je nedoločeno. Udejanji, upredmeti se lahko samo, brž ko se človeška delovna sila porablja *v določeni formi,* kot *določeno* delo, kajti samo *določenemu* delu stoji nasproti naravna snov, vnanji material, v katerem se upredmeti. Samo Heglov *‚pojem'* zmore, da se objektivira brez vnanje snovi.« (ibid., str. 182—183)

Ta sklop je treba navezati tudi na znane Marxove postavke o buržoazni vsebini formule dela kot edinega vira bogastva (začetek *Kritike gothskega programa): abstraktno* delo je kajpak edini vir *vrednosti,* ni pa konkretno delo edini vir *bogastva (uporabne vrednosti).* Gledišče, ki jemlje delo kot edini vir bogastva, nujno predpostavlja stanje, v katerem abstraktno delo vlada nad konkretnim delom.

Od tod bi lahko — v marksovski perspektivi — natančno razmejili Heglov odnos do fetišizma: »dejanske lastnosti stvari« Hegel še vedno jemlje kot produkte samoposredovanja »mišljenine«, njegova razlika do Kanta je v tem, da ta mišljenina ni več fetišizirana v abstraktno »stvar na sebi«, marveč je dojeta kot samo subjektivno posredovanje: tam, kjer mislimo, da smo dosegli samo mejo subjektivnosti, prav v tem nedosegljivem »presežku«, nezvedljivem na subjektivno posredovanje, v tej neposredni čisti transcendenci, v paradoksu nekega objekta, ki nikoli ne more postati predmet za subjekta, prav tukaj zadenemo na najčistejšo imanenco, prav tukaj imamo opravka s presežkom *subjektivne* produktivnosti, ki je še nismo refleksijsko objektivirali in s tem zapopadli — zasegli.

Marxu gre torej za afirmacijo dejanske zunanjosti konkretnega predmeta dela (kot pogoja produkcije, ki ga vzvratno, kot svojo pred-postavko postavlja sam produkcijski proces), za to, da je delo v svoji konkretni opredeljenosti vselej zavezano že dani zunanji naravni snovi; kot tista ‚tretja' varianta, predpostavljeno ‚noramnlo' stanje, s katerim meri ‚alienacijo' (tj. poziciji Kanta oz. Hegla. »stvari na sebi« in absolutnega subjekta), mu zato lahko preostane zgolj področje tega, kar »se razume samo ob sebi«, področje »zdravega razuma« v nekem smislu, ki se strogo razlikuje od ideološke zdravorazumskosti (npr. »Če pravim: Rimsko pravo in nemško pravo, to sta dve pravi, je to *samoumevno* . . .«). Marxova operacija je tu *dvojna: najprej* (1) izpostavi »zdravi razum« kot videz, izza katerega in nad katerim vladajo dialektične zakonitosti sprevrnjene-odtujene totalnosti, *nato* (2) dojame sam ta svet dialektične totalnosti kot odtujen glede na . . . »samoumevnost«. Isto »zaprto ekonomijo« najdemo pri Habermasu: *najprej* (1) izpostavi razsrediščenost subjekta glede na zavestno-pomensko intenco, *nato* (2) dojame samo razsrediščeno-nezavedno »intenco« kot odtujeno glede na stanje, v katerem bi resnični motiv sovpadel z . . . zavestno-pomensko intenco. Skratka: »neodtujeni« svet bi bil tak, ki *bi »v resnici« bil tak, kakršen se daje na površini »zdravega razuma«*, kjer površine ne bi podvojevala razsrediščena dialektična totalnost — neka vrsta psihotičnega »kratkega stika«.[2]

Takšno razumevanje se potemtakem — kot že rečeno — giblje na ravni *kroga zaprte ekonomije:* izraz v »jeziku nezavednega« je dojet kot negacija možnosti izraza v »originalu« »javne komunikacije« (»*namesto da* bi se želja izrazila v jeziku javne komunikacije, tj. *ker* se želja ne more izraziti v tem jeziku, se izrazi v »prevodu« jezika nezavednega«), kar predpostavlja (vsaj logično) predhodnost »originala« »prevodu«. Že ta krog zaprte ekonomije v razumevanju procesa potlačitve je tisti, ki pogoji »deseksuacijo« potlačene želje pri Habermasu, tj. ki naredi, da se pri Habermasu pretrga vez med teorijo potlačitve in teorijo seksualnosti; s to zaprto ekonomijo gre namreč nujno v zgubo prav točka pra-potlačitve, ki opredeljuje željo kot »v zadnji instanci« seksualno. Drugače povedano: krog zaprte ekonomije bi obveljal, če bi imeli opravka zgolj z dualnim odnosom očitne vsebine in misli sanj — ta »misel sanj« res v večini primerov, celo praviloma, ni »seklualne« narave, poleg tega pa pripada redu Zavesti /Predzavestnega; na tej ravni imamo res opravka z odnosom »originala«, izrazljivega v »jeziku javne komunikacije«, do njegovega »prevoda« v »jezik« sanj« (»ker se misel sanj zaradi svojega za zavest neprijetnega značaja izrine iz polja zavesti /predzavestnega, se lahko izrazi zgolj v jeziku sanj . . .«). Gre torej za dualni odnos original/prevod (kjer je original vsaj logično, če že ne časovno, predhoden prevodu), celo misel/ izraz — odnos, ki ga lahko zajamemo v okvire ideologema *znaka* (očitna vsebina: misel sanj = označevalec : označenec). Toda ob tem izpade točka pra-potlačitve, ki prebije ta zaprti krog: tretji element, ki je prav želja kot ‚izvirno' nezavedna in seksualna; »neprijeten« značaj misli sanj že »ekonomsko« ne zadošča za pojasnitev izriva te misli iz polja Zavesti/Predzavestnega — pogoj tega izriva je, da se v to misel prenese neka druga, ‚izvirno' nezavedna želja, tj. da se — kot pravi Freud — repulziji s strani zavesti doda atrakcija s strani Nezavednega. Ta druga »seksualna« želja pa *nima »originala«*, njeno edino mesto so same označevalne premestitve, mehanizmi »dela sanj«; odločilno je,

da te želje ne omejimo na zaprto ekonomijo (ta želja nima nobenega »originala« v javni govorici, »originala«, ki bi bil vsaj logično predhoden označevalnim premestitvam), hkrati pa — ker so te označevalne premestitve njeno edino mesto — je ne smemo (četudi gre za »izvirni fantazem« kot njeno zadnjo oporo) »substantivirati« v *neko drugo,* »iracionalno« jedro, nedostopno »jeziku javne komunikacije«, saj bi na ta način med tem iracionalnim jedrom in produktom »dela sanj« spet vzpostavili razmerje vsebina-izraz. Ta želja je torej — kot ne-»substancialna«, ex-sistirajoča zgolj v prazninah označevalnih premestitev — v odločilnem pomenu nad-določujoča: zaznamuje presežek nad »linearno« določenostjo »misel sanj« → »očitna vsebina sanj«, presežek »avtonomne« označevalne določenosti.[3]

Druga plat ostajanja Habermasa v okvirih zaprte ekonomije refleksijske razrešitve Nezavednega s prevodom v »jezik javne komunikacije« pa je kajpada to, da se zmožnost tega »prevoda« v jezik javne komunikacije nujno pretvori v znamenje subjektove »zrelosti« — takšno razumevanje zato predpostavlja celotno »pedagogiko«, celotno logiko razvoja ega do zrelosti: Ker ego na nižjih razvojnih stopnjah tako filogeneze kot ontogeneze ne more racionalno/zavestno obvladati lastnih nagonov, je (še) potrebna »iracionalna«/»travmatična« instanca prepovedi, ki se je racionalno ne da utemeljiti in ki nas prisili, da se odpovemo nerealizabilnemu presežku nagonov; s postopnim razvojem produkcijskih sil pa se — na ravni filogeneze — mera potrebne odpovedi tako zmanjša, da postane možno njeno raciolano obvladovanje, tj. da se lahko z zavestnim računom, brez travme, odločimo, čemu se odpovemo. Kolikor pa kljub objektivnim možnostim še naprej vztraja stara mera odpovedi, gre za zgodovinsko ne več utemeljeno, zrekomerno odpoved — v tem nam ni težko prepoznati stare Marcusejeve ideje »presežka-potlačitve«, tj. potlačitve, ki presega objektivno potrebno mero, določeno z razvojem produktivnih sil.

Kaj tukaj manjka, tj. za kaj nas zaslepi ta shema s samo svojo ‚samoumevnostjo'? Manjka preprosto odgovor na vprašanje, kako lahko sploh pride do »interiorizacije« »iracionalne« prepovedi, tj. *iz katere ekonomije* subjekt »vsprejme« prepoved, ki se je ne da »racionalno utemeljiti« — z eno besedo, manjka izpostavitev imanentne libidinalne ekonomije, ki je na delu v »travmatičnem« zakonu/prepovedi: Kaj pomeni to, da dobi zakon »travmatično« razsežnost? Čisto preprosto to, da je zajet v ekonomijo užitka, da *začne delovati kot zakon, ki ukazuje užitek.* Tu bi bilo treba morda najprodornejše strani prvih dveh Lacanovih seminarjev, ki zadevajo cenzuro ali nadjaz kot nedojeti/»travmatizirani« del Zakona (prim. Séminaire I., str. 220 in nasl., ter Séminaire II., str. 156 in nasl.), prebrati v navezavi na to, da je »nadjaz imperativ užitka — *Uživaj!*« (Encore, str. 10). Zakon, ki ukazuje užitek, je po svojem bistvu Zakon, v kolikor je »nedojet«/»nerazumljen«, »nerazumljen« prav glede na nemožnost razumevanja, ‚prehoda k označencu': »travma« je sam ireduktibilni označevalni nesmisel, označevalec-brez-označenca, ki mu je podvržen subjekt. To je osnovna konstelacija pri Kafki, npr. v *Gradu*: subjekt je soočen z nekim pozivom-klicom Zakona, ki ostane nujno nedoumljen prav v tem, da ukazuje užitek. Tu ne zadošča tradicionalni »marksistični« pristop h Kafki: reče se, da je Kafka z »iracionalnim« svetom svojih romanov v »pretirani« obliki izrazil zakonitosti sodobnih državnih birokracij v fazi imperializma itd.; pri tem se spregleda, da se prav v to »pretiranost« vpiše

želja, in sicer želja, ki je na delu že v intersubjektivni libidinalni ekonomiji same »dejanske« državne birokracije: t. im. »Kafkov svet« ni »fantastična, subjektivno popačena podoba dejanskosti«, marveč nasprotno prikazovanje (inscenirane) *fantazma, ki je že na delu sredi same dejanskosti.* Zdi se nam, da prav tu ne zadošča preozko dojeta »kritika ideologije«, ki išče »realno osnovo« ideoloških podob, tj. ki ji gre za to, da bi ideologijo »izpeljala« iz dejanske konstelacije — na tem mestu je nujno potreben »suplementarni« postopek analitičnega pristopa, ki mu gre predvsem za (nezavedni) fantazem, na delu v ideologiji, fantazem, ki kot tak obvladuje samo »socialno dejanskost« v njeni libidinalni investiranosti.

In od tod — iz te »travmatične« dimenzije Zakona, vpetega v ekonomijo užitka, Zakona, ki se ga zato ne da ukiniti z nikakršnim »racionalnim vpogledom« — je dojeti Freudovo »skepso« do razsvetljensko dojetega »progresa civilizacije«; ker Habermas spregleda to odločilno konstelacijo, lahko seveda Freudu očita, da je »pretirano skeptičen« do možnosti napredka — očitek, ki kajpada ni drugega kot nasledek Habermasove lastne teoretske »regresije« ‚od Hegla h Kantu', njegove vrnitve k razsvetljensko-kantovski poziciji postopnega udejanjanja nedosegljivega nravnega ideala (zato vsa problematika »razvoja normativnih struktur« ipd.). Toda bolj kot sam Habermas je na tem mestu odločilnega pomena vprašanje, katera praznina v sami marksovski teoretični zgradbi omogoči to Habermasovo regresijo — vprašanje, ki se ga tu lahko le bežno dotaknemo: Ni slučajno, da se rokopis *Kapitala III.* prekine na začetku poglavja, ki govori o razredih — poudarjanje Althusserja in njegovih učencev v njihovih spisih zadnjih let, po kritiki »teoreticistične deviacije«, da je razredni boj ključni pojem historičnega materializma, iz katerega je treba razumeti tudi celotno pojmovno aparaturo »kritike politične ekonomije« (izkoriščanje itd.), je gotovo upravičeno, vendar imamo kljub temu oz. prav v tem opravka z nekim ireduktibilnim *razmikom:* »subjektivna« ali, če se že hoče, libidinalna ekonomija razrednega boja kot Razlike, ki opredeljuje samo mesto, od koder govori Marx, deluje pri njem kot vselej-že predpostavljeno, a prav v tem ne-eksplicirano »ozadje«. Tako je celoten Marxov opus zaznamovan z neko disimetrijo med »objektivnim« momentom razvoja produktivnih sil, dialektike produktivnih sil in odnosov produkcije, sploh celotno aparaturo »kritike politične ekonomije«, in »subjektivnim« momentom razrednega boja — prav ta teoretična ne-ekspliciranost »subjektivne« ekonomije razrednega boja (ki ga Marx kajpada izvrstno ‚prakticira' — tudi in predvsem v sami teoriji) omogoči neprenehne padce v »objektivistične« formulacije pri samem Marxu (npr. neustrezna formulacija dialektike produktivnih sil in odnosov produkcije kot dialektike »vsebine« in »oblike«, kjer kot gonilo nastopi razvoj produktivnih sil, kar je kaj lahko dojeti nedialektično-evolucionistično; najdlje je šel Marx v nekaterih odlomkih iz *Grundrisse* . . . kjer je sam propad kapitalizma izveden neposredno iz razvoja produktivnih sil: avtomatizacija, ki naredi nesmiseln delovni čas kot mero vrednosti), hkrati pa pušča odprt prostor za vdore tistih tokov, ki hočejo z enotnim pojmom »prakse« — točneje: s samo *neekspliciranostjo* tega pojma — zapolniti to praznino.[4]

In ne smemo se začuditi, če se prav ta točka izkaže za mesto Habermasove teoretične »regresije«, če Habermas prav na tem mestu naredi korak ‚od Hegla h Kantu',[5] zapade teleološkemu evolucionizmu in formalizmu; Habermasova di-

stinkcija delo/interakcija je namreč prototip teoretične »regresije«, ko realni problem »rešimo« s tem, da postavimo neko strogo vzeto nepertinentno distinkcijo:[6] realni problem subjektivne ekonomije razrednega boja v njeni nezvedljivosti na ekonomijo produkcijskega procesa (kar se ponavadi percipira kot vprašanje »subjektivnega faktorja«, ki — v okviru te ideološke percepcije, kajpada — neprenehno »zaostaja« za »objektivnimi možnostmi« . . .) se ideološko zabriše tako, da se pozitivistično/evolucionistično dojetem razvojnem procesu produktivnih sil postavi ob bok idealistično-formalistično dojeta razvojna logika normativnih struktur. Hkrati pa deluje ta Habermasova psevdo-distinkcija kot »ključ, ki nam omogoči retroaktivno branje celotnega »hegel-marksizma« od mladega Lukacsa in Korscha dalje — tradicije, ki živi prav od neekspliciranosti temeljnega pojma *»prakse«,* ki naj bi ne bila zvedljiva na proces *dela* oz. izvedljiva iz njega.

Ne gre slučajno v tej tradiciji ravno za »hegel-marksizem«: kot smo že razvili drugje,[7] je sam heglovski sklop »dela pojma« treba brati kot idealistično-sprevrnjeno enotnost *dveh* »praks«, produkcijske in označevalne: sama »realna baza« Heglove idealistične dialektike je torej v sebi razcepljena, v tem je njena »skrivnost«. Od tod pa bi lahko rekli, da je habermasovska »samorefleksija«, ki naj bi ne imela zgolj »intelektualnega«, marveč tudi »afektivni« domet, ki naj bi ne delovala zgolj kot metagovorica, marveč naj bi spremenila samega govorca, — če naj za trenutek popustimo skušnjavi analogije s »kritiko politične ekonomije« — *spekulativno* gibanje, tj. gibanje, ki si prisvoji presežek nekega potlačenega dela — dela na označevalcu, predelave označevalnega materiala (tako kot je formula spekulativnega kapitala ‚D-D', tj. izrine se ovinek pred produkcije, zdi se, da ‚sam denar rodi več denarja'). Drugače povedano, če naj se naslonimo na znamenito Freudovo pripombo v *Uvodu v psihoanalizo,* da igra tesnoba vlogo denarja v polju afektov, tj. da je tesnoba obči ekvivalent, ki nastopi, ko je potlačen konkretni reprezentant, na katerega se veže kak afekt (»Tesnoba je torej splošnoveljaven kovanec, za katerega se lahko zamenjajo ali bi se lahko zamenjali vsi afektivni vzgibi, če je bila pripadajoča predstavna vsebina potlačena.« /Predavanja za uvod v psihoanalizo, DZS 1977, str. 379/): spekulacija je privid »denarja«-občega, ki bi — kot heglovska konkretna občost — povzelo vase vse gibanje konkretnega in tako ukinilo tesnobo, konstitutivno za nastop občega, tj. privid občega, ki ni — kot pravi sam Hegel v predgovoru k *Fenomenologiji duha* o »rezultatu« — zgolj »obrabljeni kovanec«.

To, kar nastopi Freudu kot »afektivno«, seveda ni nikakršna pred-diskurzivna intuicija, celo ničesar »psihološkega«, marveč sama nezavedna označevalna artikulacija, tj. polje evokacije, iz katerega še ni izrinjena pozicija izjavljanja, ki še ni »prečiščeno« v metagovorico (»Afektivno v tem Freudovem tekstu je dojeto kot to, kar od prvobitne simbolizacije ohrani svoje učinke tja do diskurzivne strukturacije . . .« /Lacan, Ecrits, str. 383/). »Očiščenje« od afektov je potemtakem rezultat »sekundarne potlačitve«, ki vzpostavi red znaka, metagovorice; za nas pa je bistvenega pomena poudariti ireduktibilni *razkorak,* neskladje med poljema označevalca in znaka — znak je zgrajen na konstitutivnem spregledanju označevalne Resnice, ni možna nikakršna heglovska »sinteza« označevalca, ki reprezentira subjekta za drugega označevalca, in znaka, ki reprezentira nekaj za nekoga.[8] »Samorefleksija« pa je prav iluzija te sinteze, ukinitve razkoraka, tavtološka iluzija ujemanja znaka in označevalca, kjer bi označevalec reprezentiral subjekta *za*

samega subjekta, kjer bi potemtakem znak zaobsegel (povzel vase) označevalčevo delo, na katerem parazitira in ki ga konstitutivno izrine.[9]

Ali, če naj izhajamo iz znamenite Freudove formule *Wo es war, soll Ich werden:* Habermas jo zvede na heglovski postopek (Jaz naj si prek avtorefleksije prisvoji Ono, tj. svojo lastno odtujeno substanco, »reificirani« del sebe samega, v njem naj prepozna/pripozna svojo lastno objektivacijo ipd.), medtem ko Lacan v tej formuli poudari predvsem nemožnost Realnega (»ono« pač pripada Realnemu), saj je srečanje z Realnim vselej *spodletelo* srečanje, Ono nam je dostopno zgolj »za nazaj«, prepoznano/pripoznano je lahko zgolj retroaktivno, v nekem »futur antérieur«: »ono« *ni,* tudi *ni bilo,* marveč lahko rečemo zgolj, da »*bo bilo*«. Ni mogoče srečanje v sedanjiku, »iz oči v oči« — zato je »status« Nezavednega prej »etični« kot »ontološki« (ontologija je — kot vemo — vselej zavezana prvenstvu sedanjika); to etično razsežnost nakazuje prav »soll« v drugem delu Freudove formule. Njen prevod bi se zato glasil: »Kjer je (ono) bilo, tja bom moral priti oz. tam bom moral biti.« To »etiko« je kajpada treba strogo ločiti od kantovske etike neskončnega Najstva, neskončnega procesa realizacije Ideala, s čimer imamo opravka pri Habermasu, kjer se proces analize vpiše v kantovsko perspektivo Ideala »imanentne nravnosti same govorice«, prevoda vseh nagonov v jezik javne komunikacije.[10] Lakanovska »etika psihoanalize« pa subvertira ta krog *nedosegljivega* Ideala, ki pa je prav kot tak *vselej že* pred-postavljen v samem govornem dejanju (samo govorno dejanje vselej-že nosi intenca resničnosti-odkritosti-razumljivosti itd.), tako da to nedosegljivo točko konceptualizira kot nekak notranji rob, ki se ga ne da doseči ne zaradi zunanjih-»empiričnih« okoliščin, ki naj bi preprečevale realizacijo Ideala, marveč zato, ker je *on sam tisti, ki preprečuje dostop do samega sebe* — »vase spodvit« rob, nedosegljiv prav zato, ker smo ga vselej — že presegli, ker se prav s tem, ko se mu bližamo, od njega že oddaljujemo; »etična maksima« analize bi zato bil kvečjemu znani Brechtov paradoks iz *Beraške opere* o sreči, za katero ne smemo preveč hiteti, ker se sicer lahko zgodi, da bo sreča zaostala za vsem tekanjem za srečo.

Lakanovsko »etiko« bi potemtakem prej veljalo navezati na etimološki pomen *ethos:* kraj, namreč kraj Resnice, »tam«, kamor »bom moral priti«, pri čemer analiza kajpada ni »etična« v smislu vrnitve k človekovemu »lastnemu-pravemu mestu«, marveč v smislu »predelave« samega tega mesta, od koder govori (je govorjen) subjekt — gre prav za to, da subjekt do tega mesta nima »ontološkega« razmerja (Nezavedno ni mesto »objektivne« resnice, izvezto intersubjektivni dialektiki, mesto, h kateremu naj bi se subjekt »vrnil«), marveč »praktično« razmerje. Drugače povedano: ni mogoče »odšteti« analitičnega dela, označevalne »predelave«, in tako dobiti Nezavedno »na sebi«, Nezavedno ni nevtralna podlaga »material« dela, ki bi bila — četudi le izjemoma ali hipotetično — dana nevtralnemu zrenju (theoria). Če je torej Nezavedno tisto, kar »bo (naknadno) bilo«, če ni nikoli dostopno v čistosti sedanjika, potem zato, ker je že »v sebi« nečisto, ker je že »v sebi« podvrženo delu ponavljanja, organizirano okoli manka, kot ponavljanje manka, tj. ker je že »v sebi« interpretacija (tega manka). (V tem je dialektika ponavljanja v nezavednem: doseči Ponovitev (Izvira) je nemožno, zato je možno zgolj ponavljanje same nemožnosti: ponavljanje je možno zgolj kot ponavljanje lastne nemožnosti, tj. nemožnosti, ponovno ujeti zgubljeni »objekt želje«.)

Zakaj torej analitična interpretacija ni »samorefleksija«, ni »transcendentalni« obrat k mestu, od koder govorimo? Ne zato, ker bi nam to mesto v svoji Celoti uhajalo, ker bi nikoli ne mogli zajeti Celote, reči vse Resnice itd. — ni mogoče reči vse Resnice, *ker je Resnica že sama v sebi »ne-cela«*. Vprašanje lahko torej artikuliramo le iz označevalne logike »ne-celega« oz. »ne-vsega«.

Izhajamo iz univerzalnosti falične funkcije: Vx.Φx. Ta »vsi«, znamenje univerzalnosti, lahko drži skupaj zgolj neka izjema — Ex.Φx.; če ni te izjeme, če ne obstoji »vsaj en x«, ki zanika Φx, potem se ne more konstituirati celota Vseh, potem Celota razpade v »ne-celo« množico (x.Φx.). Ali, rečeno z druge strani: iz »ne-celega«, tj. iz nezavedne-nekonsistentne množice, lahko pride do »cele«-konsistentne množice »vseh«, tj. do univerzalne množice, zgolj tako, da se iz nje izloči »vsaj en«, da »ex-sistira« vsaj en element, ki uide univerzalnosti funkcije Φx. Paradoks — glede na aristotelovsko logiko — je torej v tem: »ne-celo« in ne — kot bi pričakovali — »celo« je tisto, ki je »brez meje«,in obratno: Celo se konstituira šele prek svoje »meje«, izjeme »vsaj enega«. Da se izognemo običajnim primerom (znak lahko ‚pomeni vse' pod pogojem, da ne pomeni samega sebe — izjema nujno nastopi prav na točki samonanašanja), se obrnimo k Marxovi kritiki politične ekonomije: pogoj univerzalizacije blagovne funkcije je nastop blaga-izjeme, tj. delovne sile, katere — spet samonanašanje, križanje glede na razliko menjalna/uporabna vrednost — katere uporaba je prav v tem, da proizvaja (menjalno) vrednost. Tema dvema »polovicama« (konsistentna-univerzalna Celota, utemeljena v svoji meji-izjemi; »ne-cela«, nekonsistentna/nezavedna množica »brez meje«) lahko najdemo različna imena: govorica/jejezik *(lalangue)*, »moški«/»ženska« itd.

Ta sklop kajpada spada med občeznana mesta lakanovske teorije zadnjih let; ob njem se nam zdi pomembno poudariti naslednje: če ostanemo zgolj pri tem, zgolj pri afirmaciji *lalangue* kot tistega, kar nima meje in je zato ne-celo, se pravi nekonsistentna, avtorefleksivna množica, potem obstoji še vedno nevarnost, da to lakanovsko operacijo (korak k »ne-celemu«) dojamemo kot korak, analogen ali na sledi »post-strukturalistični« logiki »transgresije«, logiki, ki skuša afirmirati nek proces produktivnosti, predhoden Simbolnemu (zgrajenemu na kastraciji), (»tekst«, »pisanje« itd.) tj. nek proces, kjer še ni na delu manko, kastracija; odnos jejezik-govorica bi tako postal homologen odnosu pisanje/znak, produkcija/reprezentacija, semiotično/simbolno itd. v »post-strukturalizmu«, tj. kastracija (»izjema«, izključitev faličnega označevalca iz baterije) bi bila cena, ki jo plačamo za prehod iz partikularnosti teksta v univerzalnost Simbolnega — tako že nismo več daleč od projekta »transgresije« govorice v jejezik, analognega »transgresiji« Simbolnega v Semiotično pri Kristevi. Skratka, če naj si privoščimo analogijo iz polja filozofije, relacija Lacan-»post-strukturalizem« bi bila v tem primeru analogna relaciji Husserl-Heidegger: Lacanova tematizacija »ne-celega« bi bila analogna tematizaciji *Lebenswelt-* a pri poznem Husserlu, kar se je zgodilo na spodbudo Heideggra; gre pač za Husserlov odgovor na Heideggrov preboj zapore transcendentalnega idealizma, za poskus, zajeti to spodbudo v meje samega transcendentalizma.

Proti takšni interpretaciji (»partikularnost« »ne-celega«, nezavednega-nekonsistentnega procesa brez meje, ki se z intervencijo Zakona-Prepovedi, tj. prek

ex-sistence izjeme /»vsaj Enega«/ konstituira kot univerzalni red Vsega) je treba po našem mnenju vztrajati pri ključnem sklopu Lacanove teoretične zgradbe, ki ga dela v osnovi neizvedljivega na kakršenkoli »transgresizem«: manko v samem Drugem, vselejšnja podvojenost manka ... — kako ta sklop deluje na ravni »necelosti« jezika? Če rečemo, da ‚ni ničesar, kar bi omejevalo *lalangue*', potem je treba prav v tej brez-mejnosti videti pokazatelj nekega *gibanja v krogu,* brezna brezopornosti označevalca[11] — čisti primer tega kroga je kajpada diferencialni značaj označevalca: označevalec je zgolj svoja razlika do drugih označevalcev, in ker isto velja tudi za ‚vse ostale', prav zato niso označevalci nikoli ‚vsi', konsistentna Celota, marveč se označevalna množica vselej giblje v krogu, ‚obvisi v praznem', zaman skuša doseči — kaj? *samega sebe* kot »čistega« označevalca, tj. »čisto« razliko. Označevalec tvori potemtakem vase spodvito gibanje, ki zaman skuša doseči samo sebe, ‚v zadnji instanci' se *nanaša sam nase,* ker mu konstitutivno manjka kakršnakoli zunanja opora — gre prav za razliko med diferencialnostjo označevalca in arbitrarnostjo znaka: z »arbitrarnostjo« imamo opravka, dokler lahko znakom (ki so prav po tem znaki) prisodimo zunanjo mejo, glede na katero so »arbitrarni« (realnost, čista misel, občutek itd.), ko pa ta meja odpade, tj. ko se je ne da več konstruirati, se znajdemo v breznu gibanja-v-krogu brez opore, ki zaznamuje diferencialnost označevalca.

Tako je v krožnem gibanju *lalangue* — v sami njeni brez-mejnosti, se pravi v tem, da je brez opore — *še vedno na delu neka »meja«, znamenje določenega manka;* ta meja ima svoje ime: *»čista« Razlika / »čisti« označevalec,* ki drži odprto brezno označevalnega reda kot diferencialnega/brezopornega reda, daleč od tega, da bi sam deloval kot opora temu redu. In odnosa *lalangue* do tega »čistega« označevalca (same Razlike) nikakor ne smemo zamešati z odnosom Vsega-Celega do izjeme (»vsaj Enega«), ki ga konstituira: Razlika je namreč prav tista, ki vzdržuje nekonsistentni-nezavedni značaj ne-cele množice, v nasprotju z »izjemo«, ki garantiro zaporo Vsega-Celega, njegovo univerzalnost. Manko se torej podvoji: izjema je tista, ki — s svojo ekscentričnostjo glede na Celoto — drži v nji mesto »ne-celega« procesa *lalangue,* procesa, izrinjenega z nastopom univerzalnega reda Vsega-Celega (gre, skratka, za funkcijo »simptoma«); vendar pa je že ta proces *lalangue* v svoji nekonsistentnosti-nezavednosti, v svojem krožnem gibanju samonanašanja, sam v sebi zaznamovan z mejo neke nedosegljive razlike, ki ni kajpada nič drugega kot sama diferencialnost označevalne verige.[12]

‚Vsega se ne da reči' — ob dvoznačnosti tega stavka lahko najlepše pokažemo razliko, za katero nam gre. Filozofija od Platona do Schellinga je vselej utemeljevala možnost logosa, izrekanja Univerzalnega, na nekem neizrekljivem-transkategorialnem presežku (Platonova ideja dobrega, Kantova stvar na sebi itd.), ki je kot izjema garantiral univerzalnost izrekanja; ‚vsega se ne da reči' pomeni tu: pogoj samega umnega izrekanja je neki neizrekljivi presežek. V redu *lalangue* pa ‚vsega se ne da reči' ne pomeni tega neizrekljivega-nadjezikovnega presežka kot pogoja logosa, marveč prav *neprekoračljivost* polja *lagangue,* tj. to, da beseda — prav v kolikor ni ničesar, kar bi delovalo kot njena meja — deluje kot krožno gibanje samonanašanja brez opore, krožno gibanje, ki ostane — prav zato, ker pomeni ta krog brezno brezopornosti — zaznamovan z elipso: beseda tako rekoč lovi za rep *samo sebe,* tisto, kar neprenehoma uhaja gibanju diferenciacije, ni ne-

dosegljiva Istovetnost, marveč *sama razlika*. Neprekoračljiva »meja«, ki je že na delu v redu *lalangue*, je zato nekakšna ‚notranja' meja: besedi ne manjka stvar, marveč sama Beseda. (Zunanja) meja govorice je »realnost«, (notranja) meja *lalangue* je sama Razlika. Meja znaka je »stvar«, meja označevalca je sam »čisti« označevalec.[13] In do Celote pride zgolj prek ekspulzije, izvrženja te notranje meje, tj. tako, da se neprekoračljiv prag, ki je *notranji* ne-celi množici, prag, ki naredi iz te množice ‚množico z luknjo', da se ta notranja meja *izvrže* v »izjemo«, ki kot taka ne le potrjuje, marveč prav vzpostavlja univerzalnost Vsega-Celega brez notranje luknje.

To operacijo izvrženja bi lahko opredelili tudi ob razliki med prepovedjo v običajnem pomenu (prepovedjo, ki »nekaj« prepoveduje) in prepovedjo kot tistim, kar je »vmes«, med povedanim (l'inter-dit): z izvrženjem meje, ki kot taka — kot izvržena — konstituira konsistentno Celoto, šele nastopi prepoved v običajnem pomenu, tj. prohibicija, ki »nekaj« prepoveduje — npr. to (empirično dano) mater kot pogoj tega, da se konstituira univerzalna množica ‚žensk, s katerimi lahko spim'; ali, na ravni logike: russelovska prohibicija mešanja ravni in razredov jezika že nastopi kot razrešitev slepe poti, zagate *lalangue:* prohibicija, ki prepove samonanašanje (logični paradoks, incest), z izvrženjem notranje meje naknadno razreši zagato »prepovedi« kot nemožnosti, notranje sami *lalangue*, da bi z »refleksivnostjo« samonanašanja dosegli to notranjo mejo, »čisto« Razliko.[14]

Vendar imamo — na kar se često pozablja — dva korelativna načina izognitve temu notranjemu robu, »čisti« Razliki: »moškega« in »ženskega«. »Moški« je kajpada že orisano izvrženje Razlike v zunanjo mejo, v »izjemo«, tj. identifikacija dejavnika označevalnega procesa s faličnim označevalcem (S^1, »gospodar«), ki iz te svoje zunanje pozicije totalizira označevalno množico (S^2) v Celoto brez notranjega roba; »ženski« pa je nasprotno poskus, doseči totalnost-brez-meje, brez »presežka«, tj. izogniti se notranjemu robu ne z njegovim izvrženjem v zunanjo mejo, marveč s totalnostjo, ki bo povzela vase konstitutivni rob označevalnega reda, ga vključila v nek zaobsegajoč kontinuum. Gre napr. prav za tisti »kozmični občutek« z začetka *Das Unbehagen in der Kultur*, ki zanj Freud — kot je znano — ni imel preveč smisla; čisti tip bi tu predstavljala seveda mistika, njeno neskončno »žensko uživanje«.[15]

Prototip teh treh variant — nekonsistentna-nezavedna označevalna množica z notranjim robom in dva načina izognitve temu robu — tvori kajpada trojica označevalec-znak-simbol: označevalec je diferencialen, giblje se v krogu, nezmožen, da bi dosegel svojo notranjo mejo (»čisti« označevalec), znak pa je arbitraren, tj. vzpostavljen je kot konsistentna in »arbitrarna« Celota v razmerju do svoje zunanje meje (»realnosti«); v nasprotju z znakom simbol zataji samo mejo, tj. deluje v okviru nekega metonimičnega mitskega kontinuuma s svojim objektom, kot vključen v svoj objekt, kot nekaj, kar pripada samemu objektu (ime kot ‚lastnost' stvari same, tako kot njena oblika, barva itd.). Znak kot zunanji-arbitraren glede na »stvar«, simbol kot »notranji« označeni »stvari«: dva načina izognitve notranjemu robu, ki zareže v označevalno materijo neko nemožnost.

S tem pa je že opredeljeno tudi osnovno mesto filozofske refleksije glede na njeno označevalno ekonomijo: njen paradoks je ravno v tem, da skuša doseči Celoto, zapolniti Totalnost s samim samonanašanjem — doseči hoče torej Uni-

verzalnost *brez izjeme,* brez zunanje meje; to je osnovni motiv heglovske »konkretne totalnosti«, katere gonilo je samonanašanje: abstraktna univerzalnost je univerzalnost, ki gradi na izključitvi partikularnosti, medtem ko naj bi konkretna univerzalnost prek spekulativnega posredovanja zaobsegla partikularnost.[15] Spoprijem logike označevalca s heglovsko dialektiko mora zato preseči abstraktno nasprotipostavljanje tipa ‚spekulativni krog dialektičnega posredovanja vs. razsrediščenost subjekta označevalca' ipd., kjer Hegel prehitro nastopi kot antipod logike označevalca; opozoriti velja na nepričakovan heglovski vstavek logike »ne-celega«: Hegel je edini, ki — z razlikovanjem abstraktne in konkretne univerzalnosti — postavi trditev, da se Celota gradi na meji, da se Univerzalnost gradi na izključitvi, tj. da je univerzalno univerzalno zgolj kot omejeno in kot tako spet partikularno, saj izključuje prav partikularno, tj. ni vseobsegajoče. Ta paradoks je na delu že v temeljnem okviru Heglove dialektike: vsak (univerzalni) genus ima le eno vrsto, differentia specifica ni razlika dveh species znotraj nevtralne univerzalnosti genusa, marveč je *sama razlika genus/species,* saj je genus — v kolikor izključuje vrsto, tj. v kolikor se ji zoperstavlja — spet partikularen, »specifičen«. Heglovska Razlika — tako kot spolna razlika — ni razlika ‚dveh polovic' v pomenu specifične razlike (da bi npr. »moški« in »ženska« bila dve species univerzalnega genusa »človek«), marveč prav razlika univerzalno/partikularno, celo — ne-celo, in kot taka »nemogoča« razlika (»ni spolnega odnosa« — Lacan; spolni odnos bi bil, če bi se »moški« in »ženska« lahko srečala na isti ravni, kot dva komplementarna pola iste celote, dve vrsti istega rodu). Pri tem je kajpada »konkretna« občost prav poskus, idealistično zaobseči to »nemogočo« razliko v refleksijski okvir samoposredovanja občega; korak v označevalno logiko »ne-celega« bi zato pomenil neke vrste »materialističen obrat Hegla«, ki bi se gibal na drugi ravni od Marxovega: izstavil bi brezno krožnega gibanja kot spregledani pogoj samonanašanja v filozofski refleksiji. *Lalangue* se prav prek tega brezna lahko dogaja kot nekonsistentna-nezavedna, kot gibanje samonanašnja; v filozofski refleksiji pa se znajdemo, ko se izrine *brezno* krožnega gibanja, tj. ko zapademo iluziji, da lahko z refleksivnostjo dosežemo vzvratno *samoutemeljitev* izhodiščne pozicije.[17]

Skratka, če naj se vrnemo k Habermasu: refleksija spregleda prav tisto točko samonanašanja/»refleksivnosti«, ki naredi iz polja Drugega/Resnice »ne-celo« polje. Zato je paradoksalno cena, ki jo plača Habermas za dojetje analize kot procesa samorfleksije, prv »objektivacija« Nezavednega (oziroma, če se že hoče, njegova »ontologizacija« — Nezavedno postane nekaj, kar *»je /bilo/«,* sredina subjektove dejavnosti, ne pa nekaj, kar »bo bilo«): sama refleksija je tista, ki svoje ‚drugo' nujno objektivira, ki — s tem, da subjekta zvede na spekularnega subjekta, ki naj bi si refleksivno »prisvojil« nezavedno strukturo — *izrine prav tisto točko »refleksivnosti«, v kateri je subjekt takorekoč že vnaprej vštet v strukturo.* Ali, če naj povzamemo dialektiko pogleda iz Lacanovega Seminarja XI.: »se-videti se-videti« ni mogoče prav zato, ker videnje konstitutivno spregleda slepo pego, tj. točko, v kateri je samo vpisano v polje podobe, v kateri je stvar sama tista, ki gleda subjekta, v kateri bi videnje, če bi se lahko postavilo na točko »pogleda Drugega«, *srečalo sebe* — ne obstoji objektivna podoba, tj. podoba brez slepe pege, v kateri se za »pogled Drugega« vpiše samo videnje. Ista stvar je z

znano šalo-nesmislom, ki jo večkrat nahajamo pri Lacanu: *Imam tri brate, Pavla, Ernesta in mene* — zgolj nezavedno je tisto, kjer smo že vnaprej mi sami všteti, in prav ta točka vštetja nas samih, točka — če se že hoče — refleksivnosti, uide »refleksiji«. Tu bi lahko proizvedli vrsto paradoksalnih formul: Absolutna refleksija ni mogoča *prav zato,* ker ‚ni metagovorice', *prav zaradi* refleksivnosti (samonanašanja) *lalangue,* in ne zato, ker bi bili vselej prisiljeni ostati na ravni metagovorice, ker ne bi moglo mesto tega, *o* čemer govorimo, nikoli sovpasti z mestom našega izrekanja, mestom, *od koder* govorimo.[18]

Tu je paradoks, neznosen za filozofijo, za njeno ekonomijo od Platona dalje: da ne gre za »transgresijo« ali celo »ukinitev« površine (videza itd.), četudi se površina gradi na nekem spregledanju, na neki konstitutivni zmoti — ne gre za »transgresijo« prav zaradi manka v samem Drugem površine, v sami Resnici. Pri koraku od Imaginarnega k Simbolnemu ne gre za korak k celi Resnici oz. resnici Celote, ki naj zapolni manko površine, marveč je manko ‚izvirno' na strani Resnice-Simbolnega, že sama Resnica je v sebi »ne-cela«, »Celota« pa nasprotno pripada ravni površine, je imaginarni učinek zaslepitve; zato je dialektika Imaginarnega in Simbolnega nezvedljiva na klasično filozofsko razmerje pojav-bistvo. Drugače povedano, končni sklad med Resnico in poljem »objektivnega« (»realnostjo«) je strukturalno nemogoč — ni mogoča nikakršna ‚totalizacija' označevalne Resnice (mesta, od koder govorimo) in objektivne (»znanstvene«) resnice-spoznanja (tega, o čemer govorimo), tako da bi ‚v zadnji liniji' zvedli eno na drugo: da bi objektivno resnico izpeljali iz Resnice (filozofska pot Fichteja, Hegla itd.) ali pa da bi Resnico zvedli na »objektivno spoznanje« (pozitivistično-objektivistična redukcija). Neka »konstitutivna zmota« je ireduktibilni pogoj samega dostopa k »objektivnemu spoznanju realnosti«, ki pa zato ni nič manj »objektivna«, ni nikakršen »goli videz« — nastop same »dejanskosti« je pogojen s »konstitutivno zmoto« glede na Resnico.[19]

Zato psihoanaliza »ne zadošča sebi« (Lacan) in se nujno dogaja (tudi) kot intervencija v »druga področja«: tu ne gre niti za aplikacijo neke univerzalne vednosti na nova in nova področja, niti za prenos dosežkov enega (omejenega) polja na druga polja. To »nezadoščanje« je učinek *»nezadostnosti« same Resnice* — »prava« psihoanaliza zato ni do svojih »aplikacij« v razmerju »središča« do »oboda«, marveč mora biti, kar se tiče topologije razmerja med »klinično« psihoanalizo in njenimi intervencijami v druga področja, se pravi med freudovskim poljem in njegovimi povezavami — če naj povzamemo formulacijo J.-A. Millerja, ki sicer meri na nek drug teoretični sklop — njuno razmerje

»zgrajeno na nekem takem prostoru, ki je, v neki punktualni konvergenci, v samem svojem središču združen z zunanjostjo svojega vpisa: njegova obrobna zunanjost je njegova središčna zunanjost. Zunaj prehaja v znotraj.« (Aciton de la structure, v Cahiers pour l'Analyse 9, str. 97)

Opombe:

[1] S pričujočim zapisom — ki ga je dojeti kot korelativnega razpravi *Hermenevtika in psihoanaliza,* Anthropos 1976 III—VI — zaključujemo naš že dovolj razvlečen spoprijem z Jürgena Habermasa interpretacijo psihoanalize.

[2] Odveč je pripomniti, da ta »zaprta ekonomija« ne more doseči pertinentne dimenzije označevalne razsrediščenosti: *ta* kritika fetišizma, oprta na figuro zrcalnega obrata (»odnosi

med stvarmi *namesto* odnosov med ljudmi«), spregleda odločilno dejstvo, da je fetišizem vselej *v sebi podvojen:* »stvar« kot fetiš vselej podvojuje fetiš »človeka«, maska je — če se že hoče — *vselej dvojna,* razgraditi je treba samo konceptualno polje dvojice »stvar«/»človek«. Na ta moment vselejšnje *podvojenosti* fetišizma je ob prelomu religije pri nas prvi opozoril Marko Kerševan, katerega odločilna zasluga — to bodi povedano mimogrede — je, da je v svojih spisih ekonomijo razrednega boja eksplicitno *izpostavil kot ekonomijo, korelativno ekonomiji spolne Razlike.*

Seveda imamo že pri samem Marxu opravka tudi z ekonomijo, ki prebije krog te zrcalne figure — na retorični ravni smo jo poimenovali »vdor nepričakovanega«. Prim. *Adorno in označevalec,* Problemi—Razprave 1973—175, str. 19—20.

[3] Tu bi lahko razvili homologijo tega problema »v zadnji instanci« seksualne narave želje z »v zadnji istanci« determinirajočo vlogo »ekonomske baze« v historičnem materializmu; očitek »ekonomizma« historičnemu materializmu igra isto strateško vlogo kot očitek »panseksualizma« psihoanalizi.

[4] Na to neskladje med »objektivno« dialektiko produktivnih sil in odnosov produkcije ter »subjektivno« dialektiko razrednega boja je opozoril že Karl Korsch, sicer vodilni predstavnik tim. »hegel-marksizma«, ki je od tod razvil tezo, da ostaja Marxovo pojmovanje samega revolucionarnega procesa še na meščanski ravni, tj. da Marx še ni ustrezno konceptualiziral »subjektivne« dialektike razrednega boja in revolucionarnega procesa.

[5] Sploh bi lahko ob Habermasu ponovili to, kar pripominja Etienne Balibar proti hegel-marksizmu: »Kar je konec koncev značilno za »marksistični« teoretični humanizem, je to, da je mnogo bolj heglovski kot marksističen, vendar pa mnogo manj heglovski... od Hegla.« (A nouveau sur la contradiction, v Sur la dialectique, Paris 1977, str. 34) Žalostno pa je, če zato tudi »anti-heglovci« spregledajo, da »Hegel ni heglovec«, in se s tem zaslepijo za subverzivni domet njegove misli.

[6] Isti tip teoretske »regresije«, ki pseudo-razreši problem z nepertinentno distinkcijo, je O. Mannoni zaznal pri samem Freudu: distinkcija — v študiji o »človeku z volkovi« — med topičnim ali strukturalnim Nezavednim in med opisnim ali funkcionalnim Nezavednim, ki naj razreši problem — postavljen v študiji o »človeku s podganami« — nekega »Nezavednega, katerega narava je radikalno nezvedljiva na zavest, in to v točki, kjer ga topološko vzeto ne bi smelo biti« (prim. Clefs pour l'Imaginaire, Paris 1968, str. 133).

[7] Prim. predvsem *O dojetju psihoanalitične teorije in prakse v knjigi Jürgena Habermasa »Spoznanje in interes«,* Problemi—Razprave 1976, 7—12.

[8] Ta razkorak nahajamo v znamenitih sanjah o očetu, ki »ne ve, da je mrtev« (v Freudovi *Traumdeutung*) — tesnoba prizora je v tem, da zato, ker ne ve, da je mrtev, *še živi*; ali, če naj prekoračimo tanek prag med tesnobo in smehom: stari živi, ker je pozabil umreti (kot bedasta logika v risankah: mačka teče, cesta se neha, že smo v zraku nad prepadom, mačka mirno teče dalje, pade šele, ko *opazi,* da lebdi v zraku). Ob tem razkoraku nas zadene avtonomija označevalca v čisti obliki paradoksa: gre za vedenje, za vpis v označevalno baterijo: ni dejstva razen dejstva-govorice. Sinteza tu ni mogoča: resda ni mogoče, da bi »vedeli, da smo mrtvi«, vendar — tako kot paradoks »lažem« sploh ni paradoks in s svojo »očitno« paradoksalnostjo zgolj zastira resnični paradoks, nemožnost reči »(ta trenutek, ko to govorim) govorim resnico« — ni nič manj paradoksalna tudi obratna možnost: »(živiš le, dokler) veš, da si živ«; kajti vedeti, da živim, predpostavlja ‚interiorizacijo' smrti: s tem, da »vem, da sem živ«, sem — kot subjekt izjavljanja — že »šel skozi smrt«.

[9] Edino iz te tematizacije dela označevalca lahko dojamemo, zakaj je transfer — kot moment *zaprtja* v pulzaciji Nezavednega — pogoj »uspele« analize, tj. zakaj nas razrešitev transferja ne vrže nazaj na izhodiščno pozicijo, zakaj iz transferja kot »*mise en acte* de la réalité de l'inconscient« enostavno ne pademo nazaj v stanje »pred« transferjem, kjer je nezavedno (spet) v stanju »možnosti« in ne »dejanskosti«: retroaktivna predelava nezavedne verige lahko namreč poteka zgolj na ravni označevalčeve autonomije, saj je to raven, na kateri se nezavedno »aktualizira«, na kateri pride do »stika« med nezavedno in aktualno verigo. (O takšnem pojmovanju transferja prim. *Hermenevtika in psihoanaliza,* loc. cit.)

Drugače povedano, rezultat, do katerega bi pripeljala habermasovska »razrešitev transferra«, tj. vzpostavitev razlike med tem, kar je »zgolj moja iluzija«, in med »realnostjo«, predpostavlja precej naivno distinkcijo med »zgolj imaginarnim« in »realnim« ter zato spregleda fantazem v njegovi intersubjektivni razsežnosti, fantazem, ki obvladuje samo intersubjektivno

»realnost«. Ta »ozdravitev« bi zato bila precej podobna tisti iz znane šale o norcu, ki je mislil, da je zrno: po dolgem zdravljenju so ga spustili iz norišnice, vendar je takoj pritekel nazaj. Vprašali so ga, zakaj. »Zato, ker sem srečal petelina, in se ustrašil, da bi me pojedel.« »Toda saj si že zdrav, saj veš, da v resnici nisi zrno!« »Jaz že vem, toda ali ve to tudi petelin?«

[10] Zato ni slučajno, da Habermas *ordinary-language-philosophy*, na katero se nasloni pri izdelavi »logike normativnih struktur«, vpiše v transcendentalni okvir: gre mu za *transzendentale Sprachpragmatik*, ki naj izpostavi pogoje možnosti govornih dejanj: »Smoter univerzalne pragmatike je, identificirati in rekonstruirati univerzalne pogoje možnega razumevanja.« (Was heisst Univerzalpragmatik?, v Sprachgramatik und Philosophie, hrsg. v. K.—O. Apel, Frankfurt 1976, str. 174) Po drugi strani pa je ta možnost ideološke univerzalizacije, popustitve filozofskemu *Begriff*, in nuce vsebovana že pri samem Austinu: Ne zadošča reči, da Austin (v How To Do Things With Words) sicer *že* prebije zaporo denotacije, metagovorice itd., in vzpostavi govorno dejstvo v njegovi razsežnosti diskurza (socialne vezi), da pa *še ne* vidi razrediščenosti jezikovnega procesa glede na subjekt: analizirati je treba, kako se ta »še ne« vpiše že v samo tkivo njegove analize, npr. v tem, da izključi iz okvirja svoje obravnave »aetoiolations, parasitic uses, etc., various ‚not serious' and ‚not full normal' uses«/Oxford 1976, str. 104; prim. tudi str. 122: »For exemple, there are isninuating (and other *non-literal uses of language), joking (and other non-serious* uses of language...«), če naj sploh ne omenimo v osnovi zunanjega statusa znamenite *unhappiness*. Sploh je osnovnega pomena konstrukcijsko neravnotežje omenjene Austinove knjige, katere linija poteka od izhodiščne opozicije konstativ/performativ k njeni nadomestitvi s teorijo treh ravni: lokucije — ilokucije — perlokucije; na koncu spet pristanemo pri filozofski univerzaciji, pri nevtralni klasifikaciji petih vrst govornega dejanja: verdictives, exercitives, commisives, behabitives, expositives. Drugače povedano, v končnem rezultatu (klasifikaciji petih ilokutivnih sil) je že *potlačena* energija subvertiranja izhodiščine dvojice konstativ/performativ; argumenti, ki jih navaja Austin proti opoziciji konstativ/performativ, veljajo le, če to dvojico dojamemo kot dvojico dveh vrst v okviru istega rodu, kot običajno specifično razliko. Rešitev je torej v tem, da ohranimo dvojico konstativ/performativ, vendar ne več kot načelo klasifikacije izjav, marveč kot »interno« razliko vsakega govornega dejanja, kot razliko ravni izjave (denotativa, »lokucije«) in ravni diskurza v strogem pomenu družbene vezi (performativa, »ilokucije«).

[11] Krožno gibanje, ki ga evocira Lacan — med drugim — v Scilicet 6/7: »Uvideti moramo, da to, kar imenujemo logika, nima druge opore kot *logos*. Čudno je, da tako slabo in le tako pomalo dojemamo, da je ta logika krožna, da se namreč vzdržuje in substantificira le tako, da tvori krog. Blodni krog, to je abeceda logike.«

[12] Gre prav za tisto mejo med števili, ki jo tematizira članek *Prédication et ordination:* »...nekaj takega kot meja, kot luknja jo zaobidemo ali, natančneje, kot v primeru Ahila, ki ga je zadnjič omenil Lacan, lahko jo presežemo, ne moremo je pa doseči«, kar pomeni, da »se nikoli ne nahajamo *v* vmesnosti (l'entre-deux)« (Scilicet 5, str. 69), v sami razliki med označevalci. Tu lahko prepoznamo formulo »spodletelega srečanja«: glede na to mejo smo vselej ali prezgodnji ali prepozni, pred njo ali že za njo, nikoli *v* nji; problem torej ni v tem, kako jo preseči, »transgresirati«, marveč v tem, kako jo šele *doseči*.

[13] Ni slučajno, da proizvede Marx isto formulo ob kapitalu: *meja kapitala je kapital sam*, tj. sam kapitalistični način proizvonje. Ob tej formuli se odpirata dve poti razumevanja: prva, običajna, vulgarno-evolucionistična, razume to mejo na ravni nesrečne formule dialektike produktivnih sil in odnosov produkcije kot dialektike »vsebine« in »oblike« — šlo naj bi preprosto za to, da so postali kapitalistični odnosi produkcije, ki so sprva omogočali hitrejši razvoj produktivnih sil, ovira za nadaljnji razvoj, da so te sile prerasle svoj okvir in zahtevajo novo obliko družbenih odnosov za svoj nadaljnji razvoj. Ob tem lahko zastavimo povsem naivno vprašanje: *kje* je tista točka, četudi idealna, od katere naprej lahko rečemo, da so postali kapitalistični odnosi produkcije ovira za nadaljnji razvoj produktivnih sil? Ali, drugače vprašano: kdaj lahko govorimo o ujemanju produktivnih sil in odnosov produkcije v okviru kapitalističnega načina produkcije? Stroga marksistična analiza nas pripelje do enega samega možnega odgovora: *nikoli*. Prav po tem se kapitalizem razlikuje od predhodnih načinov produkcije: pri slednjih lahko govorimo o razdobjih ujemanja, ko poteka proces družbene produkcije in reprodukcije v mirnem krožnem toku, ter o razdobjih, ko se zaostri protislovje med produktivnim silami in odnosi produkcije, v kapitalizmu pa *je to protislovje* — konkretno: v obliki protislovja med družbenim načinom proizvajanja in individualnim, pri-

vatnim načinom prisvajanja — *položeno v sam njegov ‚pojem'*; prav to ‚notranje' protislovje — ki nastopi že, ko doseže kapitalizem svoj ‚vrh', in ne šele ob njegovem izteku — sili kapitalizem k nenehni razširjeni reprodukciji, k nenehnemu revolucioniranju lastnih pogojev produkcije, za razliko od predhodnih načinov produkcije, katerih reprodukcija ima v ‚normalnem' stanju obliko krožnega gibanja, »vračanja istega«. Če je tako — in tako je —, pa evolucionistično dojetje formule o kapitalu kot svoji lastni meji ne zadošča več: ta meja namreč ni preprosto okvir odnosov produkcije, ki bi na določeni stopnji zavrl nadaljnji razvoj produktivnih sil, marveč je nasprotno ta notranja meja, notranje protislovje, tisto, ki žene kapitalizem v nenehni razvoj, v nenehno revolucioniranje materialnih pogojev lastnega obstoja. Ob tem gre kajpada zgolj za drugo plat tega, da v kapitalizmu kot gibalo produkije prvič nastopi presežna vrednost: Marx je — kot je poudaril že Lacan — ob presežni vrednosti odkril logiko »presežnega uživanja«, ki deluje prav kot »vzrok želje«, v samem sebi meja, ki nam preprečuje, da bi ga dosegli, saj konstitutivno manjka na svojem lastnem mestu.

[14] Od tod bi lahko tematizirali politični vstavek logike »ne-celega« — vzemimo že obravnavani Pêcheuxov paradoks: »V našem kraju ni več ljudožercev, prejšnji teden smo pojedli zadnjega.« *Oblast* se konstituira prav z zamračitvijo tega paradoksa v poziciji metagovorice, ki sebe izvzame temu, o čemer je govor, tj. ki postavi sebe na varno: oblast je tista, ki *lahko* reče »V našem kraju ni več morilcev, prejšnji teden smo ubili zadnjega«, ne da bi to delovalo kot paradoks; skratka, oblast nastopi v trenutku, ko se instanca izjavljanja v navedenem stavku izvrže v »izjemo«, ki kot taka utemeljuje univerzalnost zakona (prepovedi ubijanja).

[15] Prav zaradi te nedosegljive pregrade ni neskončno »žensko uživanje« *komplementarni* pol njeni »ne-celosti« (to bi pomenilo, da je pregrada dosežena in obvladana), marveč njen *suplement*.

[16] Od tod izjemno mesto Hegla glede na dvopomenskost formule ‚vsega se ne da reči': stališče konkretne občosti je prav križišče obeh razsežnosti in kot tako edinstveno mesto, na katerem *se* ‚vse da reči'.

[17] To je tudi meja Schellingove kritike Hegla, ki na eni strani že izpostavi, da ni možna samoutemeljitev v samorefleksiji, tj. da se refleksivnost vselej giblje v breznu kroga brez opore, toda namesto da bi Schelling vztrajal v breznu tega kroga, išče »pozitivni« temelj, izvzet refleksiji, in ga najde v pra-volji božanstva... Isto logiko iskanja »pozitivnega temelja«, izvzetega gibanja posredovanja, najdemo pri Feuerbachu in pri mladem Marxu.

[18] Tu zgreši vsa sartrovska diskusija o tem, ali lahko subjekt »totalizira« svojo objektivno opredeljenost: seveda jo lahko — paradoks označevalca, neznosen za filozofsko subjektivnost, ni v tem, da bi imeli opravka z nekako objektivno strukturo, ki bi subjektu konstitutivno uhajala, marveč v tem, da lahko subjekt sicer vse »objektivno« totalizira, da pa mu pri tem uide prav točka, v kateri se sam vpiše v polje »objektivnega«. Ob tem vidimo tudi nesmisel očitka, ki ga sčasanačas razni »misleci« — napr. Manfred Frank — vzdignejo proti Lacanu, da gre namreč pri nemožnosti »se-videti se-videti« za stari filozofski argument »neskončne regresije«...

[19] Lahko bi rekli tudi tako: ne da se »ukiniti« — »odpraviti« Imaginarnega v Simbolnem, ker »to tvori troje« skupaj z realnim: ker je že sredi Simbolnega na delu luknja, ki naredi iz Drugega »ne-celi« red, prek česar se Drugi »drži Realnega«. Zato se trojica Realno-Simbolno-Imaginarno po svoji ekonomiji v osnovi razlikuje od heglovske triade: nesmiselna bi bila zahteva »sprave« Imaginarnega in Simbolnega, ker si oba sopripadata prav skoz manko v razmerju do Realnega.

Delitev zgodovine človeštva v „Anti-Dühringu"

dr. LUDVIK ČARNI

Ob stoletnici Engelsovega dela »Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti« ali kratko »Anti-Dühring« so pisali strokovnjaki različnih znanstvenih disciplin. To priča, da je Engels v omenjenem delu obravnaval številna vprašanja, ki so predmet razpravljanja filozofije, družboslovnih in naravoslovnih ved. Ob tej priliki je tudi Komite univerzitetne konference ZKS Maribor in Marksistični center pri Univerzi v Mariboru ob sodelovanju Marksističnega centra pri Univerzi v Ljubljani in Slovenskega filozofskega društva organiziral v Mariboru 24. 2. 1978 znanstveno posvetovanje »Humanizem in zakonitosti revolucije«. Tekste, ki so jih na posvetovanju prebrali in razpravo o njih, so objavili.[1]

V pričujočem zapisu želim opozoriti ne Engelsovo delitev zgodovine človeštva v »Anti-Dühringu«, ker so mnenja o tem različna. Engels je delo napisal v tesnem sodelovanju z Marxom, zato njegovi pogledi, vsaj v osnovi, razodevajo tudi Marxove sodbe. Delo je napisal v poznejšem razdobju Marxove in svoje življenjske dejavnosti, zato pogledi v »Anti-Dühringu« razkrivajo njune poglede, ko sta že podrobneje razgrnila lastno pojmovanje zgodovine in obeležja posameznih stopenj v razvoju človeške družbe. Tudi po izidu »Anti-Dühringa« sta pisala o razvoju človeške družbe, o zgodovinskem razvoju posameznih ljudstev in stopnjah v razvoju človeške družbe. Omenim naj predvsem njuno proučevanje arhaične družbe, ki ga v zvezi z Marxovo in Engelsovo delitvijo razvoja človeške družbe v sedemdesetih in osemdesetih letih preteklega stoletja največkrat omenjajo. Širšemu krogu bralcev je manj znano, da je Marx konec sedemdesetih in v začetku osemdesetih let preteklega stoletja sistematično proučeval dela o arhaični družbi in delal izpiske iz njih. Izpiske iz Morganove knjige so izdali že prej, ostale v zadnjih letih.[2] Marx je nameraval napisati delo o tej družbi, a ga je prehitela smrt. Znano je, da je Marxove izpiske iz Morganove knjige uporabil Engels pri pisanju dela »Izvor družine, privatne lastnine in države«.

Avtorji se še vedno razhajajo v pogledih, katere stopnje sta Marx in Engels ločila v razvoju človeške družbe in kako sta te stopnje pojmovala. Razhajajo se tudi v mnenju, kaj sta smatrala za obeležje nekaterih stopenj v razvoju človeške družbe. Vzrok razhajanja je tudi ta, da je bilo doslej proučevanju zgodovinsko-materialistične problematike v Marxovih in Engelsovih delih namenjeno malo pozornosti. Avtorji se najpogosteje razhajajo v pogledih, kako je Marx, oziroma, kako sta Marx in Engels pojmovala »azijski produkcijski način« in kaj sta sma-

trala za njegovo osnovno obeležje. Najpogosteje sodijo, da sta ga imela za razredno strukturo družbe, ki naj bi se ločila od antične, fevdalne in kapitalistične družbe. Eni menijo, da sta ga zagovarjala v vsem razdobju, drugi so prepričani, da sta ga zagovarjala ali hipotetično zagovarjala le določen čas, do sedemdesetih in osemdesetih let preteklega stoletja. Pozneje naj bi se temu načinu proizvodnje odrekla. Zakaj, na to avtorji različno odgovarjajo. Nekateri celo menijo, da se Engelsove sodbe o delitvi razvoja človeške družbe ločijo od Marxovih pogledov itd. Avtorji se pri trditvah čestokrat sklicujejo na »Anti-Dühring«, ki ga je Engels napisal kot kritiko pogledov Evgena Dühringa.

Marx in Engels sta v »Nemški ideologiji« (1845—1846) ločila posamezne stopnje v razvoju človeške družbe po oblikah lastnine. Ločila sta »plemensko«, »antično srenjsko in državno lastnino«, »fevdalno ali stanovsko lastnino«[3] ter obliko buržoazne lastnine. Pisala sta tudi o komunizmu kot viziji prihodnosti. Po vsem, kar sta v zvezi z omenjenimi oblikami lastnine pisala, je očitno, da sta ločila tri stopnje v razvoju razredne družbe (antično, fevdalno in kapitalistično). Iste stopnje v razvoju človeške družbe omenjata tudi v »Komunističnem manifestu«.[4] To priča, da v tem razdobju nista ločila četrte oblike razredne družbe, ki bi pričala v prid teoriji o azijskem produkcijskem načinu kot razredni strukturi družbe. Iste stopnje v razvoju razredne družbe je ločil Engels v »Anti-Dühringu«.[5] Če je tako, je zmotno prepričanje, da sta Marx in Engels azijski produkcijski način pojmovala kot razredno strukturo družbe.

Mnogi zagovorniki azijski produkcijski način povezujejo z orientalskim despotizmom oziroma despotsko obliko države. To obliko države omenja tudi Engels v »Anti-Dühringu«. Engels je v tem tekstu orientalski despotizem povezoval s skupno ali družbeno lastnino zemlje. Zapisal je: »Kjer so stare skupnosti nadalje obstajale, so bile tisočletja in tisočletja od Indije do Rusije osnova najbolj surovi državni obliki, orientalski despotiji.«[6] Stare skupnosti pomenijo arhaične skupnosti s skupno zemljiško lastnino. Sicer pa je Engels v pripravljalnih delih za »Anti-Dühring« nedvoumno zapisal, »da temelji orientalski despotizem na skupni zemljiški lastnini.«[7] Toda država, »v katero so se samorasle skupine istoplemenskih skupnosti razvile najprej za to, da bi skrbele za skupne interese (namakanje na Vzhodu itd.) in zaradi obrambe proti zunanjim sovražnikom, dobi potlej prav tako še smoter, da z nasiljem ohranja pogoje življenja in gospostva vladajočega razreda proti vladanemu razredu.«[8] K temu je Engels dodal, da je v despotijah politično gospostvo trajno obstajalo samo, če je opravljalo svojo družbeno uradno dolžnost. »Kolikor je že bilo despotij, ki so vzšle in zašle nad Perzijo in Indijo, vsaka izmed njih je točno vedela, da je bila predvsem celokupni podjetnik, ki je skrbel za namakanje rečnih dolin, kajti brez tega namakanja je bilo tam poljedelstvo nemogoče.«[9] Ta despotska oblika oblasti je slonela, oziroma lebdela na avtarkičnih srenjah, ki so bile lastniki zemlje. Zato je Marx despotsko obliko države pojmoval kot povzemajočo enoto, ki se pojavlja kot posebno nad mnogimi dejanskimi skupnostmi (srenjami), kjer je posameznik brez lastnine ali pa se mu lastnina kaže »posredovana zanj s tem, da jo celotna enota — ki se reducira v despotu kot očetu mnogih skupnosti — prepusti posamezniku s posredovanjem posebne srenje.«[10] V tej patriarhalni skupnosti je v razmerju družina-srenja-despot osrednji člen srenja s svojo skupno lastnino zemlje. Despot je le višji oziroma

najvišji patriarhalni poglavar te skupnosti. Omenjene Marxove misli pričajo, da je tudi Marx despotsko obliko države povezoval z družbeno lastnino zemlje.

Iz zapisanega sledi dvoje: Marx in Engels sta azijski produkcijski način pojmovala kot arhaični produkcijski način. Torej nista ločila štirih razrednih produkcijskih načinov v razvoju človeške družbe, oziroma štirih razrednih formacij družbe. Nastanek despotske oblike države sta povezovala z arhaičnimi skupnostmi, ko še ni bilo privatne lastnine zemlje. To stališče zagovarja tudi Engels v »Anti-Dühringu«.

V literaturi je bilo v zvezi z razpravami o azijskem produkcijskem načinu (in ne le v tej zvezi) večkrat povedano, da se je Engels v »Izvoru družine, privatne lastnine in države« temu mnenju odrekel. V omenjenem tekstu je Engels zapisal: »Ker je država nastala iz potrebe, da bi brzdala razredna nasprotja, in ker je hkrati nastala sredi spora med temi razredi — je praviloma država najmočnejšega, ekonomsko vladajočega razreda, ki postane z njeno pomočjo tudi politično vladajoči razred in si tako pridobi novih sredstev za brzdanje in izkoriščanje zatiranega razreda. Tako je bila antična država predvsem država gospodarjev sužnjev, da je krotila sužnje, kakor je bila fevdalna država organ plemstva, da bi krotila tlačanske in podložne kmete, in je sodobna predstavniška država orodje za izkoriščanje mezdnega dela po kapitalu.«[11] Toda Engels je v začetku naslednjega odstavka zapisal: »Razen tega se v večini zgodovinskih držav odmerjajo državljanom priznane pravice po premoženju...« Zakaj »zgodovinskih držav«? Morda to misel lahko razumemo tako, da imamo prazgodovinske in zgodovinske države? To bi pričalo v prid mnenju, da je Engels tudi v »Izvoru družine, privatne lastnine in države« sodil, da je država lahko nastala tudi v razdobju arhaične (prazgodovinske) družbe, torej v razdobju skupne zemljiške lastnine. Le-te Engelsove misli najbrž ne moremo imeti za zadovoljiv dokaz, vzbuja pa dvom, da je nastanek države povezoval le z razredno družbo.

Engelsov poudarek v »Izvoru družine, privatne lastnine in države«, da je država nastala z nastankom razredne družbe, morda lahko pojasnimo tako, da je v tem delu obravnaval razvoj ljudstev, kjer je po njegovi sodbi država nastala z razredno družbo.[12] Sicer sta pa Marx in Engels sodila, da je država predvsem organizacija prisile vladajočega razreda, vendar ne le to. Despotska oblika države je svojo razredno funkcijo šele dobila z nastankom razredne družbe. Ker je država predvsem organizacija prisile, sta Marx in Engels poudarjala to njeno funkcijo, ki ima v socialističnem razvoju družbe, ko se razredna nasprotja odpravljajo, vedno manjši pomen. Engels je v »Anti-Dühringu« nedvoumno dopuščal, da je država nastala pred razredno družbo, a je poudarjal: »Dosedanji družbi, ki se je gibala v razrednih nasprotjih, je bila potrebna država, to se pravi organizacija vsakokratnega izkoriščevalskega razreda, ki je služila za to, da se izkoriščani razred z nasiljem obdrži v pogojih zatiranja (suženjstva, tlačanstva ali nevoljništva, mezdneg dela), kakršno je ustvarjal obstoječi način proizvodnje.«[13]

Razlogi, ki sem jih navedel, ne dovoljujejo sklepa, da se je Engels leta 1884 v času pisanja »Izvora družine, privatne lastnine in države« odrekel mnenju, da je despotska oblika države nastala v razdobju skupne zemljiške lastnine. Prej bi sodil nasprotno, še prav posebej zato, ker je Engels v rokopisu »Frankovsko razdobje« (1881—1882) zapisal: »Oblika te državne oblasti je spet pogojena z obliko, kakršno imajo v tistem času skupnosti. Tam, kjer nastaja — kakor pri arijskih

azijskih ljudstvih in pri Rusih — v razdobju, ko srenje obdelujejo zemljo skupno ali v skrajni meri oddajo posameznim družinam v začasno obdelavo, kjer se torej še ni izoblikovala privatna lastnina zemlje, se je pojavila državna oblast v obliki despotizma.«[14] Sodim, da je tudi Marx podobno mnenje ohranil do konca življenja, ker doslej prepričljivih nasprotnih dokazov nisem zasledil.

Tako lahko sklenemo, da je Engels v »Anti-Dühringu« dotedanjo zgodovino človeštva razdelil na štiri razdobja: arhaično, sužnjelastniško, fevdalno in kapitalistično. Ta delitev je istovetna z Marxovo delitvijo. Oba pa sta dopuščala, da je država zaradi določenih vzrokov lahko nastala v razdobju arhaične družbe. Toda v razdobju arhaične družbe, ko »se pojavljajo med člani skupnosti večje neenakosti v porazdelitvi«, kar je že »znak, da se je začela skupnost razkrajati.«[15] Zato je najbrž Engels primerjal orientalskega despota ali satrapa z grškim plemenskim knezom ali keltskim poglavarjem klana.[16] To pa najbrž priča, da je despotska oblika države oblika prehoda iz arhaične v razredno družbo.

OPOMBE

[1] Humanizem in zakonitosti revolucije, Marksistični center pri Univerzi v Mariboru, Maribor, 1978.

[2] L. Krader, The Ethnological Notebooks of Karl Marx, Assen, 1974, Isti, The Asiatic mode of produciton, Assen, 1975, Hans-Peter Harstik, Karl Marx über Formen vorkapitalischer Produktion, Frankfurt, 1977. Izpiske so izdali že prej v ruskem jeziku: Arhiv Marksa i Engel'sa, Moskva, 1941, zv. 9, Sovetskoe vostokovedenie, 1958, št. 2—5, Problemy vostokovedenija 1959, št. 1, Narody Azii i Afriki, 1965, št. 1., 1966, št. 5.

[3] Karl Marx, F. Engels, Izbrana dela v petih zvezkih, CZ v Ljubljani (ID), zv. 2, str. 21.

[4] ID, zv. 2, str. 588.

[5] F. Engels, Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti, Ljubljana, 1948 (Anti-Dühring), str. 324.

[6] Prav tam, str. 209.

[7] Prav tam, str. 410.

[8] Prav tam, str. 169.

[9] Prav tam, str. 205—206.

[10] ID, zv. 4, str. 51.

[11] ID, zv. 5, str. 392.

[12] ID, zv. 5, str. 389.

[13] Anti-Dühring, str. 324.

[14] MEW, zv. 19, str. 475—476.

[15] Anti-Dühring, str. 168.

[16] Prav tam, str. 205.

Razvoj Heglovih pogledov na religijo 1793-1807

IVAN KOSOVEL

1. BERN (1793—1796)

Z vidika naše teme je najsplošnejša značilnost Heglovega bernskega obdobja njegov politični ateizem. Takoj pa je treba opozoriti, da je mogoče izreči takšno sodbo le z določenimi pridržki, ki se nanašajo na Heglovo obravnavo grške in krščanske religije. Znano je, da so se v Grčiji pojavljale religiozne teme na treh nivojih in sicer kot:

a) grška mitologija, ki so jo razvijali predvsem pesniki,

b) državna, religija polis, katere ceremoniali so bili del vsakdanjega življenja ljudi,

c) teologija filozofov, ki se je manifestirala prek racionaliziranih predstav o demiurgu, prvem gibalu itd.

Medtem, ko filozofi pravzaprav niso dvomili o *obstoju* nekega absolutnega, logičnega principa celotnega kozmosa in torej v tem pogledu ni prihajalo do ateizma, pa so imeli večidel dokaj neortodoksne poglede o smislu in načinu religioznega *življenja* polis (o tem npr. 13, 60). Herezije, ki so nastopale na tem področju so imele v očeh Grkov predvsem politični značaj, oziroma so bile politično utemeljene, in tako s tem v zvezi ni šlo samo za to ali ono nasprotovanje, temveč za destrukcijo načina življenja polis. Radikalno filozofski, tj. teoretični ateizem se je razvil v pravem pomenu šele na krščanskih tleh in sicer kot izrecna teistična antiteza.

Če se vrnemo k Heglu in njegovi percepciji grške polis, lahko ugotovimo, da v svoji idealizirani predstavi grške republike ne vidi nikakršnih ekonomsko-socialnih protislovij (to dokazuje predvsem Lukács, 14, 66—81, nasprotno trdi M. Rossi 15, 156), prav tako pa ne vidi niti pomena politično religiozne herezije. Zanj je aktualen politični ateizem samo znotraj družbe, v kateri dominira krščanska religija. Heglova najsplošnejša težnja bernskega obdobja se tako izteče v idejo obnove vzorne antične harmonije in s tem obnove religioznih tradicij srečnih in svobodnih ljudi. Ahistorično dilemo antične ali sodobne družbe dopolnjuje poskus historične analize geneze krščanstva. Preden si natančneje ogledamo Heglov odnos do krščanstva, je potrebno vsaj omeniti sodobne filozofske in politične vplive, ki so v pomembni meri vplivali na oblikovanje njegovih stališč.

Ideja ljudskega vzgojitelja, ki jo deli med drugim s Hölderlinom, je še vedno tista, ki v bistvenem uravnava njegov interes do aktualnih problemov. Nanj vidno vplivajo tudi dela, ki se neposredno ukvarjajo s problemi družbenega delovanja. Tu gre predvsem za dela (nemškega) razsvetljenstva, kot npr. Kanta, Lessinga, Fichteja, pa tudi G. Forsterja. Kolikor lahko govorimo o nekem filozofskem nivoju Heglovih tekstov iz tega obdobja, potem je zanje vsekakor značilna kategorija najstva (Sollen), ki pa ima v primerjavi s kantovsko in fichtejansko varianto že močne družbene in zgodovinske poudarke (14, 45).

(Opomba k Lukácsu: Lukácsev poskus iztrgati mladega Hegla reakcionarnim interpretom je uspel, vendar je hkrati pripeljal do precejšnjih enostranosti, katerih glavna je interpretacija mladega Hegla v smislu bolj ali manj čistega (nemškega) razsvetljenstva. Pri tem je ostala seveda negirana izrazita zgodnje romantična komponenta. V skladu s tako naravnanostjo Lukács pri Heglu ignorira dejanski pomen religije in posebej krščanstva. K temu predvsem: 15, 153—8).

Na Hegla imajo velik vpliv problemi »praktičnega uma«, oziroma problemi morale in prav ta horizont je celo odločilen pri pretresu vsega ostalega. To izrecno potrjuje tudi Hegel sam, ko pravi: »V prihodnje preide (fält) celotna metafizika (ki je ime za filozofijo) v *moralo* . . .« (3, 234). Hkrati pa že bolj ali manj zavestno razširja območje postulatov praktičnega uma: ». . . Kant je dal z obema svojima postulatoma samo *primer*, ni (pa morale s tem še) *izčrpal* —, tako ne postane ta etika nič drugega kot popoln sistem vseh idej ali, kar je isto, vseh praktičnih postulatov« (3, 234).

Vrnimo se sedaj k problemu političnega ateizma. Izrazit primer takega ateizma je bilo francosko razsvetljenstvo. To vrsto ateizma prevzame tudi Hegel, vendar v mnogo milejši obliki, kar ni brez zveze z nemškimi razmerami. Svojo pozitivno vrednotenje namenja že od vsega začetka (*Fragmenti o ljudski religiji in krščanstvu* — 1793/94) religiji, tj. čustvom, ne pa teologiji, ki je stvar »razuma in spomina«. Kot rečeno, pa je zanj značilno, da jo takoj dojame izključno v zvezi s praktično dejavnostjo, ko pravi: »Religija (je) stvar srca, interesantna zaradi potreb praktičnega uma . . .« (1, 17).

Iz dejstva, da je religija zanj zanimiva le z vidika praktičnega uma, je neupravičeno sklepati, da je njegovo stališče antireligiozno, saj pravi: Človekovo »malo hišico, ki jo lahko potem človek imenuje svojo lastno (hišico), mora pomagati zidati religija . . .« (1, 28). Spričo tega je jasno, da Hegel ne more sprejeti radikalno razsvetljenske kritike religije, kolikor se le-ta usmerja proti religiji kot religiji, ne pa zgolj proti empiričnim, zgodovinsko nastalim oblikam. Prav v zvezi s tem nastopa pri njemu kategorija modrosti, ki po svoji vlogi delno anticipira kasnejšo kategorijo védenja: »Nekaj drugega kot razsvetljenstvo, kot raisonnement, je modrost (Weisheit). A modrost ni znanost — modrost je dvig duše, ki se je prek izkustva povezala s premislekom, (se) dvignila prek odvisnosti od mnenj, kot (tudi) od vtisov čutnosti in (ki) jo mora nujno, če (je) praktična modrost, ne (pa) gola samovšečna ali bahajoča modrost, spremljati mirna toplota blagega ognja . . . in govori zato iz izobilja srca« (1, 25).

Razsvetljenstvo mora sprejeti tako pojmovano modrost vase, sicer ostane na stopnji domišljavosti in se zgolj baha s svojimi manirami (1, 25).

Razvoj konceptualizacije Heglovih pogledov na religijo pa je v širši perspektivi naslednji. Iz tübingenskega obdobja ohranja delitev na subjektivno in objek-

tivno religijo in ta delitev se sedaj v Bernu do kraja fiksira z delitvijo na privatno (objektivno) in javno (subjektivno) religijo. Ta opredelitev je postala v Bernu družbena in v veliki meri že izgubila sledova antropoloških in psiholoških izhodišč, ki so dominirala v tübingenskem obdobju.

Kakšni odnosi vladajo med obema tipoma?

»Subjektivna religija je živa, učinkovitost v notranjosti bitja in dejavnost navzven. Subjektivna religija je nekaj individualnega (v smislu celovitosti), objektivna (je) abstrakcija...«. Prvo primerja z živim življenjem v naravi, drugo z mrtvo naravoslovno zbirko, nato pravi: »... najpomembnejše, kar pride v obravnavo pri subjektivni religiji je, ali/in koliko je uglašena čud (Gemüt), (koliko) se pusti uglasti z religioznimi nagibi, kolikšna je njena občutljivost zanje« (1, 14). Njegov napad je torej odločno usmerjen proti objektivni religiji, ki je zbirka mrtvih dogem, učnih stavkov, je mrtvo, ki vlada celotni družbi, vendar je še zdaleč ne povezuje v pristnem smislu. Prav to pa je tista značilnost, na katero meri oznaka privatne religije. Objektivna religija pomeni privatno v tem smislu, da človeka ne povezuje z drugimi ljudmi v individualno celoto v abstraktne, atomizirane posameznike. Nasprotno pa je lahko subjektivna religija vedno le javna, tj. »narodna religija«, saj je živa, dinamična vez kolektivnega subjekta, ki že kaže na subjektivnost absoluta pri zrelem Heglu. Ta religija je religija najstva, kar pomeni ob navezavi na Kanta, da je »religija uma« (1, 28), medtem ko je objektivna religija, religija (razsvetljenskega) razuma. »Razum služi le objektivni religiji«. »Ampak prek razuma ne postanejo naši principi nikoli praktični« (1, 21). V nasprotju z abstrakcijami, ki jih prinaša objektivna religija, mora izpolnjevati subjektivna religija tri glavna načela:

I. Njeni nauki morajo biti osnovani na splošnem umu.
II. Fantazija, srce in čutnost ne smejo pri tem ostati prazni (leer ausgehen).
III. Biti mora takšna, da se nanjo navežejo vse potrebe življenja, javna državna dejavnost (Staatshandlungen)« (1, 33).

Iz vsega povedanega dovolj jasno izhaja, kako pomembna naj bi bila po Heglovem mnenju religija v življenju človeške skupnosti. Tako stališče pa je moralo, v zvezi z njegovim praktičnim interesom, nujno voditi do podrobnejšega soočenja s krščanstvom kot najvplivnejšo religijo. Temu soočenju je posvečen najpomembnejši tekst iz tega obdobja, z naslovom: *Pozitivnost krščanske religije* (1975/96). Vsebino tega dela daje slutiti že njegova korespondenca s Schellingom, kjer leto dni prej zapiše: »Religija in politika sta se igrali pod nekim pregrinjalom, ona (religija) je učila, kar je hotel despotizem, zaničevanje človeškega rodu, njegovo nesposobnost za karkoli dobrega. . . .« (11, 24).

Pojem pozitivne religije, ki ga srečamo že v naslovu glavnega dela, pomeni kritično zaostrovanje pojma objektivne religije. Znotraj moralnega horizonta pomeni sedaj Heglu pozitivnost predvsem otrplost, tujost moralnih norm. Tukaj je potrebno ponovno opozoriti, da Hegel pri obravnavanju religije nikoli ne izhaja iz nje same, npr. iz dogem, temveč vedno iz morale, iz praktične filozofije. K temu pa lahko povsem mirno dodamo, da je v njegovih očeh religija samo bolj ali manj uspešen reprezentant etičnih načel, ali, rečeno še bolj natančno, da je morala edina prava osnova religioznosti. Zdi se, da je treba v tem videti Fichtejev vpliv. Za Fichteja velja, da je pojem Boga v smislu neke posebne substance nemogoč in protisloven (18, 188). Nasprotno velja, da je živ in učinkujoč moralni

red sam Bog; (kajti) mi ne potrebujemo nobenega drugačnega Boga in drugačnega ne moremo dojeti« (18, 186). Bog pomeni Fichteju moralni red sveta, Heglu pa pomeni moralnost glavni kriterij pristne religioznosti.

Namen pisanja o pozitivnosti krščanske religije je »poiskati nekatere splošne osnove, delno v izvorni obliki religije Jezusa samega, delno v duhu samega časa, zaradi katerih je postalo mogoče, da se zgodnja krščanska religija, ki se je sprva lahko oblikovala v sekto in nato v pozitivno vero, ne prizna kot religija vrline« (2, 110). Tu je važno poudariti, da vidi mladi Hegel zgodovinski pogoj porajajočega krščanstva (podobno kot kasneje B. Bauer in F. Engels) v razkroju republikanske ureditve polisa. Rezultat razkroja je nastajajoča individualnost, privatnost, in ta privatnost ostaja trajna poteza tudi v razvijajočem se nauku. Po Heglovem mnenju pozitivnost ni nekaj kar bi se pojavilo šele v kasnejšem razvoju krščanske religije, temveč so kali pozitivnega že v njenih začetkih. Nevarnost vidi v avtoriteti, ki se kaže na način čudeža. Zanimivo je, da je Hegel leta 1795 napisal *Jezusovo življenje,* kjer pa je popolnoma izpustil vso zgodovino čudežev. V Pozitivnosti krščanske religije pravi: »Nič ni toliko prispevalo, da je postala Jezusova religija pozitivna, kot . . . vera v čudeže . . .« (2, 116). Čudež je avtoriteta na kateri temelji moralni nauk, zato »ni bil več Jezusov nauk vrline ta, ki naj bi bil sam zase predmet spoštovanja, ki naj bi potem tudi doprinesel k spoštovanju do učitelja, ampak je nauk zahteval spoštovanje samo zaradi učitelja in ta zaradi svojih čudežev« (2, 117). Kar se tiče njegovih učencev, ». . . ti sami niso pridobili resnice in svobode, ampak so prišli prek mukotrpnega učenja samo do temnega občutja in k formulam tega občutja . . .« (2, 119). V nauku, ki ga razširjajo učenci se pozitivni momenti še okrepijo, saj ne zagovarjajo v njem notranjega moralnega kriterija, ampak ga utemeljujejo na nekoč živečem učitelju (2, 123). Gibanje se počasi preoblikuje v sekto, ki pa ceni posameznika po jakosti njegove vere ne pa po njegovih osebnostnih lastnostih, zato je »postal občutek lastne nevrednosti prvi zakon kristjana . . .« (2, 127).

Iz sekte se je krščanstvo razvilo v državno religijo in malo je sedaj pomagal njegov nauk o enakosti. Tako se je lahko zgodilo, da ». . . se je pri razširjanju krščanstva dogajala velika neenakost rangov kristjanov, ki je bila sicer v teoriji zavržena, a in praksi zadržana . . .« (2, 129). Človek je od zdaj naprej rojen v Cerkvi, ki je ni sam izbral, v Cerkvi, ki je postala v novih okoliščinah izredno netolerantna in katere zakoni so se prepletli in pokrili z državnimi. Drugače verujoči so izključeni iz Cerkve in države hkrati (2, 154).

»Osnovna napaka, ki leži v osnovi celotnega sistema Cerkve je nepriznavanje pravice kakršnekoli sposobnosti človekovega duha, posebej pa ne prve med njimi, uma«. (2, 187). ». . . Mrtva črka je položena v osnovo in na njej je zgrajen sistem . . .« (2, 180). Začetni zagon je torej zamrl in Jezusov poskus oživeti in dinamizirati toge, tj. pozitivne moralne norme židovstva, se je do kraja izjalovil. »Kristjani so spet prišli tja, kjer so bili Židje.« (2, 184).

Sam problem pozitivne religije se po Heglovem mnenju ne more razrešiti znotraj krščanstva samega. To dokazujejo porajajoče se opozicijske sekte, ki v svojem razvoju trpijo za isto slabostjo kot Cerkev: kakor hitro se razširijo, že postanejo pozitivne.

Drugače povedano: njen nauk je usmerjen k posamezniku, privatniku, ni socialen nauk v pravem smislu besede in se razraste v pozitivnost, kakor hitro se krog teh posameznikov širi.

Heglov politični ateizem se tako kaže v načinu in sredstvih, s katerimi ocenjuje veljavnost krščanske religije. Iz povzetka je postalo dovolj jasno, da vrednoti šestindvajsetletni Hegel krščanstvo predvsem z vidika njegove integrativne družbene funkcije, pri tem pa meni, da je ta funkcija, pa naj je po predznaku že kakršnakoli, najtemeljnejša. Njegovo spraševanje po religiji ni imanentno krščansko, ampak reflektirano in v glavnih potezah še vedno razsvetljensko. Osnovno religioznokrščansko vprašanje, ali gre pri Jezusu tudi za Kristusa, ga niti malo ne zanima. Edino zanimive so mu socialne posledice asocialnega obnašanja znotraj moralnega horizonta po svoje razumljenega praktičnega uma. Zanimivo je, da pri njem sploh ni v ospredju dilema izvornega in poznega krščanstva, saj se je po njegovem pozitivnost drugega razvila iz pozitivnosti prvega.

Kar zadeva njegovo razumevanje subjektivne javne religije, je treba reči, da ne gre niti za religiozni ekvivalent, saj pri njej ne zasledimo niti sistema na družbenem, niti specifičnega religioznega učinka na individualnem nivoju. Ta religija bi bila potemtakem precej podobna Feuerbachovi, vendar ostaja brez svojega objekta. Močnejši panteistični toni so značilni šele za frankfurtsko obdobje, sedaj pa imamo opraviti le z medijem svobode, sproščenosti in povezanosti med ljudmi. Gre za nekakšno duhovno Cerkev. Družbeno gledano gre pri razmerju subjektivne in objektivne (pozitivne) religije, tj. pri razmerju med javno in privatno religijo, za razmerje med asociacijo in atomizacijo človeške družbe.

2. *FRANKFURT (1797—1800)*

Zavestno porajanje novih Heglovih koncepcij, ki so rezultat iskanja izhoda iz krize njegovega odnosa do sveta, je v frankfurtskem obdobju dokaj nejasno in vodi bralca v mnoge slepe ulice. V tem času si namreč Hegel pomaga z vrsto novih kategorij, ki pa jim variira pomen in vlogo. Spričo nejasnosti, se omejujemo samo na izrecno religiozne teme. Značilnost tega obdobja je Heglovo spoznanje nezadostnosti zgolj moralnega obsodbe dejanskosti v smislu najstva, kajti vedno bolj je prepričan o trdoživosti objektivnega in to toliko bolj, kolikor bolj spoznava njegovo vsebino. Revolucionarni interes po termidorju plahni in Hegel najavlja v Fragmentu sistema že definitiven izstop iz razdvojenosti ideala in stvarnosti in s tem definitivni obrat k obstoječemu. Njegov glavni problem ni več revolucionarna preobrazba družbe po vzoru antičnih idealov, ampak se usmerja njegov interes k življenju posameznika v obstoječi družbi. Ob tej naravnanosti dobiva religija nov osreden pomen.

Heglova kriza pogledov na svet se v frankfurtskem obdobju razrešuje v smeri iskanja poti iz razdvojenosti v smislu nove enotnosti življenja. Prav v zvezi s to enotnostjo se Heglu v tem obdobju vedno bolj zdi, da utegne biti religija tista kohezivna sila, ki naj povezuje ljudi in stvari. Takšno idejo religije spremlja analiza, ki si prizadeva razkriti, koliko je krščanstvo v resnici sposobno igrati to vlogo. Že v *Osnutkih o religiji in ljubezni* (1797—1798) stopajo nejasno na dan nekatere, za to obdobje posebej značilne kategorije, ki razkrivajo panteistično na-

ravnanost Heglovih konceptvo. »Religija je eno z ljubeznijo. Ljubljeno nam ni zoperstavljeno, je eno z našim bitjem; v njem vidimo samo nas (sebe), vendar ljubljeno ostaja spet nekaj drugega, kot smo mi (und dann ist er doch wieder nicht wir) — čudež, ki ga ne zmoremo dojeti« (4, 244).

»V ljubezni ločeno še obstaja, a ne več kot ločeno, (ampak) kot eno, in živo (Lebendige) čuti živo« (4, 246).

Smisel božanstva se nahaja v povezavi subjekta in objekta, svobode in narave (4, 242). Ker je religija najbistvenejša vez družbe, je treba predvsem v njej iskati vzroke pasivnosti in aktivnosti posameznika v njej. Za pozitivne religije je značilno ravno onemogočanje takega svobodnega prelivanja subjekta in objekta: »Vse pozitivne religije postavljajo . . . bolj ali manj ozke meje, znotraj katerih omejujejo dejavnost . . .« (4, 253).

V skladu z njegovim novim pojmovanjem, prinašajo pozitivne religije in njihovi ekvivalenti napačne namesto pravih povezav. Osnutke končuje z naslednjo ugotovitvijo:

»V pozitivni religiji je bivajoče, (ki je) povezava, samo predstava, mišljeno — verjamem (glaube), da to je, pomeni, verujem (glaube) v predstavo, verjamem, da si nekaj predstavljam, verujem v verovano (Kant, božanstvo); kant. filozofija — pozitivna religija. (. . . Predstava je misel, a mišljeno ni nič bivajočega —)«. In še: »Pozitivna vera zahteva vero v nekaj, česar ni . . .« (4, 254).

Ideja, da omogoča religija toliko več svobode, kolikor bolj je sposobna vzpostavljati pristne zveze med subjektom in objektom, postane temeljna ideja v vsej Heglovi filozofiji religije.

Najpomembnejši tekst frankfurtskega obdobja, pa je brez dvoma *Duh krščanstva in njegova usoda* (1798—1800). Osnovna poteza tega dela je iskanje celovitosti življenja, ki vključuje vse manifestacije družbenega, še bolj pa individualnega in ocena sposobnosti krščanske religije pri vzpostavitvi take celovitosti.

Židovski bog je po Heglu ukazujoči bog: odnos med njim in človekom je odnos gospodarja in hlapca. Značilnost židovstva je, da nad ljudmi gospodarijo toge moralne in siceršnje norme. »Židovski pozitivnosti je zoperstavil Jezus človeka, zakonom in njihovim dolžnostim vrline in v teh ukinil imoralnost pozitivnega človeka« (5, 336). Nasproti »usodi« židovstva, si je prizadeval Jezus vzpostaviti dejansko »ljubezen«. Ljubezen je po Heglu prava pot do religije, a še ni religija. Zaveda se, in to je za oceno krščanstva kar najvažnejše, da pomeni ostajanje znotraj ljubezni resda povezavo med subjektom in objektom, prehod iz razcepljenosti v celoto, vendar že ve, da gre zgolj za subjektivno povezavo, za subjektiven prehod. »Ta ljubezen je božanski duh, ne pa še religija; da bi to postala, se je morala predstaviti hkrati v objektivni formi; ta ljubezen, občutenje, subjektivno se je moralo stopiti s predstavljenim, splošnim in s tem pridobiti formo nekega dostojnega bitja, ki ga je moč oboževati. Ta potreba, povezati subjektivno in objektivno, občutenje in zahtevo tega občutenja po predmetih, razuma prek fantazije v lepem, (v) Bogu, ta potreba, najvišje človekovega duha, je gon k religiji« (5, 405—6).

Problem religije kot sfere pravega sovpadanja subjekta in objekta je dejansko centralna tema celotnega frankfurtskega obdobja. Dialektičen proces, v katerem naj bi se to dogajalo, je naslednji:

»(Moralno) prepričanje ukinja pozitivnost, objektivnost zapovedi; ljubezen meje občutja, religija meje ljubezni« (5, 302).

Kakšen je odnos med refleksijo in ljubeznijo? V začetku frankfurtskega obdobja govori Hegel o refleksiji, ki razkraja in ljubezni, ki povezuje, kasneje pa se celotno razpravljanje prenese na religiozni nivo, za katerega trdi, da je višji od ljubezni in je zato tudi sposoben ukinjanja, iz subjektivnosti izvirajočega protislovja. Po Lukácsu se v obeh primerih kažejo dve različni in neusklajeni težnji: razumeti ukinjanje v smislu ohranjevanja, tj. v smislu kot ga ima termin pri zrelem Heglu, ali v smislu uničenja, kar srečamo pr Schellingu. Zdi pa se, da gre tu bolj ali manj za Lukácseve lastne konstrukcije, ki naj zbližajo Hegla frankfurtskega s Heglom jenskega obdobja. Eksplicitnih citatov, ki bi dokazovali Lukácsevo tezo pravzaprav ni. Proti tej tezi govori celo mesto, ki naj bi jo dokazovalo (14, 223). Ko govori Hegel o substancialističnem pojmovanju Boga (ki se seveda razlikuje od njegovega v dobršni meri panteistično, vsekakor pa ne substancialistično pojmovanega Boga), pravi: »Ideja Boga je lahko še tako sublimirana, vedno ostaja židovski princip nasprotja misli nasproti stvarnosti, umnega čutnemu, razkroja življenja, mrtva sovisnost Boga in sveta, ki je bila lahko vzeta samo kot živa sovisnost in pri kateri je bilo mogoče govoriti o odnosih relacij (Bezogenen) samo mistično.« (5, 375). Popolnoma očitno je, da pri dostopu do živega božanstva po Heglu dpade vsaka refleksija. O takem odnosu do refleksije govori še cela vrsta njegovih eksplicitnih izjav. V Osnutkih govori npr. o tem, da odpravlja ljubezen refleksijo v popolno brezobjektivnost (4, 246), v duhu krščanstva pa pravi naslednje: »Breg in oko, ki ga gleda, sta subjekt in objekt, a med človekom in Bogom, med duhom in duhom ni prepada objektivnosti; eden je drugemu samo v tem eden in nek drugi, ker ga spoznava« (5, 381).

»... Zveza neskončnega in končnega je preprosto sveta skrivnost, ker je ta zveza življenje samo; refleksija, ki življenje ločuje, ga lahko razlikuje v neskončno in končno in samo omejitev, ki opazuje končno za sebe, daje pojem človeka, kot je zoperstavljen Božanskemu; zunaj refleksije, v resnici, se to ne dogaja« (5, 378).

Boga sploh ni mogoče kategorialno opisovati — v tem pogledu je nezadosten celo Janezov evangelij: »o Bogu je zato mogoče govoriti le z navdušenjem« (5, 372).

Tu naj dodamo, da uporablja Hegel zelo redko in še to zvečine le v posebnih zvezah besedo Bog (Gott). Npr.: redno je tako v zvezi z židovskim Bogom, predvsem v prvem delu Duha krščanstva, ki nosi naslov Duh židovstva, o Bogu govori v zvezi z idejo Janeza Krstnika, ki še ne pozna prave luči (5, 375), nadalje v zvezi z napačno substancializacijo pojmov: »Dve neodvisni volji, dve substanci ne obstajata; Bog (Gott) in človek morata torej biti eno ...«, itd. Največkrat pa uporablja izraza Božansko (Gottliche) ali Božanskost (Gottheit). V tem se najverjetneje izraža njegov odpor do personifikacije, odpor, ki ga pripisuje celo Jezusu (v čistopisu tega teksta sploh ne govori o Kristusu) (5, 387).

Po našem mnenju je Lukácseva teza o dilemi refleksija ali ljubezen, oziroma religija neupravičena. Gre pa za neko drugo dilemo, za boj dveh Heglovih pogledov: za idejo aktivne spremembe sveta, ki se nadaljuje iz Berna v obliki subjektivne (javne) religije in težnjo po spravi, ki dobi najprej svojo frankfurtsko podobo v vseizničujočem misticizmu schellingovskega tipa, kasneje pa v specifično heglovski kategoriji védenja. Razvojno gledano, je tako povsem jasno, zakaj je postala religija, znotraj katere se še vedno na najizrazitejši način kaže Heglov odnos do sveta, izrazito meditativna. Splet takih teženj nam dokazuje citat iz Osnutkov, kjer Hegel pravi: »Teoretične sinteze postanejo čisto objektivne, sub-

jektu povsem zoperstavljene. Praktična dejavnost izničuje objekt in je povsem subjektivna — samo v ljubezni pride do enotnosti z objektom . . .« (4, 242).

V zvezi z odnosi med ljubeznijo refleksijo in religijo, je treba omeniti še dokaj pogost pojem frankfurtskega obdobja, tj. pojem usode.

Ta, dokaj mističen pojem, ima skoraj do nerazpoznavnosti zabrisan pomen. Prevajali bi ga lahko kot bolj ali manj dialektično logiko življenja. Usoda, ki je individualna in družbena zakonitost življenja, nastaja in se dinamično spreminja z delovanjem celote. Hegel se ustavlja predvsem pri opisih doživljanja nujnosti življenjskega toka, na katerega posameznik nima nobenega vpliva. V delovanju usode se izkaže »nasebna« ukinjenost vseh pozitivnih elementov življenja. Tudi v Heglovem pojmovanju usode vidi Lukács dve nasprotujoči si težnji, katerih prva naj bi vodila k oblikovanju dialektičnega razumevanja družbene totalnosti, ki najde svoj definitiven izraz v *Filozofiji prava,* druga pa naj bi bila specifično frankfurtska varianta in v njej naj bi šlo predvsem za doživljanje usode posameznika v družbi (14, 228). Treba je reči, da ima tu Lukács povsem prav, saj se v tekstu nahajajo mesta, kjer spravlja Hegel usodo v zvezo z lastnino »Usoda lastnine nam je postala premočna, da bi lahko o njej prenesli refleksije, da bi si lahko zamislili, da bi se dala ločiti od nas«. (Dober prikaz ekonomskih motivov v pojmu usode je najti pri A. Bibiču: 16, 36—41).

Za nas je važnejša druga varianta, ki govori o usodi v pomenu »sprave« prijateljskega in neprijateljskega v življenju. Ta sprava posameznika z usodo, se dogaja znotraj ljubezni, znotraj življenjskega občutja.

»Ker je tudi sovražno občuteno kot življenje, leži v tem možnost sprave usode; ta sprava ni torej niti razkroj ali potlačitev tujega, niti protislovje med zavestjo samega sebe in upajočo različnostjo predstave o sebi v drugem ali protislovje med služitvijo po zakonih in njihovim izpolnjevanjem, (med) človekom kot pojmom in človekom kot stvarnim (človekom). To občutje življenja, ki samo sebe ponovno najde, je ljubezen in v njej se izmirja (spravlja) usoda« (5, 345—6).

Preden preidemo k Heglovi percepciji krščanstva, si še enkrat poglejmo, kaj pomenijo posamezne temeljne kategorije.

Ljubezen je rabljena v pomenu povezave subjekta in objekta, ki pa ostaja zgolj subjektiven dvig nad razdvojeno življenje. *Religija* pomeni objektiviziranje tega dviga, kar pa ostaja nejasno, kolikor razume Hegel religijo kot sfero odpravljene, izničene objektivnosti. O tem kasneje.

Življenje je celota vseh manifestacij, predvsem človeškega delovanja.

Usoda je totalna zakonitost življenja.

Kar se tiče Heglovega odnosa do krščanstva, je značilno, da se oba, tako mladi kot zreli Hegel, sklicujeta predvsem na Janezov evangelij: prvi zaradi njegove religiozne, drugi zaradi njegove filozofske vsebine. Tu je za nas zanimivo samo prvo stališče: »V (evangelijih) Mateja, Marka in Luke (je) Kristus bolj v nasprotju z Židi — (gre) bolj (za) moralno nasprotje (mehr Moral). V Janezovem (evangeliju je Jezus) bolj on sam, bolj religiozne vsebine, . . .« (5, 302).

Heglovo intimnejše soočenje z izrazito religiozno tematiko, je novost in do neke mere tudi posebnost frankfurtskega obdobja. Njegova naravnanost kaže močne panteistične poteze (to je dovolj razvidno že iz citiranega), ki pa se ohranjajo tudi kasneje. Ni torej slučajno, da se v njegovem »panlogističnem« obdobju ponavlja ugovor, ki ga izreče proti svoji domnevno panteistični koncepciji že se-

daj: »... svet ni emanacija Božanskosti, kajti sicer bi bila stvarnost povsem božanska; a je kot stvarnost emanacija, del neskončne delitve...« (5, 374).

V Heglovi koncepciji se po Splettu nahajajo med Bogom in človekom naslednji odnosi:

»Človek kot človek je eno z Bogom, ne v enostavni neločljivosti, ampak — kot to pobliže določa termin »modifikacija« kot od Boga si nasproti postavljen (Bog): Sin, pa ne stoječ na sebi in v sebi, ampak oživljen prek Očeta — ravno v polarni enotnosti, ki jo je izkusil Hegel kot temeljno obliko ljubezni (N /ohl/377). V Kristusu postane to razmerje zavestno in očitno...« (19, 17).

Takim odnosom pa sledijo značilni poudarki: »Kdor ne more verjeti, da je bil Bog v Jezusu, da prebiva v ljudeh, ta zaničuje ljudi« (5, 304).

Hegel daje tu prvič temeljno, čeprav čustveno obarvano zasnovo svojega kasnejšega sistema filozofije religije. Tako pravi: »Izpolnitev vere, povratek k Božanskosti, iz katere je človek rojen, zaključuje krog njegovega razvoja« (5, 389). Otrok, (ki je končno) prinaša na svet izvorno in nerazčlenjeno enotnost. Njegovo povezovanje z Božanskim (neskončnim) se odvija v življenju prek občutka odvisnosti in strahu, dokler ne pride do razvite in svobodne povezanosti na višjem nivoju: »... Duh božji je v njem, (ki) izstopa iz svojih omejitev, odpravlja modifikacijo in ponovno vzpostavlja celoto. Bog, Sin, Sv. duh!« (5, 389—390).

Totalna povezava med človekom in Božanskim, vzpostavitev celovitosti življenja, ukinitev pozitivnosti, pa po njegovem krščanstvu ni uspela. Kje so vzroki?

Videli smo, da je ljubezen nesposobna premagovati nasprotja dejanskega življenja. To sposobnost, ima po Heglu samo religija. Vzroke neuspehov je potemtakem iskati v samem nauku, ki ga pooseblja Jezusova misel in Jezusovo življenje.

Heglova ocena je, da Jezus sploh še ni dospel do prave religije, tj. do izvedbe prave sinteze življenja. To lahko zaslutimo že iz opisa poslednje večerje:

»Slovo, ki ga je Jezus jemal od svojih prijateljev, je bilo slavje večerje (Mahl) ljubezni; ljubezen še ni religija, ta večerja torej ni nobena prava religiozna dejavnost (Handlung), kajti samo prek domišljije (Einbildungskraft) objektivirana povezava v ljubezni je lahko predmet religioznega čaščenja... občutje in njegova predstava še nista povezana s fantazijo. A pri večerji ljubezni se vendarle nahaja objektivno, na katero je vezano občutje, a ni povezano v *neko* podobo in zato niha ta obed (Essen) med skupnim obedom prijateljstva in religioznim aktom...« (5, 364).

Podobna pomanjkljivost se pojavlja tudi pri obredu kruha in vina, ki je posvečen »spominu« učitelja: »A ravno ta vrsta objektivnosti (kruha in vina), ki postane povsem odpravljena, v kateri ostaja občutek, ta vrsta, bolj objektivne mešanice kot povezave, ko postane ljubezen pripeta na nekaj vidnega, pripeta na nekaj, kar naj bo uničeno — je tisto, kar dejanju ne dopušča biti religiozno« (5, 368). Posledice so jasne in v njih je tudi iskati vsebino znanega stavka: »... nekaj Božanskega je bilo obljubljenega in se je raztopilo v ustih« (5, 369). Vse to so posledice, ki izhajajo iz temeljnega odnosa, ki ga zavzame Jezus do ljubezni in religije. Po Heglu gre tu za genezo, ki jo lahko povzamemo v tri faze (prim. k temu 17, 108—9).

a) Nastop Jezusa med židovskim ljudstvom, ko zahteva spreobrnitev v imenu bližajočega se Kraljestva božjega. Zahteva po spreobrnitvi je povezana z zahtevo po spremembi usode židovstva.

b) Jezus razpošlje učence, vendar ti pri oznanjanju novega nauka nimajo uspeha.

c) Jezus postane resigniran, ne upa več na spremembo usode židovstva in se v svoji dejavnosti omejuje na posameznika.

Ljubezen se življenju odtujuje in zapira v privatnost. Privatizacija, pasivnost nasproti usodi ljudstva, odmik od javnega življenja in s tem izguba velikega področja možne svobode (5, 339—400), postanejo usoda krščanstva. Nauk nikakor ni mogel zajeti totalitete življenja, kajti: »Jezusova eksistenca je bila... ločitev od sveta in beg pred njim v nebo...« (5, 402). To pa je bilo odločilno tudi za naprej, kajti »v vseh oblikah krščanske religije, ki so se razvijale v napredujoči usodi časa, počiva ta temeljni značaj nasprotja v Božanskem, ki naj bi bilo navzoče samo v zavesti, nikoli (pa ne) v življenju« (5, 418).

Poglejmo si torej, kako se je to manifestiralo na občestvu neposredno po Jezusovi smrti.

Tudi za občestvo je odločilen beg od vseh oblik življenja k izolirani in abstraktni ljubezni, brez pravih življenjskih oblik (5, 408), ki v svoji izoliranosti ne more najti prave sprave. Da bi pa bilo hrepenenje po spravi zadovoljeno, je bilo treba preiti k religiji, se pravi, treba je bilo dvigniti ljubezen na nivo objektivnega. To pomeni, da je moralo priti pri nihanju med prijateljskim in religioznim do odločitve v korist religije, kar pa je bilo možno šele po Jezusovi smrti. Jezus, ki je bil, kot pravi Hegel, že za življenja privzdignjen v ideal občestva, je pridobil sedaj božanske atribute. Tako je občestvo prek vere doseglo neko objektivnost, ki pa je ostala omejena. »Gon po religiji« kot imenuje Hegel »najvišjo potrebo duha«, se ni realiziral v Bogu sveta, v Bogu, ki bi združeval vse ljudi, pač pa se je omejil na občestvo, na Boga občestva, na Boga, ki se je vse bolj oddaljeval od družbe in sveta (5, 406).

Prava povezava subjektivnosti in objektivnosti v celoto, pa ostaja nerealizirana še zaradi nekega drugega, bolj logičnega vzroka. Po Heglu združitev, po kateri hrepeni občestvo, ni možna, ker je njen drugi pol posameznik, individuum. Od religije ostaja tako bolj težnja kot kaj drugega (5, 417). Vidimo torej, da Hegel v frankfurtskem obdobju še ne uvaja definitivno momenta Sv. Duha, za katerega je kasneje, v zrelem obdobju prepričan, da lahko prinese spravo.

Kako je torej z usodo krščanstva?

»... Njegova usoda je, da se ne morejo nikoli zliti v eno Cerkev in država, služba božja in življenje, pobožnost in krepost, duhovna in svetna dejavnost« (5, 418).

Tu lahko sklenemo z Diltheyevo oceno Heglovega Duha krščanstva: »To je bil prvi poskus, razumeti transcendentni krščanski svet vere kot proizvod občestva. Ta poskus ni po globini zgodovinskega pogleda presegel (Hegel) v nobenem kasnejšem (delu). V fantaziji je dojel stvariteljsko silo, v občestvu pa subjekt, iz katerega je izšel svet vere, in ta sila je učinkovala v pogojih religioznih potreb« (17, 117).

V *Fragmentu sistema* (1800) se je lotil Hegel usklajevanja in sistematiziranja. Celoten tekst je nepoznan, kar je ostalo je le del, verjetno zaključek. Osnovna značilnost tega fragmenta je, da postavlja religijo sistemsko nad refleksijo: »... Dvig človeka, ne od končnega k neskončnemu — kajti to (končno in neskončno) sta samo produkta gole refleksije in kot taka je njuna ločitev absolutna

— ampak od končnega življenja k neskončnem življenju je religija« (6, 421). Kljub temu pa so že znotraj te koncepcije zaznavni premiki v smislu dialektičnega posredovanja. V tej zvezi je posebno znamenita Heglova teza o življenju: »Življenje je povezava (Verbindung) in nepovezave« (6, 422), kar pa spet ni mogoče dojeti na način refleksije, iz česar sledi: »Filozofija mora ravno zato z religijo prenehati« (6, 422—3).

V predhodnem pregledu frankfurtskih tekstov nismo posebej vzpostavili navidez dvoznačne opredelitve objektivnosti glede na religijo. Kar naprej in pogosto tudi drug poleg drugega, se namreč pojavljajo stavki, v katerih Hegel zatrjuje, da odpravlja religija objektivnost v brezobjektivnost, po drugi strani pa trdi, da je povezovanje objekta in subjekta osnovni pogoj konstituiranja religiozne zavesti. Kakor koli je že Hegel doživljal te dileme, pa mu vendar ne moremo pripisovati tako eksplicitnih nesmislov, kot to počne Lukács, ko trdi, da se Hegel omenjenega nasprotja sploh ni zavedal. Tem bolj moramo o tem podvomiti, ker se obe Heglovi tezi ponavljata celo v Fragmentu *sistema*. Predlagamo sledečo interpretacijo:

Objektivnost se res »ukinja«, kar pa je za idealizem, posebej za Heglov normalna stvar. Seveda pa se po Heglu ne ukinja samo objektivnost, ampak tudi subjektivnost (prehod iz ljubezni v religijo) — ukinja se enostranost objekta in subjekta. Brezobjektivnost pomeni ukinitev enostransko, »pozitivno« obstoječe objektivnosti, razumljivo pa je, da je ta ukinitev v religiozni formi mišljena dosti bolj »neposredno« kot v filozofski. Ukinitev objektivnosti, nastanek brezobjektivnosti, pomeni tedaj isto kot konstituiranje religije in obratno.

V tem Fragmentu ne gre več za togo dilemo: povezava z Božanskim ali popolna subjektivnost. Zdaj vzpostavlja Hegel niz prehodov, kar gotovo prispeva k racionalizaciji, proti kateri se sicer tako zavzema in h kontinuiranemu prehodu h kasnejšemu pojmu védenja: »... Na kakšni stopnji nasprotovanja in povezave bo ostala določena narava nekega človeškega rodu, je glede na nedoločeno naravo (človeštva) slučajno« (6, 426).

Deset dni za Fragmentom sistema je nastal nov *Uvod v Pozitivnost krščanstva* (1800). Ta tekst prinaša historizacijo pojma pozitivnosti. Ne gre več za to, da bi bila neka religija predisponirana s pozitivnostjo, pač pa lahko taka postane v zgodovinskem razvoju, v zvezi z novimi okoliščinami.

»Pravzaprav je religija ... postala pozitivna, ampak to je tudi samo postala, to izvorno ni bila« (2, 219). Kako pride do tega?

»... Religija bi izpolnila končni cilj, če bi dala (bedni človeški) prirodi nekaj višjega, kar ta edino lahko prenese in v čemer najde zadovoljstvo. Šele ko se prebudi drugačen pogum, ko pridobi samoobčutje in s tem zahteva svobodo za samo sebe ..., potem se ji lahko zdi dosedanja religija pozitivna« (2, 219).

Koncepcija pozitivnosti, po kateri lahko postane vsak nauk, vsaka odredba pozitivna, pomeni že precejšnje razvitje dialektičnega principa, ki se, kot vidimo, poraja ves čas iz historične naravnanosti Heglovega mišljenja.

3. JENA (1801—1807)

Videli smo, da pri iskanju integrativnega elementa družbe, krščanstvo po Heglu zaradi svoje usmerjenosti k posamezniku nikakor ni moglo biti uspešno.

Fragment sistema predstavlja sicer vrhunec Heglovih prizadevanj po vzpostavitvi religije kot najbolj dovršenega, pravzaprav idealnega momenta integracije, vendar je iz tekstov dovolj očitna smer razvoja njegove misli, ki vendarle nikli ne vodi k identifikaciji z ortodoksnim krščanstvom. O razmerju med krščanstvom in idealno religijo je moral skoraj zagotovo govoriti manjkajoči del fragmenta, kajti iz Duha krščanstva je očitno, da krščanstvu kljub vsemu priznava določene poteze idealne religije. O tem lahko seveda samo ugibamo, dejstvo pa je, da religije, o kateri govori Fragment sistema, še nikakor ne moremo spraviti v zvezo s krščanstvom.

Vprašanje je sedaj, kako naj razumemo Heglovo preusmeritev od religije k filozofiji v Jenskem obdobju. Interpretacija te preusmeritve v glavnih potezah ne more biti težka: idealna religija, kot si jo je zamislil Hegel, ostaja popolnoma abstraktna in zato v svoji nevezanosti na socialne sile tudi popolnoma nesposobna opravljanja naloge, ki ji je namenjena. Kriza, v katero so zašla Heglova frankfurtska prizadevanja, se v Jeni tako rekoč na mah razrešuje. Tu se izjemno hitro aktivirajo do sedaj samo nakazane tendence Heglovega mišljenja. Vzrok temu ni iskati zgolj v nekakšnem vplivu okolja, v katerem se sedaj Hegel giblje, napačno pa bi bilo tudi razumeti ta premik kot premik osnovnih tendenc njegovih interesov. Zdi se nam potrebno opozoriti, da se ni strastno oprijel filozofije kot take, ampak prav določene filozofije namreč filozofije absolutnega idealizma. Schellingova filozofija je morala pritegniti Hegla vsaj iz dveh razlogov, ki se nam zdita v tej zvezi še posebej bistvena. Po eni strani gre v njej za poskus totalne sinteze subjektivnega in objektivnega, po drugi strani, pa je v njej navzoča v bistvu sistemska usmeritev h konkretnosti. Lahko bi rekli, da so vsi Heglovi kasnejši napori usmerjeni v razvijanje te usmeritve, ki je ostala pri Schellingu, z vidika kasnejšega razvoja Heglove filozofije, skoraj povsem abstraktna. Enotna vseprežemajoča dialektična zakonitost, pridobiva znotraj Heglovega zgodovinskega horizonta podobo uma, ki se v svoji konkretnosti razodeva v duhu in dobi zato svojo poslednjo predstavitev v filozofiji, ki ni nič drugega kot sfera absolutnega vedenja.

Molk, v katerega je vodila frankfurtska pozicija, je prekinjen, vendar je prekinjen za ceno izstopa iz religiozne perspektive. Kategorijo *ljubezni*, oziroma *življenja* nadomesti kategorija *celote*. Ta premik pa je hkrati najvažnejša točka interpretacije. Mnoge raziskovalce je najbolj zavedla prav sprememba Heglove perspektive in to v tem smislu, da so spremembo perspektive brez rezerve razumeli kot ontološko spremembo. Vsekakor je posledica takega gledanja prepričanje, da gre pri razmerju med religijo in filozofijo, kot jih v prihodnje pri Heglu srečujemo, za neprestano dvoumljenje in nihanje zdaj na eno, zdaj na drugo stran. Heglu v resnici sploh ne gre za vprašanje primata religije ali filozofije, saj opravljata po njegovem prepričanju obe sferi v bistvu identično vlogo sintetiziranja, integriranja nasprotnega. Če stopa v Jeni na prvo mesto filozofija, to ne pomeni drugega, kot izbor perspektive, ki je sposobna artikulirati svoje lastno (in z religijo identično) početje.

To pa nikakor ni vse in morda niti ne najvažnejše, kar se da povedati o omenjenem premiku. Kot vemo, je bilo Heglovo izhodišče praktično; šlo mu je za spremembo družbe v smislu dejanske asociacije. Povsem logično je, da je moral biti neposredni vzrok njegovemu prehajanju na pozicije čiste teorije prav spremenjen odnos do same prakse. Nejasna razredna polarizacija v takratni nemški

družbi in naivne teorije o njej blokirajo pri Heglu upe na kakršnekoli neposredne spremembe, ter prispevajo k vse večji konservativnosti njegovih pogledov: »Starost naredi v splošnem človeka blažjega, mladost je vedno nezadovoljna; to se zgodi na starost zaradi zrelosti sodbe, ki ne dopušča samo iz nezainteresiranosti tudi tisto slabo, ampak je, (potem ko jo) je resnost življenja globlje poučila, naravnana na substancialno, (na) pristnost stvari. — Uvid torej, do katerega naj v nasprotju z onimi ideali vodi filozofija, je (ta), da je stvarni svet, takšen kot naj bi bil, da je tisto resnično dobro, splošni božanski um tudi moč izpolniti samega sebe« (9; 53, 50).

Seveda postane ta pozicija dokončna šele pri poznem Heglu in je v obdobju, s katerim začenjamo, prisotna le delno. Kljub temu, pa ima s takimi težnjami povezan prehod iz najstva k »dejstvu«, ki ga napoveduje že Fragment sistema, povsem določene posledice že sedaj; te se v našem primeru kažejo najbolj izrazito v previdnem pristajanju na krščanstvo kot absolutno religijo.

Po prihodu v Jeno se je začelo Heglovo intenzivno sodelovanje s Schellingom, s katerim pa je bil Hegel tudi že prej v pogostih pismenih stikih. Nastalo je prvo pomembno objavljeno Heglovo delo z naslovom *Razlika Fichtejevega in Schellingovega sistema filozofije* (1801). To delo je odločilno prispevalo k Schellingovem spoznanju o bistveni različnosti njegovih in Fichtejevih konceptov. Za nas, ki analiziramo razvoj Heglovih religioznih konceptov, je najvažnejši korak, ki ga je naredil Hegel v omenjenem spisu, v podreditvi religije filozofiji.

Čemu filozofija?

»Ko moč povezovanja izgine iz človekovega življenja in so nasprotja izgubila svoje žive odnose in medsebojna učinkovanja in pridobila samostojnost, nastane potreba (po) filozofiji« (7, 22). Posel filozofije je torej »nujen poskus ukiniti nasprotja očvrstele subjektivitete in objektivitete in pojmiti postalost (Gewordensein) intelektualnega in reelnega sveta, kot postajanje (werden), pojmiti njegovo bit kot produkte, kot »produciranje« (7, 22). Nekdanje mesto religije zavzame tako spekulacija, um: »V neskončni dejavnosti postajanja in produciranja, je um to, kar je bilo ločeno, povezal in napravil (heruntergesetz) absolutno razdvojitev, ki je pogojena z izvorno identiteto, relativno« (7, 22).

Za novo funkcijo, ki jo Hegel namenja religiji, je karseda pomembno razlikovanje med razumom in umom. Razum mu pomeni način mišljenja, ki zastaja pri posamičnem, omejenem in od absoluta (celote) fiksno ločenem. Tako imenovani zdravi razum sicer vedno že govori o absolutnem, vendar tako, da se tega ne zaveda in predeluje totaliteto absolutnega v zbirko posamičnih elementov (7, 31). Njegova metoda je refleksija, ki verjame, da velja zakon identitete v absolutnem, ne pa samo v relativnem smislu. Razum ostaja potemtakem pri principu A = A, ne da bi se ovedel višje spekulativne dialektične resnice, za katero hkrati velja, da je A = B.

Razlikovanje med umom, ki meri na totaliteto in razumom, ki se usmerja h končnemu je seveda po svoje povsem upravičena, vprašanje pa je, koliko npr. v resnici zajame in dojame dejanski smisel, ki ga ima v življenju pojem zdravega razuma. Da se ne bi preveč oddaljevali od naše teme, navedimo samo Kantovo opredelitev, ki se nam zdi v nekem smislu globja. Ko govori o problemih dedukcije kategorij, se mu zastavi vprašanje pravilne in napačne dedukcije. Zdravnik ali pravnik sta npr. pridobila obsežna znanja iz svoje stroke; vprašanje pa je nasled-

nje: koliko sta sposobna ob nekem konkretnem primeru bolezni ali prekrška deducirati svoje znanje na ta konkreten primer, tj. koliko sta izmed vseh podatkov in pravil sposobna izbrati pravo in tako identificirati bolezen oziroma presoditi o nekem kaznivem dejanju?

Kot vidimo je Kantova zastavitev problema izrazito »zdravorazumska«, vendar se zdi, da tudi znotraj dialektičnih konceptov ne bi smela izgubiti svojega mesta.

Vrnimo se sedaj k Heglu in poglejmo kakšno zvezo vidi med razumom in vero. Razum je nesposoben zajeti totaliteto, ki jo je mogoče dojeti le ob stalni kršitvi principa istovetnosti, saj identiteta absoluta ni nič drugega kot »identiteta identitete in neidentitete«. Da bi razum vendarle dospel do absolutnega, po katerem toliko hrepeni, se mu po zanikanju dialektičnega principa ponuja ena sama možnost: vera. Stvar je namreč taka, da razum zaradi svojega pozitivnega stališča do končnega ne zmore zavestne sinteze končnega in neskončnega. Na religioznem nivoju je človek spet povsem ločen od Boga. Povezava, ki je ne more dojeti zavestno, ne da bi se ukinil, pa se pojavlja na nezaveden način vere:

»To razmerje ali odnos omejenosti do absoluta, v čigar odnosu je v zavesti navzoče le nasprotje nasproti identiteti popolne nezavednosti, se imenuje *vera*. Vera ne izraža tistega, kar je v občutju ali zoru sintetično (Synthetische des Gefühls); vera je razmerje refleksije (razuma) do absolutnega, ki je v tem razmerju sicer um in se kot (tisto kar je) ločujoče in ločeno sicer uničuje, kot (se) uničujejo tudi njegovi produkti individualne zavesti, a je forma ločitve še ohranjena« (7, 32).

Razum še nič ne ve o nastali identiteti. Naloga uma, ki deluje v spekulaciji je v tem, da privede to identiteto do samozavedanja: »... Spekulacija dviga to, zdravemu razumu nezavedno identiteto k zavesti, oziroma spekulacija konstruira to, v zavesti navadnega razuma, nujno nasprotje k zavestni identiteti ...« (7, 33). Tega pa seveda razum kot razum ne more dopustiti, kajti vserazkrajajoči in sintetizirajoči um (gnoze) hoče razložiti tisto, kar je prepuščeno verovanju. »Ker obstaja sveto in božansko v njegovi zavesti le kot objekt, zagleda v ukinjenem nasprotju, v identiteti (ki obstaja sedaj kot identiteta) za zavest, samo razkroj božanskega« (7, 33). Očitno je, da postaja za Hegla nekdanja razlika med židovskim in krščanskim Bogom, dojeta vse bolj kot razlika med Bogom razuma in Bogom spekulacije, ob tem pa prihaja še do izrecnega teoretičnega izenačevanja med absolutom filozofije in Bogom religije — vse to seveda v smeri, ki jo daje v bistvenem slutiti že frankfurtsko obdobje.

Natančnejši smisel in položaj religije v razvijajoči se Heglovi filozofiji ugotovimo pri soočenju s Schellingovo koncepcijo transcendentalnega zora. Hegel v fazi Razlike vsekakor pristaja na ta zor, kljub temu, pa mu vsaj delno spreminja smisel. Vsekakor razlikuje negativno in pozitivno plat védenja, se pravi stran filozofske refleksije, ki jo vodi um, poleg nje pa še transcendentalen zor, ki naj pomeni neposredno intelektualno zrenje.

»Čisto védenje (to pomeni védenje brez zora) je izničenje nasprotij v protislovju; zor brez te sinteze nasprotij, je empiričen, dan, nezaveden. Transcendentalno védenje« (v nasprotju s Schellingom) »oboje povezuje, refleksijo in zor; je pojem in bit hkrat. S tem, da postane zor transcendentalen, stopi v zavest identiteta subjektivnega in objektivnega, ki je v empiričnem zoru ločena ... V filozof-

skem vedenju je tisto, kar zremo, dejavnost inteligence in narave, zavesti in tistega, kar je brez zavesti hkrati. Filozofsko védenje pripada obema svetovoma, ideelnemu in reelnemu obenem«, svobodi in nujnosti (7, 42). V transcendentalnemu vedenju je oboje povezano in eno in isto: »različen izraz kaže samo na pretežno ideelni in eelni faktor« (7, 42).

V sfero nezavednega šteje Hegel umetnost, v sfero zavednega, pa spekulacijo. Sfero umetnosti razdeli na tako imenovano »umetnost kot delo«, ki jo karakterizira objektivnost, trajnost, razum pa vidi v njej le »mrtvo zunanjost« in na religijo, ki je živo gibanje, za katerega je značilna subjektivnost, trenutnost, razum pa jo označuje kot »golo notranjost«.

Nadalje je za umetnost značilno, da je produkt posameznika in pripada vsem, za religijo pa obratno, da je produkt množice, pripada pa vsakemu posamezniku.

Sferi umetnosti sledi sfera spekulacije, v kateri zre transcendentalni zor tisto, kar je zavedno in se zato javlja spekulacija v zavesti glede na umetnost kot »delo subjektivnega uma, ki ukinja objektiviteto nezavednega« (7, 113).

Absolut se pojavlja v umetnosti bolj v formi »absolutne biti«, v spekulaciji pa bolj v formi »samoproizvajanja«, tako da imamo opraviti z »identiteto postajanja in biti«, oziroma je »postavljena absolutna bit, ki lahko samo postaja, kolikor je«. Iz tega izpelje Hegel sklep, ki je na prvi pogled dovolj nenavaden:

»Oboje, umetnost in spekulacija sta v bistvu služba božja — oboje živo zrenje absolutnega življenja in s tem enotnost (Einsein) z njim« (7, 113).

Odkod nenadoma izjava o bogoslužju?

Hegel govori o spekulaciji v smislu artikulacije, ovedenja, za razum »čisto notranjega«, skritega bistva vere, ki obstaja v nezavedni povezavi z absolutom, ali še bolje, v njem. Objektivno obstoječo identiteto pojmi šele filozofska spekulacija. Kolikor je umetnost sfera nezavednega, je na nek način tudi sfera razuma, kar seveda pomeni, da gre za nekakšno predstopnjo, ki stoji niže od spekulacije. To je imanentna resnica Heglove filozofije, ki pa jo v fazi sodelovanja s Schellingom prekrivajo formalne izjave o enakopravnosti obeh polov.

Bogoslužje je torej izraz, ki označuje dejavnost religije, le-ta pa se nahaja znotraj umetnosti in dobi svojo razvito podobo v subjektivnem umu spekulacije, ki pomeni ukinitev nezavedne identitete.

Hegel je v spisu o Razliki prešel na novo koncepcijo religije, ki dobi svojo prvo celovito podobo šele v Fenomenologiji. Razvoj gre v to smer, da Hegel ne išče v religiji več praktične, ampak sistemske možnosti. Jasno pa je, da religija v teoretičnem pogledu ne more tekmovati s filozofijo. Religija izginja kot nujna forma človekovega delovanja takrat, ko izginja iz Heglovega obzorja delovanje samo.

Po izidu obravnavanega spisa je bila meja med subjektivnim in objektivnim idealizmom jasno potegnjena, zatem pa sta Schelling in Hegel ustanovila *Kritični filozofski žurnal*, ki naj bi odločilno pripomogel k populariziranju nove filozofije. Najpomembnejši tekst, ki ga je Hegel objavil v tem časopisu, nosi naslov *Vera in védenje* (1802). Odnos med religijo in filozofijo, ki je imel glede na namen spisa o Razliki obrobno vlogo, je ponovno postavljen v ospredje.

»Nad staro nasprotje uma in vere, filozofije in pozitivne religije, se je zadnji čas kultura tako dvignila, da je dobilo zoperstavljanje vere in uma povsem drug smisel in se je zdaj premestilo v filozofijo samo« (8, 287).

Smisel tega stavka, ki stoji na samem začetku Vere in védenja, nam je že poznan. Nasprotje med vero in védenjem je z višjega stališča spekulativnega mišljenja povsem navidezno. Kolikor se pretresanje tega problema prenese v samo filozofijo, dobi podobo nasprotja med razumom in umom. Pretvorba religioznih problemov v filozofske, ki se je začela že v Razliki s tezo, da je spekulativno mišljenje uma realizacija principa vere, dobiva v Veri in védenju svojo sistematično razširitev. Definitivno kritiko radikalnega francoskega razsvetljenstva bo opravil Hegel šele v Fenomenologiji, objekt njegovega sedanjega napada pa so filozofije Kanta, Jacobija in Fichteja, filozofije torej, ki se na tak ali drugačen način povezujejo z religijo. Že na začetku nas preseneti radikalna idealistična kritika razsvetljenstva, pa tudi svojih lastnih mladostnih nazorov:

»Um (stare filozofije, ki je na sebi in za sebe že propadel s tem, da je dojel religijo samó kot nekaj pozitivnega, ne (pa) idealistično, ne more početi nič boljšega, kot po boju pogledati nase, dospeti do samospoznanja in s tem priznati, da je boljši kot (se mu je do sedaj zdelo da) je, (pa čeprav je) tu le razum, (v tem) ko postavlja *onstranost* v neki *veri zunaj* sebe *in preko* sebe, kot (se to) dogaja v *filozofijah Kanta, Jacobija in Fichteja,* kjer (und dass) je narejen um spet za služkinjo neke vere« (8, 288).

Skupno potezo vseh treh, sicer medsebojno različnih filozofij, vidi Hegel v dejstvu, da absolut pri njih ni dojet kot nekaj umu nasprotnega, pa tudi ne kot nekaj z umom skladnega, temveč kot nekaj nad njim (8, 288).

Prevladujoč duh kulture fiksira s čutnostjo aficiran um, tako da se zdi, da naloga filozofije »ni spoznati Boga, . . . ampak človeka. Ta človek in človeštvo so absolutno stališče, namreč kot neka fiksna nepresegljiva končnost uma, ne (pa) kot odsev večne lepote, kot duhovni fokus univerzuma . . .« (8, 299).

Filozofija okužena s prevladujočim duhom kulture se niti najmanj ne zaveda, da je človek človek (tj. končno) le v odnosu do absoluta (Boga), zato se ji zdi, »kot da bi bila predstavitev večne podobe, mogoča samo na škodo človeka« (8, 299).

Nato preide Hegel k prikazu specifičnih posebnosti vsake od omenjenih filozofij.

Kant se po njegovem mnenju sicer zaveda človekove težnje po totaliteti, a se mu njena realizacija teoretično ne zdi mogoča. Posebej se Hegel ustavlja pri problemu apriornih sintetičnih sodb. Kantova izpeljava nujnosti obstoja takih sodb se mu zdi v bistvenem nezadostna, saj princip sintetičnega povezovanja subjekta in objekta, posebnega in splošnega, biti in mišljenja, skratka princip same izvorne sinteze neenakega, sploh še ni razvit v absolutnem smislu.

»Možnost te postavitve (namreč apriorne absolutne identitete neenakega) je samo um, ki ni nič drugega kot . . . identiteta takih neenakosti« (8, 304). ». . . Umna identiteta identitete splošnega in posebnega (ostaja) v sodbi neovedena in sodba sama (je) samo njen pojav« (8, 307). Ker Kant natančneje identificira moč sintetičnega povezovanja kot moč domišljije, ne more biti po Heglu ta domišljija nič drugega kot um sam. (8, 308).

Problem omejevanja apriorne sinteze na področje sodbe je bilo nujno navesti, da bi bila jasna druga glavna točka Heglovega napada, katerega objekt je Kantova negacija ontološkega dokaza. V zvezi s tem dokazom pravi, da je Kantova negacija samo dosleden rezultat celotne koncepcije, ki ni nič drugega kot »popolna zmaga

nefilozofije«. »Borniran razum užije tu svoj triumf nad umom, ki je absolutna identitega najvišje ideje in absolutne realtitete« in v tem triumfu si je popolnoma samozadosten (8, 321). Ker je po tej koncepciji moč spoznati le omejene, končne, čutne stvari, Boga ni mogoče spoznati prav zato, ker Bog ni nikakršna stvar med stvarmi. Resnična filozofija tu ne sme ponoviti napake. Resnična filozofija se zaveda, da je najvišja ideja, ki jo lahko dojame samo um, tudi najbolj dejanska in tako pri Heglu ontološki dokaz ponovno triumfira.

Jacobijevi filozofiji je s Kantovo skupno stališče absolutne končnosti, ki se kaže po Heglu v idealni formi kot formalno védenje, v reelni pa kot absolutni empirizem, kar lahko zdaj povezuje v onstranost naravnana vera. Razliko med obema je videti predvsem v tem, da ima pri Kantu »končnost in subjektiviteta (na sebi) objektivno formo pojma; Jacobijeva (filozofija) postavlja nasprotno subjektiviteto povsem subjektivno k individualiteti« (8, 333).

Kar torej Hegel pri Jacobiju najbolj napada, je Jacobijevo vztrajanje pri posebni vrednosti subjektivno končnega. »Kot je subjektivno to filozofiranje, prav tako subjektiven in končen mora biti tudi predmet tega filozofiranja; kajti končnost je (pri njem) nekaj na sebi« (8, 356—7). Prav tako izhodišče mu tudi onemogoča dojetje prave religiozne — spekulativne sinteze:

»Jacobi pravi: »Bog jé in jé *zunaj* mene, živo za sebe obstoječe bitje, *ali* (pa) sem jaz Bog. *Ne obstoji nič tretjega« Tretje obstaja,* pravi nasprotno filozofija in je s tem filozofija, da je tretje; v tem (ko) oBogu ne predicira samo bit, ampak tudi mišljenje, tj. jaz in ga spoznava kot absolutno identiteto obojega« (8,410—1).

Odveč bi bilo sedaj opozarjati, da Hegel tudi v Fichtejevi filozofiji ne vidi vzpostavitve prave sinteze. Pri Fichteju gre v bistvu za subjektivno povezavo, ki je »samo privzdignjena v objektivno formo« (8, 394). »Pri Fichteju je ta subjektiviteta hrepenenja samega (po združitvi z absolutom) naravnana (gemacht) v neskončnost, (zgolj) nekaj mišljenega, absolutna zahteva in ta zahteva je sedaj kulminacijska točka sistema: Jaz *naj bo* enak ne-Jazu; a v njem ni spoznati nobene indiferenčne točke« (8, 394).

Logika formalnega razuma, ki zastaja v alternativi ali-ali, ne da bi se povzpela do dialektičnega posredovanja med končnim in neskončnim, je značilna tudi za Fichtejev subjektivni idealizem:

»Moralni red sveta, ki je v veri, je ravno tudi *zunaj* Jaza; Jaz prihaja vanj, ali ta red prihaja samo v Jaz, obsega samó realiteto za Jaz v neskončnem progresu. Za Jaz stvari ravno ne morejo postati, kar naj bodo, ker ravno s tem ne-Jaz preneha biti in bi bil Jaz, Jaz = Jaz kot resnično absolutna identiteta bi bila brez drugega principa, Jaz bi nekaj ukinil, kar je on sam postavil in (tako) sam ukinil (to, da) je Jaz« (8, 411—2).

Hegel zaključuje ta spis s filozofskim pretresom dogme o smrti krščanskega odrešenika. To dejstvo je zanimivo zato, ker jasno opozarja na način oblikovanja njegovih stališč. Potem, ko si je relativno samostojno oblikoval podobo Boga in religije, ki bi bila mogoča znotraj njegove filozofije, ga je proces »sprave« z obstoječim polagoma vodil do tega, da je videl v zgodovinsko nastalem krščanstvu utelešenje svojih lastnih principov. To pa je bilo mogoče le prek dogme o troedinosti (in pravzaprav se skoraj vse njegovo krščanstvo reducira na problem te dogme), kajti prav tu je lahko z dobršno mero heretične interpretacije našel stik z nekimi krščanskimi vsebinami.

»Čisti pojem ali pa neskončnost kot brezno niča, v katerem potone vsa bit, mora označiti neskončno bolečino, ki je bila pred tem samo na zgodovinski način v kulturi (Bildung) in je bila (le) kot čustvo, na katerem temelji (tudi) religija novega časa — označiti čustvo: Bog sam je mrtev... čisto kot moment, a tudi ne kaj več kot moment najvišje ideje«, pomeni dati mu »filozofsko eksistenco«. Šele znotraj filozofije se lahko tako ponovno vzpostavi »ideja absolutne svobode in s tem absolutnega trpljenja«. Vzpostaviti to idejo pomeni vzpostaviti idejo »spekulativnega Velikega petka«, ki bi sicer tudi historično obstajal, vendar bi šele v novi filozofiji pridobil »najjasnejšo svobodo svoje oblike«, v tem ko bi bil osvobojen povnanjenja in posamičnosti (8, 432).

Do sedaj smo govorili o dveh tekstih, ki jih je Hegel tudi sam objavil. Poleg teh dveh je nastalo v Jeni še več drugih, ki pa za našo temo niso bistvenega pomena. Na kratko bi se bilo potrebno ustaviti še pri kasneje objavljenih tekstih, ki so bili osnova za predavanja ali pa so nastali obnjih. Tu je potrebno omeniti:

Prvi osnutek sistema (1803—4), ki obsega sistem spekulativne filozofije.

Drugi osnutek sistema (1804—5), obsega logiko, metafiziko in filozofijo narave.

Tretji osnutek sistema (1805—6), obsega prirodno filozofijo in filozofijo duha.

Glede datiranja teh tekstov vlada precejšnja zmeda, vendar je marsikaj pojasnila zadnja izdaja: G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, F. Meiner V., Hamburg 1971, po kateri datiranje predavanj tudi povzemamo.

V svojih predavanjih, ki jih označuje težnja po oblikovanju filozofije duha, se Hegel vse bolj oddaljuje od Schellinga, dokler ne sledi s Fenomenologijo (1807) definitivna in javna prekinitev nekdanjega sodelovanja. Predavanja iz leta 1805—6 že ne kažejo več niti terminoloških vplivov, predavanja iz leta 1804—5, pa kažejo izvirno in sistematično razvijanje dialektike, ki naj po tem konceptu ne bo nekaj poleg formalne logike, temveč naj postane osnova za vsakršno pravo, tj. procesualno razumevanje. Ker cilj našega pisanja ni natančen historični pretres in nas zanima samo glavni tok Heglovega razvoja kot se pojavlja v zvezi s problemi religije, se moramo odpovedati natančnejši analizi fragmentarnega, vendar obsežnega in še ne povsem urejenega gradiva. Zadržali se bomo samo pri orisu nekaterih glavnih stališč, ki jih prinašajo Nadaljevanje »sistema nravnosti« in manuskripti iz leta 1805—6.

Nadaljevanje »sistema nravnosti« je objavil Hoffmeister (10, 314) na podlagi poročil Rosenkranza in Hayma, vendar so posamezna poročila dovolj sporna, pa tudi smisel celote ni popolnoma jasen. Naša naloga je vsebinska ocena tega teksta, ki ga dopolnjujejo citati iz Hegla, ne da bi poskušali izvajati obsežnejše zaključke.

Kolikor lahko razberemo iz teksta, je bil Heglov cilj v času nastajanja prateksta nekakšna rekonstrukcija religije. To naj bi verjetno pomenilo, da je bil Hegel v fazi intenzivnega iskanja, z njegovega vidika, temeljnih vsebin krščanstva. Na to verjetno opozarjajo njegove pripombe v zezi z Marijinim katoliškim kultom in ocena zgodovinske vloge protestantizma, kar bomo še omenili.

Najizrazitejši je poudarek na obravnavi kulta, s katerim se seveda povezuje ideja sprave, ki mu, kot je znano, pomeni ukinjanje subjektivnega in objektivnega, posamičnega in splošnega (10, 315). Pomembno je, da je že opravljena

diferenciacija med umetnostjo, religijo in znanostjo (filozofijo): »*Religiozna tradicija* izraža... dvoje, po eni strani *spekulativno idejo* duha, po drugi strani iz *empirične* biti ljudstva razvidno omejitev, ne (pa) omejitve ideje, kot jo mora nasploh izvajati *umetnost*. Ker torej religija izključuje znanost in umetnost, *kolikor* je religija, je tako neka dejavnost (Tun) kot dopolnitev umetnosti in znanosti, *kult*...« (10, 316).

V tej tročlenski delitvi prikazuje torej umetnost idejo zaradi svojega specifičnega medija neustrezno, religija pa, ki je vezana na empirično zgodovino, je prav s to empirijo *zgodovinsko* omejena. Kakšen je konkreten pomen sprave, ki ga prinaša do spekulacije privzdignjena religija? Očitno morajo zanjo veljati podobni pogoji, kot veljajo za filozofsko prikazovanje ideje.

»Kolikor se hoče posamičnost potrjevati proti umni splošnosti, nastane *greh, prestopek*. Tu se izmirja (spravlja) duh samo kot *usoda v kazni*. Sprva (pa) je vzvišena nad kaznijo in se zato pojavi kot pravična nujnost. Ker se sedaj sprava nasploh usmerja na duh in ne more ukinjati verige določene biti, ne more biti tako prek sprave na usodi *nič spremenjeno*.« Sprememba, ki jo prinaša sprava z usodo, je samo možna in sicer se lahko ta možnost udejanji takrat, ko je obseg celotne empirične biti vzpostavljen znotraj duha, saj se je duh sam že iztrgal usodi (10, 316).

Nato oblikuje Hegel neko triado zgodovinskega razvoja religij. Izvorni in nediferencirani spravi religije prirode, sledi zaradi razkroja nravnosti svobodnih državic izguba življenjske sile, Bogovi zapustijo razkrojen svet in tudi rimski Panteon se izprazni. Pojavi se potreba po novi spravi, ki jo prinese Kristus. Krščanstvo se oblikuje na podlagi njegovega zaničevanja zavrženega sveta in na podlagi zagotovila sprave, ki jo prinaša priznanje Jezusove božanske narave. Sledijo že znana razmišljanja o pomenu Kristusove smrti, ki se zaključijo z mislijo, da je Bog ponižan v svojem življenju in svoji smrti, da pa je z njegovim vstajenjem prišlo do pobožanstvenja človeka (10, 320).

»Empirično stanje sveta, iz katerega se je porodila (angefangen) religija, mora biti ukinjeno prek boja te spravljajoče religije same, s tem postane svet realno srečen in spravljen in religija ukinja samo sebe« (10, 320). Značilno za religijo je ravno to, da izzove neskončno trpljenje, hkrati pa nosi s seboj tudi princip neskončne sprave. Bolečina in sprava nista omejeni na posameznika, ampak imata univerzalen značaj. Religija se mora konstituirati v kult »prek katerega je izzvana... bolečina in podeljena sprava« (10, 321). »Zgodovina Boga je zgodovina celotnega rodu in vsak posameznik gre prek te celotne zgodovine...«

Rekonstrukcija religije mora voditi idealiteto duha od religije prirode (ki postaja pravzaprav sfera umetnosti) k »idealiteti duha v *formi mišljenja*« (10, 322).

Lepo religijo katolicizma razbije reformacija s svojim principom ponotranjanja, kar pripravi pot *novi religiji*, kjer je »posvečen duh kot duh v lastni obliki«. Spoznanje pravega vzroka trpljenja in sprave je pridržano filozofiji (10, 324—5).

Ostaja nam še zadnji »*Sistem*« *iz leta 1805—6*. Če ga primerjamo s prvima dvema »sistemoma«, moramo ugotoviti, da pravzaprav samo v njem srečamo izrazite eksplicitne izjave o religiji, kar je tudi glavni razlog našega izbora. Njegova glavna značilnost je pravzaprav odločilen vzpon filozofije duha, ki predstavlja sedaj pravi cilj in vrhunec filozofije: »absoluten, svoboden duh, ki je svoja določila vzel nazaj vase, ustvarja sedaj nek drug svet; svet, ki ima obliko njega samega;

kjer je njegovo delo v sebi izpolnjeno in je dospel k zrenju *sebe* kot *sebe* (samega)« (12, 277).

Problem, ki se pojavi, je problem sistematizacije njegovih notranjih oblik in vsebin. Ponovno se torej srečamo z vprašanjem razmerja med umetnostjo, religijo in filozofijo. Kljub temu, da so predavanja nastajala približno istočasno z nastajanjem *Fenomenologije* (1807), pa lahko prav glede omenjenega razmerja opazimo določene razlike.

»Umetnost proizvaja svet kot duhoven (svet) in za zor«. Duh umetnosti pa nikakor ni samemu sebi razviden in ostaja le duh navdušenja, »ki se zagrinja v občutje in podobe. Njegov element je zor, a zor je *neposrednost*, ki ni posredovana — duhu je zato ta element neprimeren« (12, 279). Umetnost pa ni zgolj forma, ki bi samo na formalen način omejevala vsebino. Ker je njen medij končnost zora, sploh ne more dojeti prave neskončnosti, tako da je »lepota prej tančica, ki prekriva resnico . . .« (12, 279). Absolutni duh, ki se pojavlja v umetnosti na način »navadne neskončnosti, doseže svojo resnico šele v *religiji*«. Religija predstavlja »dvig sveta umetnosti v enotnost absolutnega duha«. V religiji si postane duh sam sebi predmet v sferi absolutne splošnosti; vsebina religije je tako resnica, duh — manjka pa uvid v to resnico. Religija je resnica, ki se še ni ovedla same sebe.

V času torej, ko Schelling slavi umetnost kot najvišjo sfero, ki jo zmore človek doseči, jo postavlja Hegel vse bolj v ozadje. Medtem, ko je bila religija v Veri in védenju podrejena umetnosti v tem smislu, da je obstajala le kot eden izmed njenih dveh elementov, je postala umetnost sedaj celo ontološko podrejena religiji, v Fenomenologiji pa postane ob nekoliko blažjem stališču eno od področij religije. V kasnejših tekstih skuša Hegel ta nesorazmerja ponovno uravnovesiti.

Kakšno je njegovo stališče do krščanstva?

»Absolutna religija je to védenje, *da je Bog globina samega sebe vedočega duha*. S tem je on sam vse. To je *bitje* (Wesen), čisto mišljenje; *a* (ko) *to abstrakcijo povnanji, je dejanska samost* (Selbst). On je nek človek, ki *ima navadno, časovno in prostorsko* (opredeljeno) *bit. In to posamezno so vsi posamezni(ki). Božanska narava ni nobena druga kot ta človeška* (narava). *Vse druge religije so nepopolne*« (12, 280).

Vidimo, da ne gre za nikakršno ortodoksijo, temveč samo za nadaljnje razvijanje nekaterih starih tez. Tako je zanj Kristus simbol človeštva, božanska in človeška narava pa sta (v sintezi) identični. Ni znano, kako je med predavanji razvil te beležke, kajti kaj več ti zapisi gotovo niso, znano pa je, da Hegel tudi kasneje nikoli ni pristal na Kristusovo enkratno božanskost. Predelava krščanstva je torej dosti bližja zrelemu Straussu kot Bauerju. Že sedaj pa je popolnoma jasno, da predelava krščanstva pri njem njem ne gre v smeri iskanja izrecno vsebin (kot npr. pri Straussu), temveč je treba najti v krščanstvu za vsako ceno življenje ideje. To je treba poudariti, ker se pri njem nahajajo nekatera navidez ortodoksna mesta: »Duh se zaveda kot splošno bistvo in splošna stvarnost; v religiji se vsak (posameznik) dviga k temu zrenju (samega) sebe kot splošnega samstva. Njegova narava, *njegov stan, potonejo kot s*anjska podoba . . . duha; Bogu velja toliko kot vsak drug« (12, 281). Duh je zaradi sporov na zemlji res pobegnil v nebo, vendar ima ta »odtujitev cele sfere« smisel spekulativne ideje, ki povezuje bit in bistvo ter dojame« »*da je Bog, onstrano, absolutno bitje, postal človek, to stvarno,*

pa prav tako, (da) se je ta stvarnost odpravila, postala je minula (stvarnost) in ta Bog (je hkrati Bog) te stvarnosti in ukinjene, tj. splošne stvarnosti, je duh občega. *Da je Bog duh, to je vsebina* te religije in predmet te (religiozne) zavesti« (12, 280). brez skrivnosti — kajti bog je samost (Selbst) — Bog je človek« (12, 280).

Da ne bi bilo dvoma v kakšnem smislu je treba razumeti duh, dodaja Hegel ob robu rokopisa opombo:

»*Resnična* religija — kolikor je absolutno bitje duh; *očitna* (offenbare) religija brez skrivnosti — kajti bog je samost (Selbst) —Bog je človek « (12, 280).

Ker je identiteta Boga in duha prava vsebina religije, je zato tudi pravi predmet religiozne zavesti. Razvito obliko omenjene identitete predstavlja troedinost, ki jo Hegel opiše na doslej najjasnejši način. Prvo poročilo o Heglovih sistematičnih poskusil v tej smeri prinaša Rosenkranz pod naslovom *O Božjem trikotniku*. Sodijo, da je spis nastal v začetku Jenskega obdobja. Spis sam ima samo historično vrednost in ilustrira Heglov poskus v smeri dialektiziranega razumevanja toge troedinosti. Shema razlage se ravna po geometrijskem vzorcu.

V analiziranih predavanjih uporablja Hegel naslednjo shemo: Čista (religiozna) zavest dojema Očeta, Sina in Sv. Duha kot identične in večne osebe. Na tej prvi stopnji med njimi ni razlike, gre torej za tako imenovano imanentno troedinost, za »*večno* ustvarjenje (Erschaffen), tj. ustvarjanje *pojma* duha« (12, 387).

Tako dojeti Bog čiste zavesti preide v drugobit, postane svet, narava, ki je v svoji neposrednosti in odtujenosti od absolutnega razumljena kot zla.

»... Vsak mora priti do vpogleda (v) svojo zlo naravo, tj. (do vpogleda) da narava zlo zavija v pojem; (pride tako do stanja, ko je) *zasebstvo* proti temu *nasebi* bivajočemu bitju (čiste zavesti), a je obratno prav tako to *nasebi bivajoče* bitje; tj. BOG STOPA v naravo kot (tisto kar je) stvarno; vse onstranstvo je izginilo (entlohen)« (12, 283).

Z žrtvijo božanskega človeka je oznanjena sprava vseh nasprotij. To se dogaja v treh fazah, ki pa jih lahko zaradi fragmentarnosti zapisov dešifriramo le na podlagi kasnejših tekstov:

a) Žrtvovanje onstranskega božanstva, kajti ni umrl človek, ampak božanstvo, ki je ravno s tem postalo človek (nekaj človeškega).

b) Ukinitev Jezusove stvarnosti posamičnega bitja in s tem oblikovanje splošnega duha, ki živi kot duh sprave v občini.

c) Občestvo se mora v svojem življenju odpovedati zasebstvu, končnemu, naravi, ugledati lastno končnost kot moment zla, ki ga je potrebno premagati in nato prek kulta ponovno pridobiti izvorno enotnost z božanskim. Sama sprava med Bogom (večnostjo) in svetom poteka zgodovinsko (12, 287).

V predavanjih napravi Hegel tudi odločilen korak v smeri sprave med državo in Cerkvijo. Govori celo o »sintetični povezavi države in Cerkve«, kjer je Cerkev »nostranja, absolutna varnost države«, seveda kolikor se odpove svojemu fanatičnemu prepričanju o svoji izjemnosti in si ne poskuša države podrediti.

Na koncu predavanj se Hegel ponovno vrača k razmerju med religijo in filozofijo in pravi, da je »vsebina religije ... (sicer) *resnična*; a *bit resnice* (Wahrseyn) je zagotovilo — brez uvida«. »Religija je misleč duh, ki pa se *sam* ne misli«.

»Ta *uvid* je filozofija, absolutna *znanost* — ista vsebina kot religija — a forma pojma« (12, 286).

Izmiritev nasprotij, ki so se začela zaradi izvornega razdvajanja, vodi do ponovne vzpostavitve neposrednosti, ki pa je sedaj neposrednost sebe vedočega duha in Bog je potemtakem resnično enak duhu.

CITIRANA LITERATURA

A. HEGEL

1. Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793—1794), Werke in zwanzig Bänden Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Dalje: Werke... Werke 1.
2. — Die Positivität der christlichen Religion (1795—1796) — Neufassung des Anfangs (1800), Werke 1.
3. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796 ali 1797). Werke 1.
4. Entwürfe über Religion und Liebe (1797—1798). Werke 1.
5. Der Geist der Christentums und sein Schicksal (1788—1800), Werke 1.
6. Systemfragment von 1800, Werke 1.
7. Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie (1801), Werke 2.
8. Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (1803), Werke 2.
9. A. — Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1822—31), Werke 12.
   B. — Filozofija povijesti, Kultura, Zagreb 1951.
10. Hoffmeister: Dokumente zu Hegels Entwicklung, Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart 1974.
11. Briefe von und an Hegel, Sämtliche Werke, Band 1, Izdal Hoffmeister, F. Meiner Verlag, Hamburg 1976.
12. Jenaer Systementwürfe III (1805—6), Gesammelte Werke, Band 8, Izdala: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, F. Meiner Verlag, Hamburg 1976.

B. DRUGA LITERATURA

13. A. Krešič: Kraljestvo božje i komunizam, IMRP, Beograd 1975.
14. G. Lukacs: Mladi Hegel, Kultura, Beograd 1959.
15. M. Rosssi: K vprašanju o interpretaciji Hegla, Problemi, leto IV, št. 37—38, str. 145.
16. A. Bibič: Zasebništvo in skupnost, MK, Ljubljana 1972.
17. W. Diltey: Die Jugendgeschichte Hegels, Gesammelte Schrifften, Band 4. B. G., Taubner Verlag 1974, Stuttgart.
18. J. G. Fichte: Über den Grund unseres Glaubens an eine götliche Weltregierugn, Fichtes Werke, Band 5, Walter de Gruyter und Co., Berlin 1971.
19. J. Splett: Die Trinitätslehre G. W. F. Hegel, Karl Alber V., Freiburg 1965.

Psihološke razprave

Dileme sodobne psihologije

VID PEČJAK

To je odlomek iz zadnjega poglavja knjige *Nastajanje psihologije*, ki bo izšla jeseni pri založbi Delavske univerze v Ljubljani. Delo ni napisano na običajen način, temveč v obliki predavanj in razgovorov v idealnem razredu, v katerem vsi slušatelji čim bolj aktivno sodelujejo. V njem je deset študentov višjega letnika. V profesorjevo predavanje se vpleta diksusija, v kateri slušatelji in profesor enakopravno sodelujejo. Slušatelji ne diskutirajo po naključju, temveč imajo vloge in mnogi od njih zagovarjajo posamezne težnje v psihologiji (npr. behaviorizem, psihoanalizo, humanistično psihologijo itn.). Pri tem razčiščujejo mnenja, stališča in postavke. Včasih pride do njihove sinteze, dostikrat pa ne, ker ni mogoča. Psihologija ni dosegla take stopnje razvoja, ki bi dopuščala sintezo vseh razhajanj. Knjiga skuša pokazati, kakšen naj bi bil razred med predavanjem. Doslej nismo imeli učbenikov ali priročnikov, ki bi bili napisani v taki obliki (najbrž niti v svetovnem merilu). Včasih so tako napisana poročila s strokovnih konferenc. Pač pa so imela tako obliko nekatera antična dela, npr. Platonova.

Leta 1927 je Karl Bühler izdal knjigo z naslovom *Kriza psihologije*, ki je bila kasneje še večkrat izdana in je ena od najbolj citiranih psiholoških knjig v tem stoletju. V njej je tožil, da psihologija nima enotnih pogledov, ker je razdeljena na smeri. Od tedaj je minilo že več kot 50 let in v tem času je napravila psihologija dolg razvoj. Vprašanje pa je, ali in koliko je poenotila svoje poglede.

Karl Bühler je živel in pisal v dobi, ko je borba med klasičnimi šolami dosegla vrhunec. Behaviorizem, gestaltizem, psihoanaliza, strukturna psihologija, funkcionalna psihologija in še katera od manj pomembnih šol so se borile za svoj »prav«. Zdelo se je, da ne pelje nobena pot k enotnim pogledom. Približno v istem času je Erna Hedbrederjeva (1933) zapisala: »Takšno je stanje po več kot pol stoletja naporov: sistemov je mnogo, nimamo pa razlage psiholoških podatkov, s katero bi se vsi ali vsaj večina psihologov strinjala.« Na 9. mednarodnem kongresu za psihologijo leta 1929 pa so ugotovili, da je neenotnost psihologije in njena razdeljenost na šole »eden od škandalov sodobne znanosti«.

Borba med klasičnimi šolami je bila posebno ostra med leti 1929 in 1930. V naslednjem desetletju se je polegla. Nekatere šole so izginile, npr. strukturna psihologija akta in würzburška šola, dasi so pustile sledi. Zanimivo je, da so nekatere od njih umrle hkrati z njenim voditeljem. Po Titchenerjevi smrti leta 1927 ni bilo nikogar, ki bi nadaljeval njegov strukturalizem.

Druge klasične šole pa so razpadle na številne neo- in neo-neo-variante, čeprav so večinoma ohranile tudi pravoverno »jedro«. Taka usoda je doletela behaviorizem in psihoanalizo.

V desetletju med 1940 in 1950 imamo novo skupino šol, ki so ožje od prejšnjih in razlagajo bolj omejena območja. Vanje sodijo Hullova teorija učenja, Hebbova teorija zborov celic in nekatere dinamične teorije osebnosti. Zanje je R. I. Watson (1963) napisal, da »vedo več in več o manj in manj.« Spori med šolami niso bili več tako srditi, obenem so se nekatere skušale zbližati (npr. poskusi Dollarda, Millerja, Clarka, Mowrerja, Tolmana, Lewina idr.).

Zadnje obdobje šol pa sega nekako od leta 1960 naprej. V psihologijo prodira humanistična šola in njej podobne smeri (eksistencialna psihologija, gestalt terapija, grupna dinamika, razne meditativne psihologije, neo-fenomenološka smer, antipsihiatrija). Odpirajo nove vidike in zavzemajo položaje posebno v klinični psihologiji.

Sodobno psihologijo označujeta dva velika tabora: na eni strani imamo bolj ali manj pozitivistično, eksperimentalno, metrično, objektivistično, »trdo« psihologijo, a na drugi »tretjo silo« s svojimi zaveznicami, ki pa si je pripojila tudi velik del neo-analize, ali »mehko« psihologijo. Poleg njiju imamo še ortodoksno psihoanalizo s svojimi društvi, klinikami in strokovnimi revijami. Pojavile so se tudi nekatere nove šole, npr. Holtzkampova kritična psihologija. Nove vidike uveljavljajo kognitivna, kibernetična in ekološka psihologija, zaradi česar niso samo psihološke panoge, temveč smeri, čeprav bi jih bilo pretirano imenovati šole. K njim je treba dodati še sovjetsko psihologijo, ki izhaja iz pavlovizma in marksistično-leninističnih postavk.

Majda: Katera od teh smeri pa je najmočnejša? Katera kaže, da si bo izbojevala prvenstvo v prihodnosti?

Profesor: Na univerzah in raziskovalnih inštitutih prevladuje »trda« psihologija. Čeprav so si humanisti osvojili nekaj oddelkov in inštitutov za psihologijo, ne kaže, da bi prevladali. Isto ugotovitev nam daje pregled programov mednarodnih psiholoških kongresov. Med simpoziji najdemo zmerom nekaj takih z »mehko« vsebino, vendar so v manjšini.

V klinični psihologiji pa se uveljavljajo vse tri smeri: psihoanalitična, humanistična in vedenjska. Slednja je nekoliko šibkejša, dasiravno mnogi klinični psihologi, ki se ne menijo za spore med šolami, uporabljajo analitične in vedenjske tehnike.

Tine: Prepričan sem, da ste preveč poudarili »mehko« psihologijo. Humanistična in njej podobne »nove« psihologije so samo začasen pojav, v precejšnji meri »modni krik«, ki pa zaradi neznanstvenih vidikov in odklanjanja znanstvenih metod ne bodo nikoli postale resna znanost. Takšne metapsihologije so že od nekdaj spremljale znanstveno psihologijo. Naj omenim samo Klagesovo karakterologijo, Sternov personalizem, Diltheyevo in Sprangerjevo duhoslovno psihologijo, frenologijo itn. Razlika je le v tem, da je humanistična psihologija bolj glasna in se trudi, da bi prevpila druge smeri.

Profesor: Humanistična in njej podobne psihologije so znanost v toliko, kolikor preverjajo svoje postavke. Poglavitni humanistični psihologi niso bili proti empiričnim raziskavam. Allport, Rogers in Maslow so jih sami izvedli nekaj. Maslow se je zavedal pomanjkljivosti svojih postavk in je v uvodu v svojo znano knjigo *K psihologiji bivanja* (1962) napisal: »Ta knjiga, kot tudi prejšnja, je polna trditev, ki so osnovane na pilotskih raziskavah, evidentnih delcih ali osebnem opazovanju, na teoretični dedukciji ali golem slučaju. Na splošno so formulirane

tako, da je nemogoče dokazati, ali so resnične ali napačne. To pomeni, da so hipoteze, podane prej zato, da bodo preverjene, kot da bi predstavljale končna stališča. Očitno so relevantne in pertinentne, kar pomeni, da je njihova možna pravilnost ali nepravilnost pomembna za druge psihološke panoge. Zato jih je treba raziskati in pričakujem, da se bo to zgodilo. Smatram, da spada knjiga v območje znanosti ali predznanosti in da ni samo spodbuda ali osebna filozofija oziroma literarno proučevanje.«

Majda: To je pa drugačen Maslow, kot smo ga navajeni. V tem pogledu ga ni mogoče primerjati s personalisti in duhoslovnimi psihologi. Sam priznava, da je humanistična psihologija samo predznanost oziroma neznanost.

Vlado: Vendar hkrati izraža prepričanje, da bo postala znanost tudi z vidika pozitivistične psihologije.

Tine: To je nemogoče. Humanističnih pojmov načelno ni mogoče metodološko neoporečno raziskati, ker ne temeljijo na nobenih operacijah spoznavanja. Empirični raziskovalci jim sicer lahko določijo te ali one operacije, toda tedaj ne bodo več pojmi humanistične psihologije.

Prepričan sem, da si humanistična psihologija nikoli ne bo priborila mesta v znanosti in na univerzah. Bodočnost psihologije je v tem, da postane še bolj eksaktna, eksperimentalna in kvantitativna. Sicer se bo ponovno izgubila v brezkončnih in brezplodnih razpravah o »duši«, »človekovem bistvu«, »jazu«, »bivanju« in podobnih metafizičnih pojmih.

Boris: Mislim, da mi ni treba razlagati, kako se s Tinetom v nobeni točki ne strinjam. Rekel bi samo tole: psihologija lahko vsekakor posstane še bolj eksaktna, eksperimentalna, kvantitativna in redukcionistična. Lahko začne proučevati razvojno še nižje živali, kot so podgane. Lahko z najnovejšimi metodami in instrumenti kemično analizira spojine, iz katerih so sestavljeni možgani. Lahko z računalniki simulira katerokoli človekovo misel ali željo. Toda tedaj bo vse drugo razen psihologija.

Profesor: Vajin spor kar dobro reprezentira stanje v današnji psihologiji.

Majda: Kaj pa razvoj v enotnost pogledov? Ali nismo danes in tudi v vseh prejšnjih predavanjih preveč poudarjali razlike, to, kar psihologijo razdvaja, namesto tega, kar jo spaja?

Profesor: Za sodobno in polpreteklo psihologijo so značilne tako konvergentne kot divergentne težnje. Že Titchener je nekaj let pred smrtjo dejal, da sta naziva »funkcionalen« in »strukturen« kot označevalca v psihologiji zastarela. Woodworth pa je menil, da imajo šole več skupnega, kot se je sprva dozdevalo.

Toda dejansko zbliževanje se je začelo mnogo kasneje. Omenili smo Dollarda, Millerja, Tolmana, Lewina, Holta, Sullivana idr. psihologe, ki so »gradili mostove« čez »prepade«, ki ločujejo behaviorizem in psihoanalizo, behaviorizem in gestalt psihologijo ter psihoanalizo in getsalt psihologijo. Socialni analitiki so premostili razlike med psihoanalizo in humanistično psihologijo. Ti poskusi se nadaljujejo.

V zadnjih desetletjih se je odprla tudi sovjetska psihologija. Čeprav so v načelnih stališčih vzhodnih in zahodnih psihologov velike razlike, pa imajo skupen jezik, kadarkoli govorijo o konkretnih raziskavah. Mednarodni kongres za uporabno psihologijo v Ljubljani leta 1967 je z razgovorom za okroglo mizo veliko pripomogel k temu zbližanju.

Majda: Kaj pa zbližanje med behavioristi in humanisti?

Profesor: To napreduje najbolj počasi. Behaviorizem se otepa vsega, kar je notranje, subjektivno ali zavestno. A tudi tukaj se prižigajo »pipe miru«. Skupina novih behavioristov, ki se ukvarja z vmesnimi procesi, psihofiziologijo in kibernetično psihologijo (G. Miller, E. Gelenter in K. Pribram 1960) imenuje sebe »subjektivni behavioristi.« Napisali so: »Nenadoma in nepričakovano nam je prišlo na misel — da smo subjektivni behavioristi. Ko smo se nehali smejati, smo začeli resneje razmišljati, ali ni to dejanska oznaka našega stališča. V vsakem primeru pa že sam naziv izraža šokantno nedoslednost naših pogledov.«

Igor: Sprejemanje subjektivne stvarnosti še ne pomeni prehoda na humanistična stališča.

Profesor: Nikakor! Vendar pomeni odstopanje od ene od najbolj zakoreninjenih dogem behaviorizma.

Nič šibkejše od konvergentnih niso divergentne težnje, sile, ki psihologijo razdvajajo in jo drobijo v šole. Tukaj ne bom ponavljal besed, ki jih izrekajo predstavniki enih šol o drugih. K temu pripomorejo tudi nove šole, ki imajo za prvo dolžnost, da napadajo stališča vseh drugih šol. Značilen primer takega »borbenega mladeniča« je kritični psiholog in radikalni marksist (kot sam sebe poimenuje) K. Holzkamp (1972) s svojo zahtevo po »družbeno relevantni psihologiji«.

Majda: Še vedno mislim, da nimate prav, ko toliko poudarjate razlike in ne podobnosti. Kako je potem sploh mogoče poučevati psihologijo na univerzah in pisati učbenike? Ali so to učbeniki šol in smeri ali splošni psihološki učbeniki, ki prikazujejo prispevke vseh šol? Koliko psihologov (zlasti pomembnejših) pa se prišteva k šolam? Kam se prištevate vi?

Profesor: Čeprav nimam ustreznih podatkov, mislim, da se mnogo psihologov ne prišteva k nobeni šoli, četudi se nagibajo bodisi k »trdi« ali k »mehki« usmeritvi. Toda na vprašanje: »Ali ste behaviorist, psihoanalitik ali humanist?« bi odgovorili, da ne spadajo nikamor. Žal pa v psihologiji, ki se predava na univerzah in prikazuje v učbenikih, prevladuje eklekticizem. Rekel sem »žal« zato, ker eklekticizem ni naš ideal niti cilj, temveč izhod v sili. V pomanjkanju ustreznih sintez je eklekticizem boljša rešitev kot pripadnost enostranskim šolam. V tem smislu (in samo v tem smislu) sem tudi sam eklektik.

Vlado: Eklekticizem v psihologiji je posledica razočaranja nad šolami in njihovimi obljubami. Mislim, da je napočil čas sintez.

Profesor: Od ugotovitve, da je napočil čas sintez, do stvarnih sintez, je dolga in vijugava pot. Vsekakor pa je ta pot edina možnost nadaljnjega razvoja psihologije. Spričo sedanjih nesporazumov in razlik se zdi, da se sinteze odmikajo čedalje bolj v prihodnost.

Majda: Mislim, da sinteze, ki so jih nakazali Dollard, Miller, Fromm, Horneyeva idr., ne opravičujejo vašega pesimizma.

Vlado: Med zagovorniki posameznih šol so zares velika nasprotja. Toda mene zanima, ali so taka nasprotja tudi v njihovih konkretnih spoznanjih? Ali sta npr. psihoanalitična in vedenjska razlaga fobije zares nezdružljivi? Ali sta pogojni refleks in mentalna asociacija zares pojma, ki nimata ničesar skupnega? O tem nisem prepričan. Psihoanaliza razlaga fobijo s premeščanjem objekta strahu, vedenjska psihologija pa s pogojevanjem in generalizacijo. Sprašujem se, ali ni premeščanje samo poseben primer generalizacije? Zdi se mi, da psihološke šole

govorijo o istih pojavih, vendar v drugem jeziku. Če je tako, lahko nasprotja med psihologi zelo hitro odpadejo.

Tine: Nesporazumov ne bo tako lahko odpraviti, kot si predstavljaš, ker ne gre za različen jezik teh šol, temveč za različno logiko in raziskovalne metode. Postavk humanistične psihologije in njej podobnih šol ni mogoče preveriti. Zato pojmi nimajo iste vsebine, temveč so v najboljšem primeru samo privlačne metafore.

Igor: Včasih se sprašujem, ali je psihologija sploh znanost v takem smislu, v kakršnem so znanost fizika, kemija ali biologija?

Boris: Najbrž ne. Psihologija ni prirodna znanost, ker proučuje doživljanje, ki je subjektivna stvarnost.

Živka: Tudi doživljanje je organski, če hočete, materialni proces.

Jacek: Psihologija je družbena znanost. Zakonitost družbenih znanosti se razlikujejo od zakonitosti prirodnih znanosti, vendar so pojavi prav tako zakoniti.

Profesor: Psihologija ima svoje mesto med prirodnimi in družbenimi vedami. Jean Piaget (1966) je celo dejal, da se psihologija nahaja v sečišču znanosti kot so biologija, sociologija, matematika, fizika, lingvistika, politična ekonomija in logika.

Igor: Kot nekdaj filozofija.

Profesor: V drugačnem smislu. Po Piagetu povezuje psihologija te znanosti zato, ker se ukvarjajo s spoznavanjem, kar je v središču psihologije. Zato so odvisne od nje. Po mojem mnenju pa velja tudi in morda predvsem obratno: psihologija je v metodološkem in vsebinskem pogledu odvisna od njih.

Igor pa s svojim vprašanjem »ali je psihologija znanost« ni osamljen. Petdeset let po Bühlerjevi knjigi *Kriza psihologije* slišimo podobne pritožbe. Celo vodilni francoski psiholog Paul Fraisse je začel svoj predsedniški nagovor *Psihologija: znanost o človeku ali znanost o vedenju* na 21. mednarodnem kongresu za psihologijo leta 1976 v Parizu z besedami: »Predmet psihologije je v stanju krize.« V njem se je vprašal: »Ali je to zgolj naravni pojav njene rasti?«, nato pa ugotovil: »Kriza je več kot paroksizem rasti. To je teorija, ki je ogrožena.« Po Fraissovem mnenju je psihologija v krizi zato, ker prehaja v novo paradigmo.

Igor: V kakšno pradigmo? V humanistično psihologijo?

Profesor: Tega Fraisse ni rekel. Novo paradigmo naj bi napovedovale nove variante novega behaviorizma, kognitivna psihologija, kibernetična psihologija, kot tudi eksistencialna in humanistična psihologija. Usmerjena bo bolj molarno od behaviorizma, njen predmet pa bo notranji proces, Fraisse je celo dejal psiha, ki jo je definiral kot »središče procesiranja«. Vendar je dopustil tudi drugo možnost: da bo psihologija razpadla v dvojno znanost, od katerih se bo ena nehala enačiti s psihologijo in se bo imenovala »znanost o vedenju«.

Mnogo bolj črnogled pa je Bannister (1970) v svoji razpravi *Psihologija kot vaja v paradoksu,* ki jo je sprva naslovil *Ali je bila psihologija sploh kdaj dobra ideja?* V njej trdi, da je sodobna psihologija razpeta med številne paradokse, kot je npr. ta, da predpostavlja, da ničesr ne predpostavlja, ali da konstruira zelo izumetničene eksperimentalne situacije, nakar ugotavlja, kaj je tipično človeško vedenje. Svoj sestavek je končal z besedami: »Pojem mize, ki ga ima atomski fizik, ni prav nič podoben zdravorazumskemu pojmu mize. Važno pa je to, da je fizikovo pojmovanje mize precej vznemirljivejše, kompleksnejše, bogatejše kot

zdravorazumsko. Hidrografovo pojmovanje vode je mnogo bolj izdelano in na višji ravni, kot vaše ali moje. Psihologija pa je morda edina znanost, ki je zmožna producirati pojme, ki so očitno revnejši, bolj skopi in omejeni, kot laični pojmi.«

V knjigi *Psihološka znanost: kritične refleksije* (Schultz 1970) lahko odkrijemo celo vrsto podobnih sestavkov. Čedalje več jih je tudi v psiholoških revijah. Zanimivo je, da izhajajo avtorji iz vrst pozitivistične psihologije. Farrell (1978) jih imenuje »skeptike«. Sodobni behaviorizem je zelo neenotna skupina. Ortodoksnim behavioristom, operacionalistom, novim behavioristom, novim-novim behavioristom in subjektivnim behavioristom moramo prišteti še »skeptike« in morda še kakšno skupino, npr. socialne behavioriste (npr. Rotter, Sears, Bandura) in celo vedenjske mentaliste (npr. Paivio).

Igor: Mislim, da je vsakomur jasno, da mentalni behaviorizem ni noben behaviorizem. To je prekinitev s poglavitno postavko behavioristične psihologije. Drugače povedano: gre za razkroj behaviorizma, za konec polstoletnega mita o znanstveni vlogi vedenjske psihologije.

Vlado: Zame je propad behaviorizma samo konec dosedanje paradigme.

Igor: In kje imamo novo ki jo je napovedal Fraisse? Različne smeri, kot so novi behaviorizem, kognitivna psihologija, kibernetsko programiranje ter eksistencialna psihologija, ne pomenijo nobene nove paradigme. V prirodnih znanostih je razpad stare paradigme spremljalo nastajanje nove, ki se je kazala v dokaj izdelanih obrisih. Propad geocentričnega sistema je spremljalo nastajanje heliocentričnega. V psihologiji ne vidim nobene podobnosti s tako zamenjavo paradigme.

Vlado: Usmeritev v notranji proces je skupna vsem porajajočim se šolam.

Igor: To je toliko kot nič. Poleg tega ta usmeritev ni nova, ker je bila značilna tudi za nekatere šole na začetku stoletja.

Boris: Skeptiki so dokaz nemoči behavioristične psihologije. Verujoč v pozitivistična načela in videč, da jim psihologija ne more ustrezati, se zatekajo v skepso in resignacijo. Še manj načelni so subjektivni in mentalistični behavioristi, ki si ne upajo odvreči naslova behaviorizem. Ali nas ne spominjajo na duhovnike, ki so podvomili v boga, vendar nimajo poguma, da bi izstopili iz cerkve?

Živka: V teh naslovih ne vidim ničesar neznanstvenega. Njihovo izhodišče je vedenje, na osnovi katerega sklepajo na notranji proces. Pravzaprav je to edina pravilna pot spoznavanja tega, kar se dogaja znotraj človeka, če izvzamemo nevrološke metode, ki pa so premalo izdelane in pregrobe in še dolgo ne bodo mogle nadomestiti psiholoških.

Boris: Humanistični psihologi so »izstopili iz cerkve«. Njihov pogled v prihodnost psihologije ni prav nič skeptičen. Prihodnost vidijo v preusmeritvi iz takoimenovanega znanstvenega v povsem nov model človeka, ki bo tudi znanstven, a ne samo to. Če hočete, ga imate lahko za novo paradigmo v psihologiji.

Tine: Recimo volu vol in kolu kol: v neznanstven model človeka. Psihologija gre vsekakor skozi krize, ki pa so nujen spremljevalec v razvoju vsake znanosti. V psihologiji so morda ostrejše zaradi njene relativne nerazvitosti in zato, ker spekulativni filozofi (kamor prištevam tudi humanistične psihologe) neprestano vsiljujejo svoje poglede. Žal pa nismo tako srečni kot kemiki, ki so se pravočasno znebili alkimije.

Profesor: Drugi znani skeptik je Sigmund Koch, katerega *Psihologija kot znanost* (1974) je zbudila živahno polemiko med psihologi. Koch trdi, da je psiho-

logija samo neke vrste »posnemalna znanost«, ker s svojimi metodami in dosežki le posnema prave znanosti (kot je npr. fizika). V prihodnosti ne bo nič boljša, ker metode prirodnih znanosti ne ustrezajo psihološkim pojavom. Drugače rečeno: Koch napoveduje, da psihologija nikoli ne bo postala prava znanost.

Koch trdi, da psihologija ni komulativna znanost, ki bi svoje izsledke izpopolnjevala v smislu Kuhnove teorije znanstvenega razvoja. Znanosti napredujejo bodisi kot utrjevanje neke paradigme ali kot izgradnja nove. Psihologija pa nima paradigem, temveč le šole. Koch piše: »Idejo, da je psihologija — podobno kot prirodne znanosti, ki so ji model — komulativna ali napredujoča disciplina, zgodovina komajda potrjuje. Zares, zgodovino psihologije bi se dalo napisati tako, da bi prikazali, kako večina njenih dobro potrjenih in trdnih ugotovitev z značajem splošnosti odkriva skrajno neustreznost dolgo cvetočih analitičnih okvirov ali takoimenovanih »teorij«. Značilno je, da trdno znanje, ki ga zbere neka generacija, razbije teoretične fikcije ki je vanje verovala generacija pred njo. Vsak teoretičen okvir, ki se zanj zdi, da je dobro podprt in utrjen, živi le do naslednjega. Če je psihologija znanost, potem je »znanost« čudne vrste. S časom in naporom se njene večje posplošitve ne potrjujejo, temveč le zamenjujejo. Trdo znanje, ki se ohrani v njenem znanstvenem razvoju, je običajno le negativno znanje!«

Igor: To popolnoma drži! Skorajda ni psiholoških teorij in sistemov, ki jih ne bi spodbili in ovrgli. Dokazana je zgrešenost strukturne psihologije, behaviorizma, psihoanalize in humanistične psihologije. Kaj pa je ostalo? Zelo malo. To pa bo ovrgla naslednja psihološka šola.

Teja: Nisem prepričana, da je katerakoli znanost kumulativna. Ali lahko rečemo, da je Darwinova teorija evolucije nekaj »dodala« Lamarckovi? Darwinov pogled na evolucijo je bil drugačen od Lamarckovega. Istočasno pa je pomenil nadaljevanje evolucionizma v biologiji. To pa v glavnem velja tudi za psihologijo. Humanistična psihologija ima drugačen pogled na svoj predmet kot behaviorizem in psihoanaliza. Obenem pa pomeni njuno nadaljevanje. Homeostatični psihologiji je dodala nehomeostatično, s čimer je prikazala tudi homeostatično v drugačni luči.

Peter: Mislim, da je psihologija še v predparadigmatski fazi razvoja in da je začela prezgodaj sestavljati splošno veljavne teorije in sisteme, ki bi zajeli ves njen predmet. Če bi psihoanaliza ostala pri razlagi histerije, gestalt psihologija pri razlagi percepcije in humanistična pri razlagi doživljanja, ne bi imeli nobenih kriz. Toda sleherna psihološka teorija je hotela igrati vlogo psihološke Kopernikove, Darwinove ali Einsteinove teorije, kar pa zaradi nerazvitosti psihološke znanosti ni bilo mogoče. Od tod krize, ki prestresajo psihologijo od Wundta naprej. Kot kaže, se bodo še ponavljale.

Profesor: Psihologija je šibka in enostranska ravno v teh splošnih sistemih, ne pa v ožjih in specifičnih teorijah. Tam je vendarle dokazala, da je kumulativna znanost. Vzemimo Pavlovo teorijo pogojevanja. Vključena je v vse sodobne teorije osebnosti, čeprav se med seboj precej razlikujejo.

Igor: Ne v psihoanalitične in niti v humanistične teorije osebnosti.

Tine: V vse teorije osebnosti, ki so zgrajene na znanstvenih osnovah in utemeljene z znanstveno metodologijo.

Boris: Očitno se Tinetovo pojmovanje znanosti in znanstvenosti ne ujema z mojim. Igorju pa bi odgovoril tole: humanistična psihologija ne nasprotuje drugim smerem, temveč presega njihove enostranskosti. Zato ni proti teoriji pogojevanja,

temveč smatra, da človekove osebnosti ni mogoče reducirati na mehanizem pogojevanja, kot je to storil Skinner. Maslowov hierarhični model motivacije vključuje, a obenem presega behavioristično in psihoanalitično pojmovanje motivacije. Zato smatram, da je psihologija kumulativna znanost, čeprav bi obenem pritrdil Majdi, ko je rekla, da je vnesla vsaka šola nov pogled na celoten predmet. Iz tega razloga humanistična psihologija ne bi mogla biti nikaka mini-teorija o doživljanju, kot je rekel Peter. Doživljanje daje ton vsemu človekovemu bivanju. Človek je bitje, ki doživlja (sebe in druge). Doživljanje je njegovo bistvo.

Jacek: Človekovega bistva nikakor ne bi omejeval na njegov subjektivni svet. Od kod pa izvira ta subjektivni svet? Iz socialnih odnosov. Osnovna napaka humanistične psihologije je ravno v tem, da pojmuje človeka kot izoliranega posameznika.

Peter: Prepričan sem, da bo psihologija šele odkrila svojo veliko paradigmo. Psihološki Einstein se še ni rodil.

Leon: Veliko psihološko paradigmo je že odkril Sigmund Freud. Vnesel je dinamičen pogled na celoten predmet psihologije. Tega ne morete zanikati. Sedanje krize v psihologiji je kriva le pozitivistična psihologija, ki smatra, da klinično gradivo ne more biti predmet psiholoških posplošitev.

Jacek: »Izvirni greh« skeptikov je v tem, da mislijo, da ima psihologija iste zakonitosti kot prirodne vede. Ko pa teh zakonitosti ne najdejo, trdijo, da psihologija ni znanost. Nekoč sem bral fantastično zgodbo, da so zemljani odšli na neznan planet iskat ljudi. Ker pa tamkajšnja razumna bitja niso imela štirih udov in ene glave, so sklepali, da na planetu ni ljudi.

Če bi bil model prirodnih znanosti edini znanstveni model, bi mogli spodnesti vse družbene in humanistične vede, ne samo psihologijo. Jaz pa mislim nekaj drugega: da prirodoslovni model znanosti ni edini možni model. Karl Marx je pokazal drugačnega, za katerega pa so mnogi psihologi slepi.

Igor: V kakršnemkoli modelu znanosti morajo biti zakonitosti splošno veljavne. A zdaj mi povejte en sam splošno veljaven psihološki zakon? Ali je to Fechnerjev zakon? Nadomestila sta ga Stevensov zakon in teorija detekcije signalov. Ali je to Thorndikov zakon učinka? Teorije stičnosti ga ne priznavajo. Če kritično misleč človek zasleduje usodo psiholoških pojmovanj, se ga loteva obup.

Profesor: Utrjeni zakoni ne propadejo. Nova spoznanja jih samo prerastejo. Lahko bi rekli, da je Fechnerjev zakon postal poseben primer Stevensovega zakona. Tdui Thorndikov zakon učinka ni izginil. Teorije stičnosti ga niso zavrnile, temveč z njim razlagajo vedenje in ne, kot Thorndike, učenja.

Igor: S čimer pa so spremenile njegovo bistveno postavko! Zdi se mi, da tukaj zagovarjate psihologijo samo zato, ker se kot psihologi bojite sprijazniti s stanjem, kakršno je. To stanje je vse prej kot spodbujajoče.

Profesor: Celo najstarejši psihološki zakoni, ki jih poznamo, Aristotelovi zakoni asociacij, so obdržali svoj pomen in jih na ta ali oni način upošteva sodobna psihologija.

Tine: Še najbolj prav ima Skinner, ki se izogiba teorij in teoretiziranja. Njegova psihologija vsebuje samo pozitivna dejstva.

Profesor: Hrati pa pušča odprta nešteta vprašanja, ki zanimajo psihologa. Ni pretirano reči, da je prav skinerizem eden od vzrokov, ki je sprožil humanistično reakcijo.

Psiholingvistika in nevrolingvistika: možganski evocirani potenciali

EVA BAHOVEC

Nevropsihologija, »ena najmlajših vej psihologije«, dobiva vse večji pomen; vprašanje možganske lokalizacije[1] psihičnih funkcij postaja tako spet aktualno, pa čeprav v »revidirani« obliki. Prototip za raziskovanje te lokalizacije nam ponuja prav nevrolingvistika, saj je že dolgo, kar so na osnovi kliničnih opazovanj ugotovili, da imajo pacienti z motnjami govornih in lingivističnih funkcij lezije v dominantni (za desničarje v levi) možganski hemisferi. Že v prejšnjem stoletju je namreč Brocca odkril »center« za govorno izražanje v spodnjem delu frontalnega, Wernicke pa »center« z razumevanje govora v zgornjem delu temporalnega režnja dominantne hemisfere. Afazije so ostale predmet intenzivnega raziskovanja vse do današnjih dni.

Pustimo tokrat ob strani teoretsko vprašljivost tovrstnih zastavitev (golo etiketiranje z vulgarnim materializmom ne pomaga kaj prida, saj je v nekem smislu vsak prejšnji materializem vulgaren glede na kasnejšega), in poskusimo v tem kratkem pregledu nakazati, kakšne novosti prinašajo v nevrolingvistiko študije na zdravih ljudeh. Na tem področju pa imajo, poleg metode dihotičnega poslušanja, prezentiranja dražljajev v levo in desno vidno polje in analize refleksnih očesnih gibov, privilegiran položaj prav metode registriranja možganskih električnih potencialov, saj so ti, vsaj do neke mere, odvisni od kognitivnih procesov. Ker je registriranje spontane možganske aktivnosti (tj. klasična elektroencefalografija, EEG) bolj povezano s psihiatrijo in s klinično nevrofiziologijo, registriranje evociranih potencialov pa bolj z eksperimentalno psihologijo (in tako tudi s psiholingvistiko), se nam slednje v tem kontekstu kaže kot bolj obetavna metoda.

I. NEKAJ O ZNAČILNOSTIH EVOCIRANIH POTENCIALOV

Evocirane potenciale (EP) registriramo kot tiste spremembe v možganski električni aktivnosti, ki sledijo zunanji stimulaciji; najpogosteje uporabljamo avditivne, vizualne in somatosenzorične dražljaje. Ker so te spremembe zelo majhnega reda velikosti (v uV), in so zato maskirane z osnovno možgansko aktivnostjo, jih iz nje izločamo s pomočjo tehnike povprečevanja. Pri tem povprečujemo posamezne potenciale, dobljene ob večkratni prezentaciji istega dražljaja.

Evocirani potenciali trajajo nekaj sto milisekund; krivulja je sestavljena iz več negativnih in pozitivnih valov različnih amplitud in latenc. Začetne komponente EP-ja so bolj povezane s fizikalnimi lastnostmi dražljaja. Za vizualne EP-je je npr. pomembna osvetljenost, barva in spekter, vzorec, kontura in premikanje dražljaja. Ta del EP-ja lahko registriramo iznad specifičnih senzoričnih regij možganske skorje (vizualne EP-je torej nad areo 17). Kasnejše komponente EP-ja pa so bolj povezane s psihičnimi procesi; ta del EP-ja lahko večinoma detektiramo iznad širšega področja glave. Za ugotavljanje nevrofizioloških korelatov psihičnih procesov sta posebno zanimiva pozni val EP-ja P 300 in kontingentna negativna variacija (CNV). Oba sta namreč relativno neodvisna od fizikalnih lastnosti dražljaja, saj se pojavita tudi, če si subjekti dražljaj le predstavljajo oz. če pričakovanega dražljaja ne prezentiramo (Weinberg in sod. 1970; Lokar, 1973; Ford in sod. 1976).

Pozni val EP-ja P300: P300 so prvi opisali Sutton in sod. (1965); ti avtorji so tudi ugotovili, da je odvisen od vpliva kognitivnih variabel (Sutton in sod., 1969). Pogosto navajajo eksperiment Hillyarda in sod. (1973), v katerem so registrirali avditivne EP-je na vertexu, vtem ko so morali subjekti diskriminirati med signalnimi dražljaji in standardnimi toni. P 300 se je pojavil le ob prezentaciji signalnega dražljaja, kar so interpretirali na osnovi razlik v selektivni pozornosti.[2] Näätänen (1975) pa razlago s selektivno pozornostjo kritizira. V študiju Hillyarda in sod. je po njegovem mnenju prišlo do habituacije na standardne dražljaje, saj so se ti pojavljali bolj pogosto; bilo bi torej treba upoštevati nespecifično aktivacijo. Näätänen je na ta način preinterpretirali tudi rezultate mnogih drugih raziskav P 300-ja; s tem je obstoj P 300-ja, kot posebne komponente EP-ja, postavil pod vprašaj: »... mnoge komponente, ki jih označujejo kot P 300, ... lahko predstavljajo le nespecifično spremembo v stanju organizma ... ali pa izvirajo iz artefakta«. Vendar so kasneje njegovo razlago zavrnili, saj so neodvisnosti P 300-ja že isto leto dokazali Donchin in sod. (1975) s pomočjo multivariantnih statističnih metod.

Amplituda P 300-ja je odvisna od relevantnosti dražljaja za nalogo in od verjetnosti pojavljanja dražljaja (Squires in sod., 1977), pa tudi od »sekvence predhodnih dogodkov« (Squires in sod., 1976). Vpliv sekvenčne strukture so ugotavljali tako, da so subjektom prezentirali serijo dveh tonov z enako verjetnostjo pojavljanja; njihova naloga pa je bila, da preštejejo, kolikorat se je pojavil eden od obeh tonov. Amplituda P 300-ja na tak ton je bila manjša, če so si pred njim sledili toni istega tipa, npr. v sekvenci AAAA*A*, kot pa v primeru, če so bili toni drugega tipa, npr. v sekvenci BBBB*A* (Squires in sod., 1976). Te ugotovitve se zdijo posebej pomembne prav za raziskovanje lingvističnih procesov.

Latenca P 300-ja je povezana s hitrostjo prenašanja informacij (čim večja je ta hitrost, tem preje se P300 pojavi), oz. s trajanjem ocenjevanja dražljaja (Squires in sod., 1977; Kutas in Donchin, 1978; Courchesne, 1978).

Kontingentna negativna variacija (CNV)[3]*:* CNV je Walter (1964) opisal kot počasno negativno potencialno spremembo v osnovni možganski aktivnosti, ki jo lahko registriramo ob posebnem načinu draženja. Pojavi se namreč v časovnem intervalu med dvema zaporednima dražljajema (S_1 in S_2), če drugemu dražljaju sledi reakcija. Vendar pa je treba poudariti, da se CNV pojavi tudi brez reakcije na S_2 in ga torej ne moremo razlagati le na osnovi pripravljenosti nanjo.

Ko je G. Walter s svojimi sodelavci opravljal pionirska raziskovanja CNV-ja, je sklepal, a je njegova glavna determinanta pričakovanje, ki ga je definiral kot subjektivno verjetnost, da bo prvemu dražljaju sledil drugi dražljaj. Kmalu pa sta se v razlagi CNV-ja začela vse bolj uveljavljati pojma pozornosti in aktivacije (Tecce, 1972; Lokar, 1973; Tecce in sod. 1976).

Amplituda in oblika CNV-ja je med drugim odvisna od kompleksnosti in različnosti obeh dražljajev (Tecce, 1972), kar nakazuje, da so morda vpleteni tudi miselni procesi (Weinberg, 1975). Razen pomembnosti lastnosti obeh dražljajev so že v zgodnjih študijah ugotavljali vpliv dolžine časovnega intervala med obema dražljajema, vendar se je kmalu ustalila standardna CNV-paradigma s časovnim intervalom ene sekunde. Weerts in Lang (1973) pa sta začela uporabljati daljše intervale. Odkrila sta dve ločeni komponenti: zgodnji in pozni val CNV-ja. Zgodnji val sta razložila na osnovi orientacijske reakcije na prvi dražljaj; to razlago so pozneje kritizirali, saj se habituacija tu ne pojavlja (Rohrbaugh in sod., 1976). Donchin (1977) pa označuje ta del CNV-ja kot »kognitivno bilateralno negativnost«. Pozni val CNV-ja, ki je lateraliziran, je verjetno povezan s pripravljenostjo na reakcijo.

II. HEMISFERNA SPECIALIZACIJA

Študij hemisferne asimetričnosti evociranih potenicalov temelji na splošni in nedoločni domnevi, da se morajo spričo (na osnovi lezij ugotovljene) specializacije dominantne hemisfere za lingvistične procese tudi električni potenciali obeh hemisfer med seboj razlikovati, če jih registriramo med izvajanjem nalog, ki te procese izzovejo. Na tej osnovi so že v začetnih eksperimentih primerjali EP-je obeh hemisfer na besedne in nebesedne dražljaje, tako za vizualni (Buchsbaum in Fedio, 1969, 1970; Vella in sod., 1972) kot za avditivni (Cohn, 1971; Morrell in Salamy, 1971; Wood in sod., 1971 Matsumiya, in sod., 1972) način prezentacije dražljajev.

Buchsbaum in Fedio (1969) sta registrirala vizualne EP-je na enozložne besede, na slučajno razporejene pike in na vzorce iz pik. Čeprav so si bili besedni in nebesedni dražljaji v fizikalnih lastnostih podobni, so se EP-ji na besedne in nebesedne dražljaje razlikovali; razlike so bile večje za levo hemisfero (aktivnost desne hemisfere je bila torej bolj uniformna). Podobne razlike sta dobila tudi, če sta primerjala EP-je na dražljaje, ki sta jih prezentirala v levo in desno vidno polje (1970). Cohn (1971) pa je primerjal avditivne EP-je na enostavne tone in na enozložne besede; prvi so imeli večjo amplitudo na desni strani glave, drugi pa so imeli večjo ali enako amplitudo na levi strani. Tudi drugi omenjeni raziskovalci so dobili podobne rezultate.

Friedman in sod. (1975 a) ugotavljajo, da so se avtorji eksperimentov, v katerih so ugotavljali hemisferno asimetričnost, omejili na primerjanje začetnih komponent EP-ja, tako da analiza P 300-ja ni bila možna. Ker pa je prav P 300 posebnoo občutljiv na vpliv kognitivnih variabel, so hoteli v svojo raziskavo vključiti tudi analizo tega poznega vala EP-ja. Zato so registrirali EP-je na akustično prezentirane besede in na človeške glasove v dveh eksperimentalnih situacijah; v prvi so morali subjekti med dražljaji diskriminirati (na signalne dražljaje so morali reagirati z dvigom prsta), v drugi pa ne. Amplituda P 300-ja tako dobljenih EP-jev je

bila sicer povezana z zahtevnostjo naloge, vendar pa razlike med EP-ji leve in desne hemisfere niso bile sistematične (niti za P 300 niti za začetne komponente EP-ja). Galambos in sod. (1975) v podobnem eksperimentu prav tako niso našli hemisferne asimetričnosti.

Tudi rezultati raziskav, v katerih so primerjali EP-je obeh hemisfer na besede in na nesmiselne zloge, so protislovni (Beck, 1975). Z metodološkega vidika se zdi v tej zvezi posebno zanimiv Shelburnov (1972, 1973) postopek. Registriral je namreč vizualne EP-je na vsako od treh individualno prezentiranih črk, ki so enkrat sestavljale enozložno besedo, drugič pa nesmiselni zlog. Potem ko je subjekt zaznal tretjo črko, je moral poročati, ali je beseda smiselna ali ne (prvi dve črki sta bili v obeh primerih enaki). Hemisferna asimetričnost se sicer ni pojavila, vendar pa se je EP na tretjo črko razlikoval od EP-jev na prvi dve črki. Zato avtor opozarja na možnost uporabe take tehnike za diagnosticiranje različnih tipov težav pri branju.[4] Morda bi bil tak pristop primeren tudi za ugotavljanje korelatov verjetnostne strukture jezika.

Zaradi protislovnosti rezultatov raziskav, v katerih so poročali o hemisferni asimetričnosti EP-jev, so se Friedman in sod. (1975 a) lotili kritičnega pregleda tovrstne literature. Našli so vrsto pomankljivosti, od neprimerne statistične analize do neustreznih eksperimentalnih načrtov in tehnike registriranja. Tako sta npr. Buchsbaum in Fedio v navedeni študiji (1969) uporabila napačen nivo rizika glede na numerus, (0,05 namesto 0,007). Cohnovi (1971) besedni in nebesedni dražljaji pa so se med seboj razlikovali tudi v intenziteti in trajanju, itd. Avtorji zaključujejo svoj kritični pregled z ugotovitvijo, da so podatki o hemisferni asimetričnosti EP-jev vse prej kot prepričljivi, kar interpretirajo takole: ali sedanje tehnike za te razlike niso dovolj občutljive, ali pa se »učinki asimetričnosti« popačijo, še preden dosežejo površino glave.

Friedman in sod. tudi v nedavnem eksperimentu niso našli hemisferne asimetričnosti EP-jev (Friedman in sod., 1977): Nekateri drugi avtorji pa so med EP-ji obeh hemisfer dobili razlike (Brown in sod. 1976; Roemer in Teyler, 1977). Vendar so to predvsem razlike v variabilnosti (EP-ji leve hemisfere na besedne in nebesedne dražljaje so bolj variabilni), zato ostaja vprašanje interpretacije odprto; možno je namreč, da rezultati ne odražajo razlik v EP-jih temveč v osnovni možganski aktivnosti, tako da bo treba v nadaljnjih eksperimentih podrobneje preučiti tudi to možnost (Donchin, in sod., 1977). Sicer pa tudi sami avtorji eksperimentov, v katerih so hemisferno asimetričnost EP-jev potrdili, razlagajo dobljene rezultate zelo previdno. Tako sta npr. Roemer in Teyler (1977) v primerjavi EP-jev na dva različna pomena iste besede (»rock« vs. »to rock«) našla večje razlike v levi hemisferi. Ker pa so si dobljeni EP-ji po obliki podobni, sklepata, da verjetno obe hemisferi na nek način sodelujeta v lingvističnih procesih. Podobnega mnenja so tudi Brown in sod. (1976, 1977). V interpretacijo tovrstnih raziskav vnaša težave torej prav dejstvo, da je vloga desne oz. nedominantne hemisfere v lingvističnih procesih še skoraj povsem neraziskana, čeprav vpletenost le-te nakazujejo že klinična opazovanja (Low in Fox, 1977).

Pa tudi odnos med hemisferno specializacijo za lingvistične procese in med cerebralno (telesno) dominantnostjo je še nerazjasnjen. Pri desničarjih je za jezik in govor verjetno res odgovorna leva hemisfera, pri levičarjih pa ne smemo preprosto domnevati inverzne povezanosti. Sploh pa je stopenjska diferenciacija he-

misfer bolj verjetna od enostavne dihotomije, ki jo skušajo v tovrstnih eksperimentih etablirati (Brown in Hécaen, 1976; Donchin in sod., 1977).

Hemisferna asimetričnost in CNV: Čeprav je tudi CNV odvisen od kognitivnih variabel (McCallum in Knott, 1973; Weinberg, 1975; Friedman in sod., 1977), je bilo na tem področju opravljenih le malo raziskav. Sicer navajajo, da je CNV obeh hemisfer asimetričen, vendar ni jasno, ali je nad »vpleteno« hemisfero njegova amplituda večja ali manjša. Tako sta npr. Marsh in Thomson (1973) registrirala CNV-je med izvajanjem nalog, ki so zahtevale vizualno-spacialno diskriminacijo, in med izvajanjem nalog, v katerih je bilo treba nek verbalni dražljaj pokazati s prstom. Čeprav so bile naloge med seboj pomešane, je bila amplituda CNV-ja za posamezno nalogo nižja nad »vpleteno« hemisfero (za specialno nalogo nad desno, za verbalno pa nad levo hemisfero). Butler in Glass (1974) pa sta dobila ravno obratno smer razlike. Vprašanje asimetričnosti same osnovne možganske aktivnosti smo že omenili; morda bi veljalo tukaj opozoriti še na »zakon začetnih vrednosti« (the law of initial values). Amplitudo potencialov namreč izražamo z odklonom od osnovne EEG linije; ta pa je odvisen od nivoja kortikalne aktivacije v času stimulacije: čim nižja je osnovna vrednost, tem močnejša bo reakcija, kar seveda otežkoča interpretacijo.

Vendar pa se rezultati eksperimentov, v katerih ugotavljajo hemisferno asimetričnost CNV-ja, ne razlikujejo le v smeri razlik; nekateri raziskovalci namreč asimetričnosti sploh niso dobili (Brix in Burian, 1973).

Da bi ta protislovja pojasnili, so Friedman in sod. (1977) izvedli obsežnejši eksperiment, v katerem so registrirali tako EP-je kot tudi CNV-je. Najprej so primerjali EP-je na besedne in nebesedne dražljaje (smiselne besede, popačene besede, vzorci iz Milnejevih nesmiselnih slik ipd.), a se hemisferna asimetričnost ni pojavila. Prav tako niso dobili razlik med hemisferama v primeru, ko je moral subjekt na dražljaj motorično reagirati, čeprav naj bi prav reakcija zagotavljala, da je dražljaj zaznal). Vendar pa niti v prvi niti v drugi eksperimentalni situaciji subjektu za izvršitev naloge ni bilo treba dojeti pomena besede,[5] da bi slednjič zagotovili tudi to, so uporabili CNV-paradigmo. Pri tem je prvi dražljaj vseboval informacijo od drugem: če je bil npr. prvi dražljaj ton s frekvenco 1 KHz, je moral potem subjekt diskriminirati med dvema variantama drugega dražljaja, npr. ali je to žival ali ne. Če pa je bil prvi dražljaj ton drugačne frekvence, subjektu zadane naloge ni bilo treba izvršiti (čeprav se je moral tudi v tem primeru pripraviti na motorično reakcijo!). Eksperimentalni situaciji sta se torej tokrat razlikovali v »setu«: enkrat se je bilo treba pripraviti na verbalno, drugič pa na neverbalno diskriminacijo, in to se je odražalo tudi v amplitudah CNV-jev. Vendar pa so si bili CNV-ji obeh hemisfer podobni, zato avtorji zaključujejo, da dobljenih razlik ne moremo pripisati lingvističnim procesom.[6]

Problematiko odnosa med hemisferno specializacijo za jezik in med cerebralno oz. telesno dominantnostjo smo že nakazali. Dodati velja še to, da tudi o vprašanju povezanosti med cerebralno dominantnostjo in amplitudo CNV-ja zaenkrat še ne moremo priti do zanesljivega zaključka (Donchin, in sod., 1977).

III. KONOTATIVNI POMEN (OSGOOD)

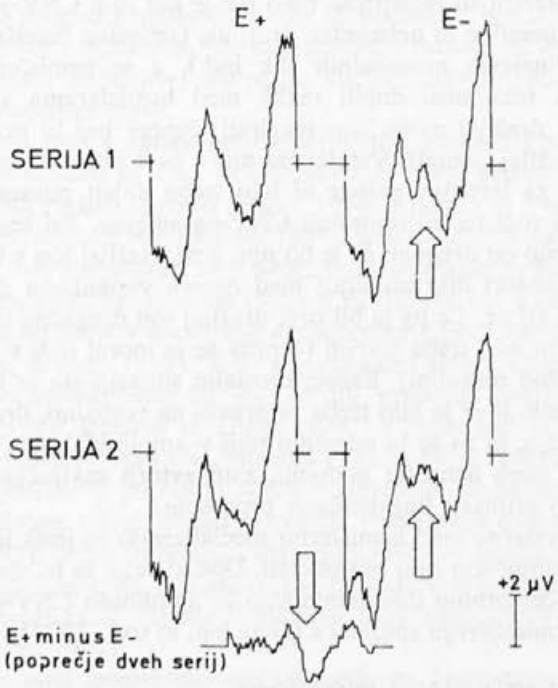
Chapman in sod. (1977) menijo, da razlika levo—desno ne more biti specifično povezana z lingvističnimi procesi, saj je to le enostavna dihotomija, ki velja

tudi za mnoge druge variable npr. za diskriminacijo višine tona, percepcijo vzorcev, anatomsko asimetričnost, gibanje jezika ipd. Zato so se lotili iskanja bolj specifične povezanosti: namesto raziskovanja dimenzije lingvistično-nelingvistično so hoteli raziskati tiste variacije, ki so po njihovem mnenju inherentne samemu jeziku, namreč variacije v konotativnem pomenu.

Konotativni pomen besed so določili z Osgoodovo metodo semantičnega diferenciala. V eksperimentu so uporabili take besede, ki zavzemajo na eni od treh dimenzij pomena (evaluacija [E], potenca in aktivnost) ekstremno vrednost in ki so hkrati na ostalih dveh nevtralne. Tako so sestavili šest besednih kategorij, ki so reprezentirale pozitivne in negativne ekstreme vsake od treh pomenskih dimenzij. Za kategorijo E+ je bila npr. ena od izbranih besed »care«, ki ima skalno vrednost za faktor evaluacije 1,9, za faktorja potence in aktivnosti pa 0,6 in 0,0; za kategorijo E— pa npr. beseda »pain« z ustreznimi vrednostmi —1,8, 0,6 in —0,1. Izbrane besede se sicer med seboj razlikujejo tudi v fizikalnih značilnostih, vendar so te variacije slučajne; zato lahko po mnenju avtorjev predvidevamo, da se s povprečevanjem njihov učinek uniči.

Registrirali so EP-je na vizalno prezentirane besedne dražljaje; naloga subjekta je bila, da po vsaki prezentaciji posamezno besedo naglas ponovi. S tem so hoteli zagotoviti, da je dražljaj res prepoznal.

Na osnovi EP-jev treh oseb so dobili vzorec EP-ja za vsako od obeh ekstremnih kategorij posameznega pomenskega faktorja. Da bi rezultate bolje ponazorili, so EP-je za »pozitivno« kategorijo odšteli od EP-jev za »negativno«:



Slika 1: Povprečni evocirani potenciali na dve seriji besed iz kategorije E+ in E— in razlika med njima, dobljena po metodi subtrakcije. Namestitev aktivne elektrode: CPZ. N, = 360. Chapman in sod., (1977).

S tako dobljenim vzorcem EP-ja so potem na osnovi korelacije primerjali EP-je iste pomenske kategorije drugih devetih subjektov. Za osem subjektov (od dvanajstih) so bili Pearsonovi korelacijski koeficienti za faktor evaluacije pomembni.

Preizkusili pa so tudi obratno: na osnovi primerjanja EP-jev na posamezne besede z vzorčnim EP-jem so ugotavljali, kateri semantični kategoriji te besede pripadajo. Klasifikacija je bila za faktor evaluacije uspešna za 81 % besed (za omenjene tri subjekte).

Razlike med EP-ji za faktorja potence in aktivnosti sicer niso tako izrazite (kot za faktor evaluacije), so pa, kot pravijo avtorji, »vsaj ohrabrujoče«. Vzorec EP-ja za faktor potence so namreč lahko uspešno uporabili pri klasificiranju EP-jev subjektov iz vzorčne skupine (3 subjekti), pri klasificiranju EP-jev ostalih devetih subjektov iz vzorčne skupine (3 subjekti), pri klasificiranju EP-jev ostalih devetih subjektov pa ne; za vzorec EP-ja za faktor aktivnosti pa velja ravno obratno. Te razlike razlagajo avtorji na osnovi nasičenosti konotativnega pomena z vsakim od treh faktorjev; faktorju evaluacije namreč pripada največji delež pojasnjene variance. Poudarjajo pa tudi, da je bil sam razpon povprečnih skalnih vrednosti največji prav med kategorijama E + in E—, namreč 1,95 in —1,28 (med A+ in A—: 0,95 in —0,80; med P+ in P— pa 1,95 in —1,28).

Avtorji zaključujejo, da razlike med EP-ji pozitivnih in negativnih pomenskih kategorij ne moremo pripisati vplivu aktivacije ali vzburjenosti, temveč le pomenskim faktorjem, saj so bile besede prezentirane v slučajnem vrstnem redu (tako da subjekti niso mogli predvideti niti semantične kategorije niti posamezne besede).

Donchin in sod. (1977) pripominjajo, da so v eksperimentu Chapmana in sod. razlike med EP-ji na besede različnega konotativnega pomena majhnega reda velikosti, saj so manjše od 1μV. Zato je seveda potrebno nadaljnje eksperimentalno preverjanje. Menijo pa tudi, da bi veljalo izboljšati kontrolo eksperimenta npr. z analogno primerjavo EP-jev v eksperimentu, v katerem bi besede istega konotativnega pomena prezentirali enkrat v »akustični podobi« enega, drugič pa drugega jezika; dobljeni EP-ji se po tej logiki ne bi smeli razlikovati. Na ta način bi lahko po njihovem mnenju tudi bolje kontrolirali morebitni vpliv fizikalnih razlik med besedami.

Da bi lahko rezultate Chapmanovega eksperimenta natančneje ovrednotili, bi bilo verjetno potrebno raziskati tudi vpliv konkretnosti oz. abstraktnosti pojmov na EP-je, saj imajo abstraktni pojmi bolj izraženo konotativno komponento pomena kot konkretni (Lugomer, 1976; prim. še Osgood in Miron, 1963). Poleg tega pa dimenzija abstraktnost-konkretnost močno korelira s stopnjo predstavljivosti dražljajev (Paivio, 1971), procesi predstavljanje pa se, po drugi strani, odražajo v evociranih potencialih (Weinberg in sod., 1970; Lokar, 1973; Ford in sod., 1976; Roemer in Teyler, 1977), kar nakazuje tudi naša preliminarna študija (Anthropos, 1978, 3—4; 179—184). Pa tudi pri proučevanju afazij so ugotovili določeno vlogo konkretnosti in predstavljivosti gradiva (Lesser, 1978).

V mnogih raziskavah poročajo, da se v določenih pogojih konotativni pomed besed spreminja.[7] Tako so npr. pri raziskovanju semantične satiacije našli, da pride pod vplivom dalj časa trajajočega ponavljanja iste besede predvsem do sprememb v ocenjevanju faktorja evaluacije (Fulgosi in sod., 1973). Ker bi lahko na osnovi eksperimenta Chapmana in sod. (1977) sklepali, da se v EP-ju najbolj

odražajo prav razlike v evaluativnem pomenu, bi bilo najbrž zanimivo primerjati EP-je na besede različnega evaluativnega pomena pred in po nekaj minut trajajočem prezentiranju iste besede. Določeno sugestijo v tej smeri predstavlja že eksperiment Browna in sod. (1977), saj so ugotovili, da so se razlike med EP-ji na dvosmiselne besede, npr. »fire« kot »ogenj« ali kot »streljati«, po večkratnem ponavljanju eksperimenta izgubile: prvi dan so bile namreč razlike največje, drugi dan so bile manjše, tretji in četrti dan pa se sploh niso več pojavile. Vendar moramo poudariti, da spadajo v našo diskusijo te ugotovitve le posredno, saj ni šlo niti za ugotavljanje vplivov ponavljajo konotativni pomen besed, niti za raziskovanje sematične satiacije.

Nadaljnjo možnost raziskovanja povezanosti med spreminjanjem konotativnega pomena in med korelativnim spreminjanjem EP-ja ponuja morda tudi študij adaptacije ravni, saj se ocene evaluativnega pomena pod vplivom »pozitivnega« konteksta pomaknejo v eno, pod vplivom »negativnega« pa v drugo smer (Musek, 1977).

In ne nazadnje bi veljalo v interpretacijo tovrstnih eksperimentov pritegniti problematiko raziskovanja afazij. Nekaj začetnih domnev sta nakazala že Osgood in Miron (1963), ko sta razmišljala o tem, ali je konotativni pomen bolj abstrakten od denotativnega in s tem bolj podvržen vplivom možganskih poškodb, ali pa je ta odnos ravno obraten. Na osnovi dosedanjih eksperimentov bi lahko sklepali, da težave v ocenjevanju konotativnega pomena besed verjetno naraščajo z obsegom poškodb kostikalnih lingvističnih centrov (Lesser, 1978), kar govori proti hipotezi, da je dojemanje konotativnega tj. emocionalnega pomena odvisno le od delovanja limbičnega in drugih subkortikalnih sistemov (Lesser, 1978).

IV. »KONTEKSTUALNI« POMEN IN SINTAKSA

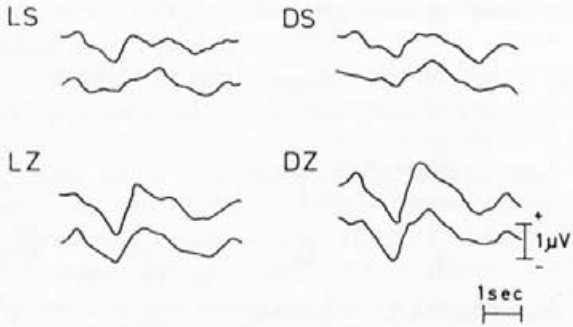
Raziskovanje pomena besed temelji na metafizični predpostavki, da obstoji neka invarianta pomena, ki jo je mogoče izraziti na tak ali drugačen način. Z vidika moderne lingvistike se zato zdi bolj zanimivo raziskovanje povezanosti EP-jev s pomenom, ki nastaja šele iz konteksta, iz razlik. Pa tudi kliničnega aspekta tovrstnih raziskav ne gre zanemarjati, saj je osrednja poteza afazij po mnenju Lesserjeve (1978) prav nesposobnost »pravilne uporabe besed v sintaktičnih konstrukcijah ali prepoznavanja semantičnih implikacij, domnev in anomalij v stavčnih kontekstih« (str. 120).

Narejenih je bilo več zanimivih eksperimentov (Brown in sod., 1973; Teyler in sod., 1973; Brown in sod., 1976; Marsh in Brown, 1977; Roemer in Teyler, 1977); posebno se je uveljavilo raziskovanje EP-jev na besede z nejasnim pomenom (ki ga je torej mogoče razbrati šele iz konteksta). Tako so Brown in sod. (1973) primerjali EP-je na avditivno prezentirano besedo »fire« v stavkih »ready, aim, fire« in »sit by fire«. Registrirali so EP-je nad Broccovo in Wernickovo areo in nad homotopičnima mestoma nedominantne hemisfere. Dobljeni EP-ji na isto besedo so se v obeh kontekstih razlikovali: razlike so bile večje za dominanto hemisfero kot za nedominantno.

Da bi nakazano smer razlik podrobneje raziskali, so v naslednjem eksperimentu uporabili stavke, ki so se z dvosmiselno besedo začeli: »fire the gun« in

»fire is hot«. Meritve so izvajali v dveh eksperimentalnih pogojih; enkrat so oba stavka prezentirali ločeno, drugič pa pomešano. V prvem pogoju, v katerem je bil pomen besede »fire« jasen, so med EP-ji dominantne hemisfere dobili razlike, v drugem pa ne. Vendar tudi tokrat rezultatov ni bilo mogoče interpretirati enoznačno, saj bi lahko dobljene razlike pripisali »naknadnim« vplivom drugega dela stavka, namreč »is hot« in »the gun« (prim. I.).

Zato so v naslednjem eksperimentu (1976) uporabili en sam stavek z nejasnim pomenom: »it was 'led«, s čemer so hoteli doseči, da se dražljaji po fizični plati med seboj sploh ne bi več razlikovali. Primerjali so EP-je na besedo »'led« v dveh eksperimentalnih situacijah; enkrat so dali subjektom navodilo, naj jo dojamemo v smislu stavka »the horse was led«, drugič pa v smislu »the metal was lead«. Največje razlike so dobili med EP-ji, ki so jih registrirali nad Broccovo areo.[8] Vendar pa avtorji menijo, da tudi tokrat vprašanje intepretacije ostaja odprto, saj lahko da gre za vpliv drugih razlik, npr. samostalnik—glagol, aktiv—pasiv ipd. Pri interpretaciji velja upoštevati tudi to, da je bilo dojemanje pomena zagotovljeno le z navodilom (prim. zaključke).



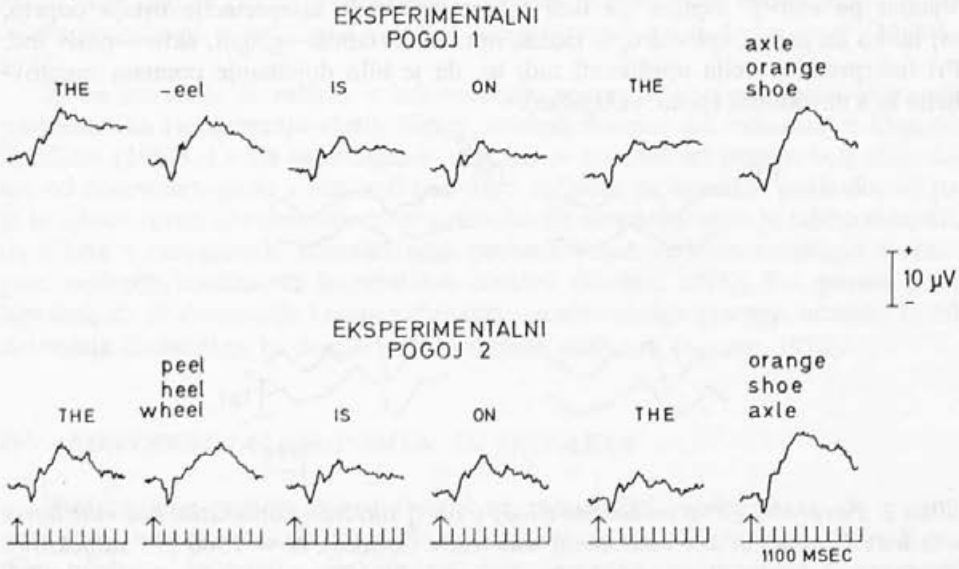
Slika 2. Povprečni EP-ji na besedo ('led) v obeh stavčnih kontekstih: kot «the horse was led« (zgoraj) in kot »the metal was lead« (spodaj). N = 1500 (15 subjektov). Namestitev aktivne elektrode: LS — levo spredaj (Brocca) DS — desno spredaj, LZ — levo zadaj (Vernicke), DZ — desno zadaj. Marsh in Brown (1977)

Nov aspekt vnaša v to problematiko eksperiment Friedmana in sod. (1975 b), v katerem so registrirali EP-je na vsako posamezno besedo v stavku. Besedo so prezentirali vizualno, v časovnem intervalu 2,5 sek. v dveh eksperimetalnih pogojih: v enem so registrirali EP-je na celotne posamezne besede v stavkih (»the peel is on the orange«, »the heel is on the shoe« in »the weel is on the axle« (in je bila za dojemanje pomena stavka ključna druga beseda v stavku), v drugem pa je drugi besedi v stavku manjkala prva črka (tako da so v vseh treh stavkih namesto druge besede prezentirali le »—ell«). Subjekt torej ni mogel dojeti pomena druge besede oz. stavka, dokler ni dojel tudi zadnje besede v stavku.

Amplitude P 300-ja na zadnjo besedo v stavku so bile v obeh eksperimentalnih pogojih višje od ostalih — torej ne glede na to, ali je ta beseda za razumevanje stavka relevantna ali ne. To so razložili kot korelat »sintaktičnega zaključka«; možgani naj bi po tej interpretaciji »prepoznali stavek kot lingvistično enoto«.

Primerjali so tudi latence P 300-ja na posamezne besede v stavku. Ugotovili so, da ima daljšo latenco P 300 na besedo, ki vsebuje za dojemanje stavka relevantno informacijo (v eni situaciji je bila to druga beseda, v drugem pa šesta). Zato avtorji zaključujejo, da imajo lingvistični procesi verjetno večji vpliv na latenco EP-ja, kot pa na amplitudo.

Tako zastavljena interpretacija se navezuje na problem »vrstnega reda«, ki ga je že 1951 nakazal Lashley v svojem slavnem članku »The problem of serial order in behavior«. Zdi se, da se v zadnjem času v raziskovanju EP-jev ta problematika vse bolj uveljavlja. Tako tudi Donchin in sod. (1977) menijo, da bi bilo treba v lingvističnih eksperimentih posvetiti več pozornosti kronometrični analizi psihič-



Slika 3: Povprečni EP-ji na posamezne besede v stavku v obeh eksperimentalnih pogojih. Namestitev aktivne elektrode: CZ. N = 160. Friedman in sod. (1975 b).

nih procesov. V tej zvezi pa predstavlja dragoceno informacijo prav latenca P 300-ja, saj je odvisna od stopnje kompleksnosti semantičnega kategoriziranja: bolj ko je kategorizacija kompleksna, daljše so latence (Kutas in Donchin, 1978). Zato avtorji zaključujejo, da lahko v lingvističnih eksperimentih P 300 uporabljamo kot indikator odgovora.

Problematika »vrstnega reda« se po drugi strani spet nanaša na proučevanje afazij, saj je »serialna organizacija specifično povezana z levo hemisfero«; nekateri raziskovalci afazije celo enačijo z motnjami v tej organizaciji, čeprav gre verjetno za dva ločena mehanizma (Lesser, 1978). Pomembnost tega vprašanja nakazuje tudi dejstvo, da je ena od osnovnih dimenzij znane Jakobsonove (1964) tipologije afazij prav opozicija sekvenca (sukcesivnost) — sooblasnost (simultanost).

ZAKLJUČKI

Osrednjih problemov raziskovanja evociranih potencialov je v lingvističnih eksperimentih verjetno prav pomanjkanje primerne metrike, s katero bi lahko izrazili kompleksno obliko EP-ja. Poleg amplitude se v zadnjem času vse bolj uveljavlja študij latence EP-ja posebno vala P 300 (Friedman in sod., 1975 c; Donchin in sod., 1977; Kutas in Donchin, 1978); po drugi strani pa skušajo raziskovalci upoštevati tudi samo obliko EP-ja (Chapman in sod., 1977; Roemer in Teyler, 1977) in CNV-ja (Weinberg, 1975).

Težave vnaša v načrtovanje tovrstnih eksperimentov tudi dejstvo, da moramo zaradi tehnike povprečevanja EP-jev isti dražljaj, torej isto besedo ali stavek, večkrat ponoviti. Možno je, da na ta način nekontrolirano vplivamo na same lingvistične procese, ki jih raziskujemo. Poleg tega pa hipoteza o homogenosti posameznih potencialov, ki jih povprečujemo, ni vedno utemeljena. Zato se vse bolj uveljavlja tehnika postopne diskriminativne analize (SWDA); pri tej namreč določimo kategorizacijsko pravilo, ki med nizi vzorcev možganske aktivnosti (od katerih je vsak povezan z drugačnim dražljajem oz. nalogo) najbolje diskriminira. Z uporabo takega pravila lahko potem kategoriziramo posamezne (še nepovprečne) potenciale (Squires in Donchin, 1976).

Omeniti velja tudi problem načina prezentacije dražljajev. Akustični način prezentacije ni najbolj primeren, saj npr. že enozložna beseda traja okoli 150 msek in se torej konča šele nekje v srednjem delu EP-ja. Vizualni EP-ji pa imajo po drugi strani višje amplitude, in so si po obliki bolj podobni, tako da lahko subtilni korelati lingvističnih procesov ostanejo prikriti (Brown in sod., 1977). Brown in sod. menijo, da prav zaradi tega niso mogli EP-ji na vizualno prezentirane besede različnega pomena dobiti analogne razlike kot za akustično prezentacijo.[9]

Osrednjega pomena je tudi vprašanje, kakšen postopek naj uporabimo, da se bodo v rezultatih zanesljivo odražali lingvistični procesi. Enostavna prezentacija dražljaja ali usmerjanje subjektov z navodilom (Browin in sod. 1976) nam tega še ne zagotavlja; subjektova reakcija na dražljaj pa lahko vpliva na sam EP. Zato sugestija Donchina in sod. (1977), da bi namreč kot indikator odgovora v lingvističnih eksperimentih uporabljali latenco P 300-ja, verjetno predstavlja boljšo rešitev. Drugo možnost nakazuje uporaba CNV-paradigme; pri tej mora namreč subjekt reagirati šele na drugi zaporedni dražljaj, s čimer na nek način »odložimo« tudi učinke pripravljanja na reakcijo (prim. tezo o dveh komponentah CNV-ja). Pravzaprav sta možni dve varianti: (za nalogo relevantni) ali ključni dražljaj prezentiramo kot S_1 ali pa kot S_2. Burian in sod. (1972, 1973) so uporabili prvo varianto: če je bil S_1 smiselna beseda, je po določenem časovnem intervalu sledil S_2; če je bila beseda nesmiselna, pa ne (pojavljanje CNV-ja sta torej uporabila kot indikator odgovora). Tudi Low in Fox (1977) sta besedo prezentirala kot S_1; subjekt jo je moral ponoviti šele po prezentaciji drugega dražljaja.[10] Friedman in sod. (1977) pa so uporabili drugo varianto (prim. pogl. Hemisferna specializacija in CNV). Morda bi veljalo obe varianti preizkusiti v istem eksperimentu in primerjati razen amplitude tudi obliko CNV-jev (Weinberg, 1975), pa tudi EP-je na besedo v obeh variantah (kot S_1 in kot S_2), saj se v okviru CNV-paradigme nekatere komponente EP-ja spremenijo (Smith, 1976).

In ne nazadnje se na problematiko iskanja postopka, s katerim bi zanesljivo izzvali lingvistične procese, navezuje tudi vprašanje, kako zastaviti eksperiment, da bi vpliv nelingvističnih procesov čim bolj izločili, (čemur nedvomno botruje fizikalni ideal eksperimenta). Predvsem naj bi to bili procesi predstavljanja in pa selektivna pozornost. Ločevanje reprezentacijskih funkcij od lingvističnih je stvar negativne dediščine filozofije angleškega empirizma sedemnajstega stoletja. Kar pa se tiče selektivne pozornosti: ali ni prav dimenzija selekcija—kombinacija lingvistična dimenzija par exellence? Donchin in sod. (1977) imajo nedvomno prav, ko menijo, da v nevrolingvističnih eksperimentih metodo evociranih potencialov vse preveč uporabljajo za potrjevanje zastarelih in ohlapnih teorij in da tako preprosto ne gre več naprej.

Še več: teorija jezika, ki na ta način išče svojo materialno osnovo v možganih, je že v predpostavki idealistična. Abstrahira namreč prav od dejstva, da ima jezik svojo lastno materialnost.

[1] Izraz lokalizacija uporabljamo tukaj v širšem smislu, tako da zajema tudi pojem lateralizacije psihičnih funkcij.

[2] Kasneje so pokazali, da se P 300 pojavlja tudi ob prezentiranju »nesignalnih« dražljajev (Donchin in sod., 1977)

[3] V širšem smislu lahko tudi CNV pojmujemo kot evociran potencial. V angloameriško govorečih deželah se je uveljavil skupen izraz »event-related potentials« [ERP]).

[4] Tudi sicer se zdijo naloge diskriminiranja med smiselnim in nesmiselnim besednim gradivom obetavne, saj subjekte morda še najboj usmerjajo prav na dojemanje pomena (prim. Burian in Sod., 1972, 1973 in našo preliminarno študijo v Anthropos 1978, 3—4: 179—184).

[5] Saj ni šlo za diskriminacijske, temveč za enostavne reakcijske čase.

[6] Ali taka interpretacija morda ne izključuje prav možne vpletenosti obeh hemisfer v lingvističnih procesih?

[7] Ta vidik je zanimiv tudi zaradi same tehnike registriranja EP-jev — ker uporabljamo tehniko povprečevanja, moramo namreč vsako besedo v eksperimentu večkrat ponoviti. Poleg tega pa ponavljanje dražljaja vpliva na amplitudo EP-ja (Courchesne, 1978).

[8] Kar nakazuje, da ima tudi ta v percepciji govora določeno vlogo, (in ni v skladu z lokalizacijo, osnovano na kliničnih opazovanjih).

[9] Izhajali so namreč iz hipoteze, da morajo biti razlike med EP-ji, ki so odraz lingvističnih procesov, neodvisne od modalitete dražljajev, (saj gre za nivo globoke strukture, ki »ni direktno povezana z zvokom, temveč s pomenom« — teza, ki je s teoretskega vidika vprašljiva).

[10] Avtorja menita, da je taka CNV-paradigma primerna predvsem za raziskovanje govornega izražanja, saj je v primerjavi z motoričnimi potenciali in s potenciali motorične pripravljenosti kontaminacija z ekstrakranialnimi potenciali tu manjša. Na inštitutu za klinično nevrofiziologijo Kliničnega centra v Ljubljani pa razvijamo podobno tehniko za proučevanje razumevanja jezika.

LITERATURA:

Beck, E. C.: Electrophysiology and behavior. Ann. Rev. Psychol., 1975: 233—261.

Brown, J. W. and Hécaen, H.: Lateralization and language representation, Neurology, 1976, 26: 183—139.

Brown, W. S.; Marsh, J. T., and Smith, J. C.· Contextual meaning effects on speech-evoked potentials. Behav. Biol., 1973, 9: 755—761.

Brown, W. S., Marsh, J. T., and Smith, J. C.: Evoked potential waveform differences produced by the perception of different meaning of an ambiguous phrase. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1976, 14: 113—123.

Brix, R. and Burian, K.: The objectivation of verbal discrimination ability: further investigations. Audiology, 1973, 12: 481—487.

Buchsbaum, M. and Fedio, P.: Visual information and evoked repsonses from the left and right hemispheres. Electroenceph. clin. Neuropysiol., 1969, 26: 266—272.

Burian, K. Gestring, G. F., Gloning, K., and Haider, M.: Objective examination of verbal and nonverbal stimuli in the left and right visual fields. Physiol. Behav., 1970; 5: 207—210.

Burian, K. Gestring, G. F., Gloning, K., and Haider, M.: Objective examination of verbal discrimination and comprehension in aphasia using the contingent negative variation: a pilot study. Audiology, 1972, 11: 310—316.

Butler, S. R. and Glass, A.: Asymmetries in the CNV over left and right hemispeheres while subjects await numeric information. Biol. Psychol., 1974, 2: 1—16.

Chapman, RM, Bragdon, H R, Chapman, J. A., and McCrary, J. W.: Semantic meaning of words and average evoked potentials. In: Desmedt, J. E. (Ed.): Language and hemispheric specialization in man: cerebral event-related potentials. Karger, Basel, 1977: 36—47.

Courchesne, E.: Changes in P3 waves vith event repetition: longterm effects on scalp distribution and amplitude. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1978, 45: 754—766.

Cohn, R.: Differential cerebral processing of noise and verbal stimuli. Science, 1971, 12: 599—601.

Donchin, E., Tueting, P., Ritter, W., Kutas, Ml, and Heffley, E.: On the independence of the CNV and the P300 components of the human averaged evoked potential. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1975, 38: 449—461.

Donchin, E., McCarthy, G., and Kutas, M.: Electroencephalographic investigations of hemispheric specialization. In: Desmedt, J. E. (Ed.): Language and hemispheric specialization in man: cerebral event-related potentials. Karger, Basel, 1977: 212—242.

Friedman, D., Simson, R., Ritter, W., and Rapin, I.: Cortical evoked potentials elicited by real speech words and human sounds. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1975, a, 38: 13—19.

Friedman, D., Simson, R., Ritter, S. and Rapin, I.: The late positive component (P300) and information processing in sentences. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1975, b, 38: 255—262.

Friedman, D., Simson, R., Ritter, W., and Rapin, I.: CNV and P300 experimental desgin paradigms for the study of language. In: Desmedt, J. E. (Ed.): Language and hemispheric specialization in man: cerebral event-related potentials. Karger, Basel, 1977: 205—211.

Ford, J. M., Roth, W. T., and Kopell, B. S.: Attention effects on auditroy evoked potentials to infrequent events. Biol. Psychol., 1976, 4: 65—77.

Fulgosi, A., Bačun, Đ., i Žaja, B.: Semantična sacijacija kao posledica promjena u auditivnoj percepciji riječi, Revija za psihologiju, 1973, 3: 19—27.

Galambos, R., Benson, P., Smith, T. S., Shulman-Galambos, C., and Osier, H.: On hemispheric differences in evoked potentials to speech stimuli. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1975, 39: 279—283.

Hillyard, S. A., Hink, R. .P, Schwent, V. L., and Picton, T. W.: Electrical signs of selective attention in the human brain. Science, 1973, 182: 177—180.

Jakobson, R.: Towards a linguistic typology of aphasic impairments. CIBA foundation symposium on disorders of Language, 1964: 21—42. Prev.: O lingvistički tipologiji afazičnih obolenja, V.: Jakobson, R.: Lingvistika i poetika, Nolit, Beograd, 1973.

Kutas, M. and Donchin, E.: Variations in the latency of P300 as a function of variatons in semantic categorisation. In: Otto, D. (Ed.): New perspectives in event-related potential research. U. S. government printing office, Washington, D. C., 1978, in press.

Kutas, M., McCarthy, G., and Donchin, E.: Augmenting mental chronometry the P300 as a measure of stimulus evaluation time. Science, 1977, 197: 792—795.

Lesser, R.: Linguistic investigations of aphasia. Butler & Tanner, Frome and London, 1978.

Low, M. D., and Fox, M.: Scalp-recorded slow potential asymmetries preceeding speech in man. In: Desmedt, J. E. (Ed.): Language and hemispheric specialization in man: cerebral eventurelated potentials. Karger, Basel, 1977: 104—112.

Lokar, J.: Nekatere nevrofiziološke i psihofiziološke značilnosti kontingentne negativne variacije pri človeku. Disertacija, Ljubljana, 1973.

Lugomer, G.: Stupanj apstraktnosti i visina asociativnog gradijenta riječi — procjene na semantičkom diferencijalu. Revija za psihologiju, 1976, 6: 79—92.

Marsh, J. T. and Brown, J. W.: Evoked potential correlates of meaning in the perception of language. In: Desmedt, J. E. (Ed.): Language and hemispheric specialization in man: cerebral event-related potentials. Karger, Basel, 1977: 60—72.

Marsh, J. R. and Thompson, L. W.: Effect of verbal and non-verbal psychological set on hemispheric asymmetries in the CNV. Electroenceph. clin. Neuropysiol., 1973, 33: suppl., pp. 195—200.

McCallum, W. C. and Knott, J. R. (Eds.): Event-related slow potentials of the brain, Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1973, 33: suppl., pp. 390.

Morell., L. K. and Salamy, J. G.: Hemispheric asymmetry of electrocortical response to speech stimuli. Spience, 1971, 174: 164—166.

Musek, J.: Učinek konteksta pri vrednostnem ocenjevanju. Posvetovanje psihologov Slovenije (1977), Ljubljana, 1978: 25—31.

Matsumiya, Y., Tagiliasco, V., Lombroso, C. T., and Goodglass, H.: Auditory evoked response: meaningfulness of stimuli and interhemispheric asymmetry. Science, 1972, 175: 790—792.

Näätänen, R.: Selective attention and evoked potentials in humans a critical review. Biol. Psychol., 1975, 2: 237—307.

Osgood, C. E. and Miron, M. S.: Approaches to the study of aphasia. University of Illiniois Press, Urbana, 1963.

Paivio, A.: Imagery and verbal processes. Holt, Rinehart and Winston, New York, 1971.

Pečjak, V.: Psihologija spoznavanja, Državna založba, Ljubljana, 1976.

Roemer, R. A. and Teyler, T. J.: Auditory evoked potential asymmetries related to word meanin. In: Desmedt, J. E. (Ed.): Language and Hemispheric specialization in man: cerebral event-related potentials. Karger, Basel, 1977: 43—59.

Rohrbaugh, J. W., Syndulko, K., and Lindsley, D. B.: Brain wave components of the contingent negative variation in humans. Science, 1976, 191: 1055—1057.

Schelburne, S. A.: Visual evoked responses to word and nonsense syllabe stimuli. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1972, 32: 17—25.

Shelburne, S. A.: Visual evoked responses to language stimuli in normal children. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1973, 34: 135—143.

Smith, D. B.: Some interrelations between the contingent negative variation and the evoked potential. Psychophysiology, 1976, 13: 399—403.

Squires, K. C., and Donchin, E.: Beyond averaging: The use of discriminant functions to recognize event-related potentials elicited by single auditory stimuli. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1976, 41: 449—459.

Squires, K. C., Donchin, E., Hering, R. I., and McCarthy, G.: On the influence of task relevance and stimulus probability on event-related-potential components. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1977, 42: 1—14.

Sutton, S., Braren, M., and Zubin, J.: Evoked potential correlates of stimulus uncertainty. Science, 1965, 150: 1177—1188.

Sutton, S.; The specification of psychological variables in an average evoked potential experiment. In: Donchin, E. and Lindsley, D. B. (Eds.): Averaged evoked potentials: methods, results, and evaluations. NASA, SP—191, 1969: 237—289.

Tecce, J. J.: Contigent negativen variation and psychological processes in man. Psychol. Bull, 1972, 77: 73—108.

Tecce, J. J., Savignano—Bowman, J., and Mainbresse, D.: Contingent negative variation and the distraction-arousal hypothesis. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1976, 41: 277—286.

Teyler, T. J., Roemer, R. A., Harrison, R. F., and Thompson, R. F.: Human scalp-recorded evoked-potential correlates of linguistic stimuli. Bull. Psychon. Soc., 1973., 1: 333—334.

Vella, E. J., Butler, S. R., and Glass, A.: Electrical correlates of right hemisphere function. Nature (Lond.), 1972, 236: 125—126.

Walter, W. G.: Slow potential waves in the human brain associated with expectancy, attention and decision. Arch. Psychiat. Nervenkr., 1964, 206: 309—322.

Wanner, E., Teyler, T. J., and Thompson, R. F.: The psychobiology of speech and language — an overview. In: Desmedt, E. J. (Ed.): Language and hemispheric specialization in man: cerebral event-related potentials. Karger, Basel, 1977: 1—27.

Weerts, T. C. and Lang, P. J.: The effects of eye fixation and stimulus and response location in the contingent negative variation (CNV). Biol. Psychol., 1973, 1: 1—19.

Weinberg, H., Walter, G. W., and Crow, H. J.: Intracerebral events in human related to real and imaginary stimuli. Electroenceph. clin. Neurophysiol., 1970, 29: 1—19.

Weinberg, H.: The contingent negative variation: its clinical past and future. Am. J. EEG. Technol., 1975, 15: 51—67.

Wood, C. C., Goff, W. R., and Day, R. S.: Auditory evoked potentials during speech perception. Science, 1971, 173: 1248—1251.

Sodobni estetski problemi

Problematizacija Althusserjeve teorije glede na njene umetnostnoteoretske implikacije

ALEŠ ERJAVEC

(nadaljevanje iz prejšnje številke)

IV. V II. delu spisa smo skušali pokazati, da Althusserjev koncept realnosti ni sprejemljiv, kajti dualizem, ki temelji v ostajanju znotraj strukturalističnega »oklepaja«, onemogoča preverljivost spoznanja razen znotraj teoretske prakse in znotraj samega diskurza (torej tudi politike). Ob tem nujno trčimo ob vprašanje značaja same teorije, to je, na vprašanje ali je teorija »praksa«, in če je, v čem je specifičnost te prakse v odnosu do materialne prakse na eni strani in do misli na drugi?

Poenostavljeno in hipotetično lahko rečemo: teorija je specifična oblika prakse, pri čemer pa njeno upredmetenje nastopa šele posredno, namreč preko materialne prakse. To ne pomeni, da je teoretska praksa primarna, kot »vzrok vzroka«, marveč, da lahko deluje le na ta način. Nasprotno pa sama misel kot misel ne more biti praksa, ampak *lahko* tvori le material za teorijo ali teoretsko in materialno prakso. Seveda pa se ob vsem tem javljajo problemi, (ki jim verjetno tudi sami nismo ušli): popolna negacija bistva in fenomena (tako v empiriji kot refleksiji) povzroči, da je teoretska praksa enakovredna drugim praksam, istočasno pa je nad njimi.

Z označbo teorije kot teoretske prakse *in* konkretne ali materialne prakse, se odnos teorije in prakse v njunem klasičnem pomenu bistveno spremeni: teorijo tvorita znanost in teoretska ideologija, ki pa sta tudi praksi, kar pomeni, da je vsakršna produkcijska dejavnost (torej materialna in duhovna) proglašena za prakso (praksa je družbena, politična in *teoretična* (PM, 167—8), teorija pa je specifična oblika prakse — PM, 169—70).

»Sodimo, da je to, kar je enotno imenovano *teorija,* v svojih »najčistejših« oblikah, tistih, za katere se zdi, da postavljajo v igro le moči samega mišljenja /npr. matematika ali filozofija/, zunaj vsake neposredne zveze s »konkretno prakso«, da je ta teorija v strogem pomenu določena *praksa,* znanstvena ali teoretska, ki je tudi sama deljiva na več vej /raznih znanosti, matematike, filozofije/. Ta praksa je *teoretska:* od drugih neteoretskih praks se razlikuje po *vrsti* objekta /prvotne materije/, ki ga preoblikuje, glede na produkcijska sredstva, ki jih uporablja in družbeno-zgodovinske odnose v katerih producira; nazadnje se od njih ločuje po vrsti objekta, ki ga producira /spoznanja/.« (LC I., 71).

Kot je bilo že omenjeno, ima teoretska praksa kot praksa *in* teorija notranji kriterij »resničnosti«, tako kot matematika: »Noben matematik na svetu ne čaka, da fizika, v kateri so drugače aplicirani celi deli matematike, *verificira* nek teorem,

da bi ga proglasil za dokazanega: »resnico« njegovega teorema mu 100 % zagotavlja povsem notranji kriterij prakse matematičnega izpeljevanja, torej kriterij matematične prakse« (LC I., 71—2). Posledice in vzroke tega stališča smo skušali pokazati v I. in II. delu tega spisa.

Vprašanje odnosa zgodovinske znanosti in matematične (ali fizikalne) znanosti je nujno že odnos znotraj znanosti kot abstrakcije ali koncepta, pri čemer je po našem prepričanju bistvena razlika, ki razmejuje znanosti in onemogoča zvajanje ene znanosti na drugo. Tu se ne vprašujemo po vlogi humanističnih znanosti in njihovi znanstvenosti, gre nam le za vprašanje znanosti zgodovine. Prirodoslovne znanosti lahko (čim bolj so formalizirane in konceptualizirane) razvijajo svoje koncepte neodvisno ali celo v popolnem nasprotju z empiričnim izkustvom. S tem se vračamo na (v II. delu spisa) omenjeno Marxovo izhodiščno točko spoznanja — abstrakcijo: če ostaja spoznanje le v misli, ostaja znotraj samega »spoznanja« v *nasprotju* do dejanskosti pisanega diskurza, čeprav znotraj te dejavnosti deluje kot »reč«, to je, teoretsko spoznanje ima tudi objektivno vlogo in pomen, in to izven reda misli, deluje *tudi* kot materialna sila.

Toda razlika je, če takšno teoretsko spoznanje utemeljuje obstoječe, ali pa ugotavlja njegove temelje in ga razvija.

Ne spuščamo se v vprašanje matematične znanosti, gre nam le za vprašanje znanosti zgodovine, katere »kontinent« naj bi odkril Marx: Althusser skuša rekonstruirati znanost zgodovine podobno kot matematiko: iz predpostavk (toda *že znotraj* konceptualizirane znanosti) izpeljati celotno znanost, ki korespondira realnemu objektu. (Po našem mnenju te problematike ne rešuje specifičnost »revizionizma«, ki je lasten znanostim zgodovine in nezavednega (prim. UMF, 92—100): to je specifičnost učinkov, ki sicer temeljno izhajajo iz samih teh znanosti ter konstituirajo konceptualno celoto, toda s tem se vprašanje korespondence ne reši, ampak gre mimo te razlike.)

Kot je bilo že omenjeno, je Althusser kasneje to tezo opustil. »Ekonomija je hotela biti eksaktna, iskala je zakone, kar pomeni, da predpostavljamo znanost, katere *predmeta* niso naredili ljudje« (Debenjak 273, podčrtal A. E.). V tem spisu naj le ugotovimo, da je vsaka teorija nujno znotraj dejanskega (česar se npr. Foucault povsem zaveda) in da »to dejansko« ni le »materija«, ampak — če uporabimo Althusserjevo razlago — tudi vsi učinki strukture.

Nasprotje med praktičnim in teoretskim se ohranja v odnosu zavednega in nezavednega in v odnosu znanosti in ideologije *ter* odnosu materialnega preoblikovanja in produkcije spoznanj. Althusserjev cilj je v Marxovih spisih odkriti nezavedni ali latentni diskurz, teorijo »na delu«, Teorijo Marxove teoretske prakse (PM, 176). Althusser hoče teoretično predstaviti »rešitev«, ki je pri Marxu praktična. To kar je pri Marxu »na delu«, sta znanost zgodovine in marksistična filozofja (historični in dialektični materializem). Historični materializem in marksistična teorija znanosti o razvoju družbenih formacij, je »analiza mehanizma eksploatacije in razredne vladavine« (EA, 124), medtem ko je dialektični materializem (= materialistična dialektika) »teorija epistemološke zgodovine« (PM, 31), je Teorija teoretske prakse in istočasno prakse sploh (PM, 169). Gre torej za dvostopenjski odnos: historični materializem ni znanost zgodovine, ampak teorija te znanosti, dialektični materializem pa je »teorija epistemološke zgodovine«. To izhaja iz Althusserjevega cilja: Althusserju gre za spoznanje mehanizma »produkcije«

objektivnega spoznanja, s pomočjo katerega le-ta preducira spoznavno prisvajanje realnega objekta, ki obstaja v realnem svetu (gl. LC I., 67). Althusserju gre tudi za vprašanje možnosti konstituiranja samega pojma zgodovine: »... *Pojem zgodovine* (kot refleksije) *ni pojem njene teorije kot ni pojem »življenja« biološki pojem.* Ti pojmi pripadajo sami epistemologiji teh dveh znanosti, kot »praktični« pojmi pa praksi znanstvenikov, da bi označili in omejili področje te prakse« (Balibar, LC II., 217). Zgodovina kot »teoretska praksa« tako ne vsebuje lastnega pojma (tega ji daje filozofija, oziroma v skladu s tedanjo Althusserjevo terminologijo — ki pa se ne pokriva z Althusserjevimi kasnejšimi določbami — dialektični materializem), ampak vsebuje tako kot matematika (prim. LC I., 73) le notranji kriterij izpeljave in resničnosti. Ker je teoretska praksa v sebi relativno zaključena celota, potrebuje dialektični materializem kot lastno utemeljitev (1. obdobje). V *Lire le Capital* je filozofija tako določena kot »teorija *zgodovine* produkcije spoznanja« (LC I., 67, podrčtal A. E.), torej kot teorija zgodovine znanstvenih diskurzov. Filozofija je s tem postavljena na najvišje mesto.

V drugem obdobju je filozofija teorija, ki je lahko le pravilna (juste) ne pa resnična, kajti nanaša se le na »resničnost« (lahko bi rekli veljavnost) *znotraj* diskurza in spoznanja, se pravi ne prehaja v samo realnost niti ni z njo neposredno povezana, ampak ostaja v realnosti znanosti in teoretske ideologije (gl. PPSS, 64), ostaja v realnosti samega diskurza. Nanaša se torej na referencial. To je v očitnem nasprotju z Althusserjevim prvim obdobjem, ko je določil teorijo kot specifično obliko prakse, namreč kot znanost in teoretsko ideologijo (PM, 169), v drugem obdobju pa vključuje teorija le znanost in filozofijo (PPSS, 59), pri čemer se prej »zunanja« razlika ponotranji: sedaj se znanost razlikuje od ideologije znotraj filozofije (PPSS, 64) in znotraj same znanosti se diferencira prava znanost od neprave (PPSS, 39). Vzporedno s tem se spremeni tudi formulacija epistemološkega preloma: prelom ni več enkratno dejanje kot v *Pour Marx,* ampak »... kontinuirani prelom, ki brez konca izdeluje teoretsko polje, ki ga odpira. To brezkončno delo je delo znanstvene prakse v njeni specifični obliki« (LP, 53). Tako je sedaj prelom ideologija/znanost nenehen prelom in nenehno preverjanje, ki ga izvaja filozofija, ko razmejuje znanost od ideologije. Ideološko je sedaj le v odnosu do spoznanja in znanosti (PPSS, 49). Naloga filozofije je, da znanstveno razmejuje ideološko in znanstveno, da razmejuje idealizem in materializem. Filozofija predstavlja konsekventno — kajti filozofija nima objekta, ampak cilje (PPSS, 8) — razredni boj v teoriji in to proletarski razredni boj. Sedaj se moramo vrniti k Althusserjevi interpretaciji 11. teze o Feuerbachu:

(1) »*11. teze o Feuerbachu* ne bomo brali kot najavljanje neke nove filozofije, ampak kot nujno deklaracijo preloma s filozofijo, ki daje čisti prostor za utemeljitev nove znanosti« (LP, 21). (2) »Filozofija je *praksa* politične *intervencije,* ki se izvaja v teoretski obliki« (LP, 75). 11. teza o Feuerbachu ostaja v Althusserjevi interpretaciji nejasna: po eni strani jo lahko razlagamo kot kritiko filozofije nasploh in kot njeno ukinitev, po drugi strani pa ta filozofija živi dalje. Ta drugačna filozofija ni »filozofija praxisa«, kajti marksizem ni le filozofija (LP, 25).

Tudi ta postavka je posledica koncepta znanosti: če ostaja filozofija brez odnosa do realnosti (tako kot znanost; prim. G. Canguilhem: »... Ni resnice razen znanstvene resnice, ni filozofske resnice ... Ne obstaja objekt filozofije tako kot obstaja objekt znanosti, ki je točno to, kar teoretsko in eksperimentalno konsti-

tuira znanost v stavkih, ki jim (ta objekt znanosti) daje značaj objektivnosti« — SM, 249) in je določena kot razredni boj v teoriji, kot »politika v teoriji« (RJL, 56), mora Althusser, da bi ostala filozofija relativno samostojna, izjaviti: »Toda filozofija... ni služkinja politike«, kot je bila včasih filozofija »služkinja teologije«: zaradi svojega položaja v teoriji in svoje »relativne avtonomije« (RJL, 42). Kajti: »Marksizem priznava nasprotno primat politike nad teorijo« (isto). To dejansko pomeni, da se kriterij »resničnosti« filozofije (kot teorije) iz same realnosti prenese v diskurzivno prakso, kar tudi je politika (v takšni zastavitvi) in s tem tudi ostaja v diskurzu. (To stališče najdemo nekoliko omiljeno v *Eléments d'autocritique*: tu je politika enakovredna teoriji — EA, 125).

Filozofija je po Althusserju praviloma v zaostanku za znanostjo: spremembe v filozofiji so vedno posledica sprememb v znanosti (P, 40); a tudi: »... v primeru Marxa lahko rečemo, da se je vse zgodilo »istočasno«: filozofska revolucija, epistemološki prelom. Toda filozofska revolucija upravlja z znanstvenim »prelomom« (RJL, 56). S tem se vračamo k filozofiji kot razmejiteljici med znanostjo in ideologijo. Ker pa je filozofija trajna ločevalka, v njej ni »preloma«: »V filozofiji ni nič radikalno novega, kajti stare Teze, ponovljene in prestavljene, preživijo in zaživijo v novi filozofiji« (RJL, 60). Vzrok temu je v specifičnem značaju filozofije: filozofija je v zadnji instanci »razredni boj v teoriji« (RJL, 61).

Ideološka prazgodovina znanosti je nujnost (EA, 114) in filozofija je tista, ki upravlja s prelomom te ideologije z znanostjo. Vendar pa znanost ni del superstrukture (LP, 25), temveč koncept tako kot ideologija »na splošno« in nezavedno, in zato tudi »večna«. Če pa znanost ni del superstrukture — v nasprotju z religijo, umetnostjo, pravom itd., torej v nasprotju s praktičnimi ideologijami — potem tudi ne moremo več govoriti o bazi in nadgradnji, kajti vse postane del kompleksne strukture. Če to trdimo — in Althusser to trdi — potem najbrž ne moremo govoriti o politiki kot »končni instanci filozofije, potem instanc ni več, kajti instanca je nujno vzrok — morda bi celo lahko rekli bistvo — nečesa.

Če ideologija ni iluzija, ni goli ali relativni odsev, če ni pogojena s »končno instanco«, ampak je enakovredna realnost (in tudi materialnost), potem tudi politika ne more določevati filozofije, tako kot ne moremo govoriti o primatu materialnega nad duhovnim. Althusser je kasneje — v skladu z navedenim — ukinil zadnjo instanco baze (EA, 99), toda to je lahko le parcialno dejanje, kajti to pomeni le, da se s tem lahko »materializira« ideologija (zato na istem mestu tudi ohranja »končno instanco« za superstrukturo). Če pa govorimo o »končni instanci nekega diskurza«, pri čemer je ta instanca znova tudi sama diskurz, to pomeni, da *znotraj* samega diskurza izpeljujemo hierarhijo, ki je lahko edino hierarhični odnos med simbolnim in imaginarnim, med označevalcem in označencem. In zdi se, da je ravno tu kritična točka Althusserjeve teorije: znanost je postavljena *izven* zgodovine, je kot koncept produkcije spoznanj izven dejanskosti — razen v svojih učinkih, ki so *v* realnem. S tem se ponovno vračamo k problematični razliki realnega objekta in objekta spoznanja: če bi Althusser ostajal znotraj reda diskurza, bi lahko zgradil koherentno in konsistentno teorijo, ker pa ta teorija ves čas prestopa v praktične učinke, se njegova teorija *kot celota* (vsaj do sedaj) v sebi zruši.

V. Zadnji del tega orisa Althusserjeve splošne problematike bi na videz lahko strnili kot trojico človek — struktura — zgodovina, če ne bi iz nje povsem izpadla struktura (v Althusserjevem smislu), ki tako onemogoča njihov medsebojni

odnos znotraj istega konceptualnega polja. S tem se na nek način vračamo k že obravnavanim problemom, predvsem k vprašanju Spinoze, istočasno pa že tudi stopamo na področje problematike subjekta in s tem vseh tistih problemov, ki bodo osrednji problemi nadaljnje raziskave: umetnosti, avtorja, ustvarjalnosti in specifičnosti literature kot diskurza in kot umetnosti.

Vprašanje kompleksnega protislovja smo že nakazali: Althusser postavlja kompleksno protislovje z dominanto, ki nadomesti Heglovo enostavno protislovje, kjer naj bi se Eno cepilo na dvoje, kjer je niz vedno le sukcesiven. To, kar eksistira na ravni spoznanja je struktura — če pustimo zaenkrat ob strani vprašanje prehoda iz ene strukture v drugo — ki je v relativnem ravnotežju, pri čemer pa prevladuje protislovje nad identiteto.

Spinozistični koncept »polnosti« povzroča — če se hoče izogniti ideološkosti — enakovrednost vseh elementov strukture. To pa ni tako: ekonomija določa instanco družbene strukture, ki ima določujočo vlogo (Balibar, LC II., 110); ne določa je več odnos baze in superstrukture kot odnos bistva in fenomena, ampak gre za »topiko«, za zgradbo, torej za prostorsko metaforo. Althusser kasneje izenači vse elemente strukture kot produkta spoznanja in izvaja nadaljnjo hierarhijo instanc znotraj superstrukture: »Ne bom več govoril o instanci, uporabljal jo bom le še za Superstrukturo: Državo, Pravo in Filozofijo« (EA, 99). Situacijo lahko ponazorimo s primerom strukturalne vzročnosti: nasproti linearni vzročnosti Hegla postavlja Althusser strukturalno, ki je »... način obstoja strukture v njenih učinkih« (LC I., 65), pri čemer je sinhronija strukture večnost v smislu Spinoze, kajti sinhronija (spoznanje) je koncept, ne pa »empirična« istočasnost.

Preden proučimo posledice izrenačenja elementov strukture, je nujno opozoriti na Althusserjevo nedoslednost, ko govori o tem, da bo uporabljal instanco le še v superstrukturi. Na nek način se vračamo tu na razliko in identiteto materialne in teoretske prakse, materije in mišljenja in na vse dvojice, ki predstavljajo vzporednice osnovni dikontinuiteti med spoznanjem in realnim objektom. Končna instanca naj bi tako delovala le v superstrukturi, v območju praktičnih ideologij in v diskurzivni praksi (ali po Marxu: v pravnopolitični nadgradnji in oblikah družbene zavesti), kar pa nas v kontekstu Althusserjeve teorije pripelje na že omenjeno Foucaultovo in tudi strukturalistično stališče znotraj »oklepaja«. To je sicer upravičeno, vendar pa se s tem poruši razmerje med objektom spoznanja in realnim objektom: ostane nam le še mišljenje.

Po tem »sinhronem« prerezu se moramo vrniti k »diahronem«: kakšne so posledice (1) podreditve diahronije sinhroniji (1. obdobje) in (2) kasnejšega posplošenja prehoda, torej dejanske podreditve sinhronije diahroniji (ki pa *ni diahronija zgodovine*)?

ad 1. »Diahronija je le v času prehoda« (Balibar, LC II., 211) in »... problematiko diahronije moramo misliti znotraj sinhronije« (Balibar, LC II., 225). Naddoločenost protislovja, ki se odvija drugje kot samo protislovje, je naddoločenost same nespremenljivosti znotraj teorije: »... antagonizem sprememb je definiran z nespremenljivostjo« (Balibar, LC II., 83). Tu ne bi ponavljali številnih kritik Althusserjeve teorije kot »teorije statike« in »sinhronije«, kajti teoretskega postavljanja nespremenljivk ne moremo izenačiti z njihovo realno prioriteto, saj bi s takšno interpretacijo obnavljali koncept parov bistvo — fenomen in esenca — akcidenca. Vseeno pa ostaja to vprašanje še naprej aktualno: kako lahko ločujemo

teoretska izvajanja in teoretski koncept sinhronije, če pa objekt spoznanja korespondira realnemu objektu? Edina možna rešitev (ki pa problem le premakne na drugo raven) je, da je koncept sinhronije imanenten Althusserjevi epistemološki teoriji in je zato, tako kot znanost, »transhistoričen«.

ad 2. S tem, ko ekonomsko, ta »preostanek heglovstva«, preneha biti »končna instanca« in ostane le še »enakovreden aspekt« (Balibar, CE, 198) izgubi svojo prvotno vlogo, svoj pomen, ki je bil pomen in vloga znotraj hierarhije para baza — superstruktura. Ko se sedaj hierarhija instanc uveljavlja le še v superstrukturi, pomeni to po našem mnenju izenačevanje vseh elementov strukture, kajti »končna instanca«, ki se ohranja le še v superstrukturi, povzroča hierarhijo znotraj produkcije diskurzivne prakse in praktičnih ideologij. V tem smislu lahko govorimo — če izpeljemo bazo in superstrukturo na skupni imenovalec, kot je to počela dosedanja teorija — o enakovrednih elementih strukture, ki se razlikujejo le po svojih učinkih. Po našem mnenju s to ukinitvijo končne instance družbene baze superstruktura ne pridobi nastalega prebitka, kajti ta prebitek se ne pojavi v njenem polju. Posledice te preobrazbe so bistvene za teorijo prehoda: Balibar postavi teorijo »nenehnega prehoda« in zanika enotni mehanizem prehoda (Balibar, CE, 210; prim. Kapital I., 21). Tako dobimo sedaj namesto ekonomije kot končne instance učinkov — iz Althusserjevega prvega obdobja (torej prevladujoče dominante, ki je istočasno vzporedna sinhroniji kot teoretskemu konceptu) — dominanto kompleksne strukture, ki se ves čas premešča in se od nedominantnih protislovij razlikuje le po naključju in po mestu znotraj diahronega niza. Althusser nadomesti sedaj praznino, ki jo je zapustila ukinitev prejšnje končne instance, z razrednim bojem (čeprav je to nakazano že v *Pour Marx;* prim. PM, 221—2).

Seveda pa ima zanikanje možnosti enotne teorije prehoda še drugo posledico: to zanikanje pomeni zanikanje zgodovinskih zakonitosti, pomeni pravzaprav zanikanje *možnosti znanosti zgodovine,* s čimer postane še bolj aktualna raziskava odnosa matematike, fizike in znanosti zgodovine, za katerega pa lahko na osnovi naše razlage Althusserjeve teorije, rečemo, da ne more biti odnos identitete niti odnos bistvene enakosti.

Ko postane končna instanca superstrukture razredni boj, postane odločilen boj znotraj zavesti. To je po našem mnenju eden od Althusserjevih osrednjih prispevkov znanstveni teoriji ideologije in razrednega boja: poudarek, da je boj v zavesti trajen in neprekinjen boj.

Ob tem je potrebno pripomniti dvoje: (1) v drugem obdobju Althusserjeva teorija izgubi svojo koherentnost in (2) nujno je upoštevati družbeno okolje, v katerem Althusser razvija svojo teorijo: to je prostor francoske meščanske demokracije, ki »realno« določa in sankcionira možnosti in načine boja.

Razredni boj je gonilo zgodovine, vendar je to gonilo slepo, je »motor« zgodovine (RJL, 26), kajti »razredi niso subjekti, ampak nosilci« (LC, II., 123). Razdelimo problematiko na dva dela: 1.) kakšna je ta zgodovina, oziroma kaj je, in 2.) kakšna je vloga subjektov zgodovine?

ad 1. Po Althusserju ni homogene zgodovine, »ni zgodovine na splošno« (LC I., 136), ampak so le različni zgodovinski nizi; splošna zgodovina je možna le kot »historija«, kot teoretski koncept in diskurz o zgodovini. Zgodovina ne temelji na linearni kontinuiteti homogenega časa, obstaja namreč več časov, ki so lastni raznim ravnem (znanosti, umetnosti itd.), in ki ne izvirajo iz osrednjega časa (LC

I., 126-7), ki je ponovno le koncept ter konstituiran na podoben način kot cogito: v praksi je produkt praktične ideologije. Zgodovina je poleg tega ključno zavezana prehodu: zgodovinska dejstva so vsa tista, ki izražajo spremembo obstoječih strukturnih odnosov.

ad 2. Individui so nosilci funkcij v zgodovinskem dogajanju. To pomeni, da je njihov odnos do družbeno-zgodovinskega dogajanja praktičen in ideološko imaginaren, da torej ne vedo, kaj delajo — ko to delajo. To je vprašanje možnosti prehoda iz zavednega v nezavedno, ki bi ga (znotraj Althusserjeve teorije) lahko razložili kot odnos simbolnega in imaginarnega. Če tu zanemarimo »teoreticistično deviacijo«, nam še vedno ostane problem, ki ga po našem mnenju ne rešuje niti specifična vloga filozofije, kajti ta resnično postaja neke vrste »subjekt« v tradicionalnem smislu kartezijanske filozofije (prim. Žižek, P, 126).

Vprašanje subjekta je osrednjega pomena za umetnostnoteoretsko problematiko. Ob tem moramo na samem začetku narediti razliko znotraj same teorije: tu ne gre za razliko neke predestinirane resnice in poljubnih pogledov nanjo, marveč za razliko znanosti in teorije *ter* realnosti, se pravi za razliko, ki abstrahira od konkretnih ljudi in jih razume le še kot nosilce: »... gre za abstrakcijo ljudi in zato, da jih teoretsko jemljemo kot nosilce« (P, 165). Althusser ne zanika subjekta, marveč njegov teoretski status: vzrok subjekta je jezik (Lacan II., 194) in individuum je lahko dejavnik prakse le če ni subjekt (P, 93). Vprašanje prakse smo obravnavali v prejšnjih delih spisa; tu naj v zvezi s subjektom ponovimo, da gre pri Althusserju za vprašanje cogita in njegovega odnosa do jezika, ki ga sploh šele konstituira kot subjekt, za vprašanje cogita, ki kot vsaka oblika misli kot misel ne more prihajati v materialnost, kajti s tem nujno postane nekaj drugega. S tem se vračamo k vprašanju ideologije, katere koncept izhaja iz koncepta Freudovega nezavednega, le da bi morali tu namesto verige nezavedno — jezik — subjekt, postaviti verigo ideologija — pravo — subjekt. Na tem mestu te trditve ne bomo dokazovali.

Ob vsem tem ponovno ne smemo pozabiti družbeno-zgodovinskega konteksta iz katerega izvira Althusserjeva teorija: nedvomno je tudi nanjo bistveno vplival spopad z eksistencializmom. Le omenimo naj možni izvor ostre kritike (tu se opiram na Schaffovo analizo — Schaff, HS, 16), ki bi lahko bil v spopadu z eksistencialističnim konceptom odtujenega človeka (predvsem pri Camusu). Ob premisleku te primerjave se seveda pokaže, da Althusserjev »subjekt« ni kakršenkoli subjekt, niti ni *v tem pogledu* strogo kartezijanski subjekt, marveč da je njegova kritika poskus preboja meščanske ujetosti eksistencializma. Če ta hipoteza drži, se nanjo neposredno navezuje tudi vztrajanje in poudarjanje »mas, ki so subjekt zgodovine« (LP, 55) ter zanikanje posamičnega subjekta zgodovine (P, 92). Ta kritika sovpada s kritiko Hegla.

Kot smo že omenili, trditev »človek ne ve, kaj je« (prim. Nasio, nav. cit.) ne pomeni zanikanja aktivnosti (RJL, 35), ampak to, da jemljemo v teoriji ljudi kot nosilce odnosov, kot »dejstvo med dejstvi«. Ta pristop je pristop prirodoslovnih znanosti: Althusser zvaja znanost zgodovine na vzorec matematične znanosti. Drugo vprašanje, (ki po našem mnenju omogoča le nikalen odgovor), je, če je ta izenačitev možna. To vprašanje smo v tem spisu načeli že večkrat, toda navkljub temu ostaja temeljni, epistemološki problem še nadalje odprt. Ob vsem tem moremo nujno obravnavati tudi Althusserjev odnos do človeškega bistva. Edino me-

sto, na katerem Althusser neposredno govori o tem bistvu, je v *Pour Marx* (PM, 254) in sicer ob Marxovi *6. tezi o Feuerbachu*. Del te teze, ki je za nas pomemben, je: (Človeško bistvo je) »... v svoji dejanskosti ... skupek družbenih razmerij« (MEID II., 362). Althusser trdi, da zamenjuje Marx tu dve ravni, namreč teoretsko in praktično. Ob tem je umestna Kosíkova pripomba, da »razmere niso družbena bit« (Kosík, 135) ter da razmere brez subjekta same postanejo subjekt (Kosík, 145). K temu bi lahko pripomnili, da Kosíkov subjekt ni subjekt Althusserja (čeprav tudi Kosík prikrito polemizira s strukturalizmom), da gre za podoben nesporazum kot pri Schmidtu; toda s tem smo vprašanje pravzaprav le prestavili na drugo raven.

Z analizo izoliranega odlomka si pravzaprav ne moremo dosti pomagati: z zornega kota našega problema je povsem indiferenten, kajti v tem pogledu ga določa to, kar je izven njega, namreč določba družbenih razmerij ali odnosov, torej to, ali jih razumemo kot dejavne odnose ali nedejavne razmere.

Vrnimo se k Althusserjevi interpretaciji: Althusser dobesedno pravi »La VIe thèse sur Feuerbach dit même que *l'homme* non abstrait est *l'ensemble des rapports sociaux*« (PM, 254). V MEID II (str. 362) imamo: »Toda človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individuu. V dejanskosti je skupek družbenih razmerij.« In MEW: »Aber das menschliche Wesen ist kein einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (MEW, 3; 534).

Očitno gre pri Althusserju za nesporazum: ne gre zato, da bi bil *neabstraktni* človek »ensemble« družbenih odnosov, marveč da je človeško bistvo (ob upoštevanju Marxove 2. točke v 6. tezi) zbir družbenih razmerij. Ta pomota je bistvena, kajti brez nje bi Althusserjev očitek odpadel. Zaključimo lahko, da nam to, na videz jasno mesto, ničesar ne pove.

VI. Ta predhodna obnova in analiza Althusserjeve teorije nam je bila nujno potrebna za nadaljnjo razlago nekaterih umetnostnoteoretskih del njegovih sodelavcev in učencev, kot tudi za razumevanje posledic vpliva, ki ga je imel Althusser na Tel Quel.

Althusser je vplival predvsem s svojim epistemološkim pristopom, s svojo analizo Marxa, s poudarkom na poznem Marxu ter s svojo teorijo ideologije in teorije razrednega boja. Sam Althusser skorajda ne govori o umetnosti; tam kjer o njej govori, jo navaja le kot primer praktične ideologije in le v eni razpravi v *Pour Marx* se nekoliko podrobneje ukvarja z bolj ali manj »umetnostno« problematiko. Zato sploh ne moremo govoriti o kaki »Althusserjevi teoriji umetnosti«, ampak kvečjemu o vplivih in učinkih njegove teorije, torej o althusserjanski teoriji. V tem spisu se neposredno opiram predvsem na Machereya.

Osnova althusserjanske teorije umetnosti so temeljni Althusserjevi koncepti: uvrstitev umetnosti med praktične ideologije, zanikanje ustvarjalnosti (v znanosti) in poudarjanje spoznanja kot produkcije novega.

Althusserjeva kritika ustvarjalnosti ni kritika dejavnosti (RJL, 35), ampak absolutne ustvarjalnosti, ustvarjalnosti ex nihilo individua in družbe. Pri individuu naj bi to bila ustvarjalnost, ki izvira od ne ve se kje, iz njegove avtonomne in zavedne moči, v družbi pa ustvarjalnost, ki je skladna z vnaprej in od zunaj postavljenimi zgodovinskimi cilji, ki jih nato individui in skupine (razredi) zavedno

izvršujejo (PPSS, 60). V obeh primerih naj bi torej bila ustvarjalnost zavedna, torej neideološka dejavnost, kar pa je po Althusserju lahko le teorija. Tudi na tem mestu je nujno poudariti specifičnost Althusserjevega koncepta ideologije: umetnost je praktična ideologija in kot takšna nujno nezavedna praksa. Temu konceptu lahko očitamo, da nedialektično ločuje praktično dejavnost in zamisel ter njuno abstraktno teoretsko ločenost prenaša v realnost. Althusserjevo stališče lahko ponazorimo z argumentacijo razlogov Marxove kritike nadnaravne moči ustvarjalnosti, ki ji jo pripisujejo buržuji: »... s tem, da ustvarjajo vero v »ljudi«, ki »delajo zgodovino«, v to, da je »delo izvor vsega bogastva in vse kulture«, buržuji zamolčujejo moč »prirode«, drugače povedano, odločilno važnost *»prirodnih« materialnih pogojev* človeškega dela ... kajti *oni so tisti, ki si jih pridržijo«* (RLJ, 48). Althusser torej namesto »popolnoma svobodne ustvarjalnosti« postavlja »popolnoma determinirano dejavnost«, ki pa je determinirana le s stališča teorije ne pa ideologije. S tem znova prehajamo k vprašanju odnosa teorije in ideologije.

Za umetnost velja isto in to še v večji meri; tu gre enakovredno za ustvarjalnost kot spoznanje, ki ga delo producira: če je spoznanje le pasiven odraz realnosti, je le njeno podvajanje; če pa je spoznanje dejavnost, potem dodaja nekaj novega in predvsem ustvarja nekaj novega. Zato tudi učinek umetnosti ni identifikacija marveč spoznavanje (PM, 151). To kar delo producira, ni skrita in delu zunanja resnica realnosti (to bi bil odnos fenomen — bistvo), ampak je le realnost spoznanja — in je (glede na to, da je umetnost praktična ideologija) — realnost same ideologije, torej tudi realnost superstrukture. Umetniško delo je istočasno nova realnost in sekundarna realnost: nova zato, ker je nekaj, česar še ni bilo, in sekundarna zato, ker vedno, tako kot vsak produkt, izhaja iz dane materije (jezika, zgodovine itd.). Kot produkt ostaja umetnost znotraj ideologije: ideologija je izvor dela, je sredstvo njegove produkcije in istočasno tudi njegov produkt: delo ideologijo soustvarja. Vendar pa ima umetnost privilegirano mesto med praktičnimi ideologijami, kajti »delo naredi ideologijo vidno« (Macherey, 258), saj literarno delo bolje kot katerakoli druga oblika zavesti izraža realno situacijo (prim. Macherey, 266). Umetniško delo (in tu gre sedaj le za literarna dela) sicer izhaja in ostaja v ideologiji, a jo istočasno fiksira v diskurzu (to je tudi skupna točka z znanostjo), zaradi česar predstavlja svojevrstno vez med ideologijo in teorijo v njunem odnosu do realnosti. Fiksacija dela v diskurzu omogoča njegovo doživljanje, predstavljanje in prepoznavanje. Ta analiza se deloma prekriva z Barthesovo analizo literature, ki je sama postala svoj objekt ter s teorijo in prakso Tel Quela. Paralelo lahko postavimo tudi s Heideggrovo filozofijo, vendar pa v althusserjanski teoriji ne gre za vtopitev teorije v literaturi, ampak prej za preoblikovanje literature v prakso teorije, gre za združitev diskurzivne prakse in teorije in za poskus vgraditve notranjega kriterija preverljivosti v samo literaturo. S tem je na nek način potrjena naša opomba o nujnosti stalne sintetične povezave med praktično ideologijo in teorijo, le da je ta praktična ideologija tukaj le literatura.

Zdaj nam ne gre za to, bi ugotavljali kakšna je ta umetnost in ali sploh preneha biti umetnost v klasičnem smislu.

Na to problematiko se navezuje drugačno razumevanje odnosa dela in bralca, ki seveda tudi izvira iz koncepta spoznanja kot produkcije: bralec sedaj ni več le pasivni odslikovalec fiksiranega smisla, ampak aktivni soudeleženec avtorjeve

produkcije, zaradi česar mora biti delo neizgotovljeno in bralec ga mora dopolniti, da bi bilo realizirano (prim. Macherey, 97); to je tudi edini način, da delo sploh lahko funkcionira kot literarno delo (od tod tudi izvira kritika »lepote« in »harmonije« kot najvišjih estetskih vrednot). Avtor in bralec sta tako postavljena v podoben položaj: avtor je prvi kritik (Macherey, 163) in prvi bralec (Macherey, 61) svojega dela, kajti, ker je umetniško delo ideološko, avtor ne ve, kaj dela, ko to delo ustvarja; kar je njegova produkcija tako kot vsaka praktično-ideološka praksa nezavedna, šele po produkciji dela lahko spozna, kaj je bilo to, kar je naredil. S tem prehajamo na vprašanje nezavednega v umetniškem delu: nezavedno vsaki produkciji predhodi kot predpogoj (Macherey, 113) (pri čemer je to nezavedno seveda le koncept), to pa, kar delo determinira, je ideološka zgodovina, torej imaginarno samega avtorja, ideološke prakse individua in družbe. Umetniki tako ustvarjajo v determiniranih pogojih (s tem se vračamo k Spinozi: »Ljudje se imajo za svobodne, ker ne poznajo vzrokov« — Spinoza, 126); umetnost ni delo človeka, ampak tega, kar ga producira (Macherey, 84), s čemer se vračamo k Lacanovemu konceptu subjekta, ki ga konstituira jezikovni sistem. Ker je tako delo popolnoma vključeno v totalnost ideologije dane družbeno-zgodovinske situacije in je ta situacija zaprta struktura, je to, kar določa, kaj je umetnost, kar določa njen status ter sploh njeno eksistenco, nujno zunaj same umetnosti; toda izven nje ni kot realnost materialnosti, ampak kot odnos, ki pa se odvija le na ravni označevalca: »... novost, originalnost v literaturi, tako kot drugod, vedno določajo razmerja« (Macherey, 122); delo je vedno odvisno od konteksta del.

Ker je avtor v svoji literarni produkciji znotraj ideologije, v delu dejansko ustvarja to, kar mu uide (Macherey, 85), to česar ne more misliti, česar v diskurzivni praksi ne more »reflektirati«. Ker sta avtor in bralec skoraj izenačena, je nujno, da cilj kritike ne more biti komentar ali prevajanje dela v drug jezik (jezik »enakovrednih« kritik, kot je to postavljal klasični strukturalizem), kajti smisel je nujno le odnos med eksplicitnim in implicitnim (Macherey, 107), torej stalna meja, ki konstituira delo v njegovi specifični diskurzivni realnosti, ki pa nikakor ne more biti realnost referenta: umetnost ima imanentni kriterij resničnosti in se ne nanaša na ničesar izven sebe kot parcialne celote odslikave: umetnost realizira predstavo dela realnosti, toda na celovit način. Vsa veljavnost dela je le v njegovem lastnem diskurzu (Macherey, 74), to pa je možno le pod pogojem, da označevalčev referent ni navzoč, da to, o čemer delo govori, to kar delo ustvarja, ne obstaja kot realni referent, kajti s tem bi delo postalo ta realnost sama. Literatura realnosti ne imitira, ampak deformira (Macherey, 77), kar pa ne pomeni, da med delom in to realnostjo ni odnosa, ampak le, da je umetnost ideološka slika te realnosti, da je do te realnosti v praktično-ideološkem odnosu in da s produkcijo dela, ki temelji na tem praktično-ideološkem odnosu, realno prispeva k utrjevanju takšne ali drugačne ideološke prakse: da iz praktične ideologije izvira in to praktično ideologijo soustvarja.

Macherey trdi, da delo bolje kot katerakoli druga oblika zavesti izraža realno stanje (Macherey, 266). Delo kot tako realnosti ne odraža kot model (s kritiko modela sovpada omenjena kritika harmonije in lepote: če je delo harmonično, je dokončano in ne zahteva več nobenega sodelovanja — Macherey, 98), marveč da struktura dela korespondira realnosti, ki jo delo predoča, ne da bi jo reflek-

tiralo (Macherey, 97). Poleg jasne navezave na teorijo ideologije, lahko tu najdemo tudi razliko realnega objekta in objekta spoznanja: »ne gre za to, da odkrijemo skrito strukturo, ampak gre za konstituiranje odsotnosti, okrog katere se plete realna kompleksnost« (Macherey, 122); to pomeni, da je to, kar v delu korespondira realnosti, tisto, kar delo kot delo sploh šele konstituira (in ne postopki, kot so to trdili ruski formalisti), pri čemer pa ta korespondenca ni neposredna zrcalna korespondenca, marveč je ideološko-praktično-nereflektirano deformirana.

V kritiki ne gre za to, da bi na umetniški način delo podvajali, marveč za to, da pokažemo njegove pogoje: gre za to, da naredimo vidno to, kar je v literarnem diskurzu nevidno, to česar delo ne pove in ne izreka, ampak manifestira. To je nezavedno ideologije, kajti umetnost je družbena in ne le individualna dejavnost. (Ob tem naj le pripomnim, da je razlika, ki jo postavlja Althusser v *Lire le Capital* (LC II., 36), kjer produkcija določa konsumpcijo, pomembna tudi tu: delo naj ne bi več izviralo iz antropološkega koncepta individualne potrebe, iz koncepta ustvarjalnosti, marveč iz produkcije, ki določa potrošnjo produktov; to je vez, ki Althusserja in Machereya neposredno povezuje s Tel Quelom.)

To kar se išče, so zakoni produkcije. Ob tem naj pripomnimo, da ostaja Machereyeva teorija znotraj Althusserjeve teorije prvega obdobja, ko nespremenljivost določa zakone prehoda, ko Althusser in Balibar še sodita, da ti zakoni obstajajo. Toda redukcija na zakone bi lahko pomenila tudi redukcijo na model in na že obstoječe. Ker je namreč umetnost praktično-ideološka produkcija, ne ve zase in potrebuje nekaj izven sebe, da jo osmisli. Takšna osmislitev pa bi lahko znotraj konceptov nespremenljivosti zakonov prehoda in zavrnitve ustvarjalnosti pomenila, da jo, tako kot pri Heglu in kasnejših izpeljavah — le da na zrcalen način — osmišljuje »brezkončno minula bit« (Debenjak, 258).

Da bi lahko zavrnili takšno interpretacijo, moramo analizirati to, kar konstituira »zakone, ki so pogoji možnosti« dela (Macherey, 17), ki so pravi objekt teorije. Osnovno vprašanje kritike je, »... s *pomočjo katerega odnosa, v zvezi s čim, poleg sebe, je delo producirano?*« (Macherey, 179). To ni genetična analiza: genetična analiza vedno konča v nespremenljivem smislu (Macherey, 175) in s tem briše dejavnost bralca (kar je tudi razlika v odnosu do koncepta »razumevanja« pri L. Goldmannu). Pogoji literarnega dela so specifična oblika pogojev ideologije, konstituiranje ideologije pa implicira odnos ideološkega do ekonomskega (Macherey, 114), zaradi česar zgodovina oblik korespondira zgodovini ideoloških tem (Macherey, 112). Na prvi pogled se zdi, da Macherey »ekonomistično« zvaja umetnost na ekonomske pogoje, vendar moramo opozoriti, da gre tu za Althusserjevo teorijo ideologije, kar pomeni, da odnos literarnega dela kot produkta praktične ideologije ne more biti odslikava, marveč so ekonomski pogoji le pogoji možnosti dela, so torej prva materija, na osnovi katere delo nastaja in katero tudi soustvarja. Delo temeljno določa nekaj drugega: to je nezavedno, ki je preko ideologije povezano s produkcijskimi odnosi, ki dominirajo nad produkcijskimi silami.

V umetnosti so enako pomembne teme, ki jih delo ali umetnost neke dobe povsem izpusti (npr. vprašanje politike ali religije v klasičnem gledališču — PM, 145, ali vprašanje prihodnosti v buržoazni umetnosti — Macherey, 263). Te praznine tako enakovredno konstituirajo dela, kot to, kar vključujejo; te praznine

razkrivajo to, kar nek razred ne more misliti, ne da bi ob tem problematiziral samih pogojev svoje eksistence. Tako lahko rečemo, da so v *končni* instanci pogoji nekega dela res ekonomski pogoji — vendar v zgoraj navedeni verigi — s čimer pa ostaja vprašanje umetnosti kot ustvarjalnosti povsem odprto: umetnost je teoretsko gledano — praktična ideologija; objekt teorije načeloma ne more vključevati posebnega, ampak le splošno, to splošno pa je splošnost Althusserjeve teorije. Poskus preboja iz ideologičnosti umetnosti je omenjeni poskus združitve ideološkega in teoretskega znotraj same literature. Toda umetnost še naprej ostaja neteoretska, tako da lahko govorimo le o poskusu prevrednotenja umetnosti ter o analizi pogojev literature, ne pa avtorjeve ustvarjalnosti. Te pomanjkljivosti so pomanjkljivosti Althusserjeve kritike subjekta in ustvarjalnosti: z Althusserjem se moramo strinjati v njegovi kritiki ustvarjanja ex nihilo in vsemogočnega ustvarjalca, s čimer pa po našem mnenju vprašanje subjekta ali ustvarjalnosti pravzaprav še ne izgine, (četudi je, psihoanalitično gledano, subjekt ideološka konstrukcija in je ustvarjalnost vsota ali sinteza determiniranih procesov), ampak ga moramo le postaviti na drugo raven — ali pa problematizirati vprašanje same znanosti.

Razlika obstoja med vrednotenjem in učinki navedenega determiniranega procesa, kajti učinki so vedno znotraj dane družbe, (kar sicer velja tudi za refleksijo determiniranega procesa, le da na drug način). Vsak razred, vsaka družba, konstituira svoje vrednote, ki sicer so ideološke, ki pa sploh omogočajo eksistenco razreda ali družbe. Te vrednote so praviloma ideološke in v praksi tudi so praktične ideologije v Althusserjevem smislu — vendar le s stališča statičnosti »refleksije«, torej pisane teorije. Ker se spreminjajo različni deli družbene strukture, se spreminjajo tudi specifične vrednote (in to ni le sukcesija), torej tudi umetniške. Vsaka doba in vsak razred imata bolj ali manj specifičen in bolj ali manj reflektiran koncept umetnosti — in sploh umetnosti — in konceptualno sinhroni presek (npr. Althusserjev), lahko upošteva v tem pogledu le to, kar ostane ob izključitvi vseh vrednot kot ideoloških in eksistenčnih produktov; to kar mu ostane, je diskurz in diskurzivna praksa. S tem se vračamo na dve že nakazani vprašanji, ki pa jih tu lahko le zastavimo: (1) ali ne pomeni razbitje Enega, homogenega časa, realne ideologije, znanosti itd. na splošno, enakovrednih razrednih interesov ipd. negacije komunizma in teze o proletarskih interesih, ki so v bistvu, torej po ukinitvi proletariata kot razreda, interesi celotne družbe? in (2) ali lahko obstaja znanost, ki je izven dejanskosti in če, kaj je ideološko te znanosti (če tu izpustimo filozofijo v drugem obdobju)?

Na predhodno zastavljeno vprašanje o redukciji zakonov na model, lahko znotraj Althusserjeve in althusserjanske teorije odgovorimo le, da po našem mnenju takšna kritika obvelja, kajti osnovni problem celotne Althusserjeve teorije prvega obdobja je problematičnost odnosa realnega objekta in objekta spoznanja (kasneje se ta odnos zamegli), ki tu znova udari na dan.

Vendar pa vsebuje ta odgovor tudi očitek, ki se zvrne na nas same: glede na to, da teoretska praksa producira učinke v materialnosti diskurza in realnosti, moramo nujno priznati, da praktične ideologije funkcionirajo na način, ki ga je opisal Althusser, da njihovi *učinki* so materialni.

Da bi lahko rešili vprašanje temeljev Althusserjeve teorije, bi bilo potrebno izvesti analizo Freudovega in Lacanovega koncepta nezavednega ter raziskati te-

orijo znanosti, iz katere izhaja Althusser. Zato ostaja naše delo na pol poti: delno smo proučevali učinke Althusserjeve teorije in delno smo problematizirali njene osnove; pri tem pa smo zanemarili navedeni analizi, ki bi lahko relativno dokončno utemeljili našo kritiko Althusserjeve teorije.

LITERATURA:

Althusser, L.: Montesquieu, P. U. F., Paris 1959 — Montesquieu

Althusser, L.: Pour Marx, Maspero, Paris 1973 (1965) — PM

Althusser, L. & Balibar, E.: Lire le Capital I.—II., Maspero, Paris 1975 (1968) — LC

Althusser, L.: Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel, Maspero, Paris 1972 (1969) — LP

Althusser, L.: Philosophie et philosophie spontanée des savants, Maspero, Paris 1972 — PPSS

Althusser, L.: Réponse à John Lewis, Maspero, Paris 1973 (1972) — RJL

Althusser, L.: Éléments d'autocritique, Hachette, Paris 1974 — EA

Althusser, L.: Positions, Ed. sociales, Paris 1976 (1964—1975) — P

Altusser, L.: Über Marx und Freud (1976), v: Ideologie und ideologische Staatsapparate, VSA, Westberlin 1977 — UMF

Balibar, E.: Cinq études du matérialisme historique, Maspero, Paris 1974 — Balibar, CE

Lecourt, D.: Une crise et son enjeu, Maspero, Paris 1973 — Lecourt

Macherey, P.: Pour une théorie de la production littéraire, Maspero, Paris 1966 — Macherey

Badiou, A.: Théorie de la contradiction, Maspero, Paris 1975 — Badiou

Debenjak, B.: V alternativi, CZ, Ljubljana 1974 — Debenjak

Debenjak, B.: Narava in zgodovina, Anthropos št. 1, Ljubljana 1970

Descartes, R.: Pravila, Slovenska matica, Ljubljana 1957 — Descartes, Reg

Erjavec, A.: Arheologija M. Foucaulta in njene umetnostnoteoretske implikacije, Anthropos št. 1—2, Ljubljana 1978

Foucault, M.: Naissance de la clinique, P. U. F., Paris 1962 — Foucault

Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes (Werke, Band 3), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975 — Hegel, PG

Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik II (Werke, Band 6), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975

Kosík, K.: Dialektika konkretnega, CZ, Ljubljana 1967 — Kosík

Lacan, J.: Ecrits II, Seuil, Paris 1971 — Lacan II.

Leclaire, S.: Démasquer le réel, Seuil, Paris 1971 — Leclaire

Lefebvre, H.: L'idéologie structuraliste, Ed. Anthropos, Paris 1970 — Lefebvre

Lenin,: Filozofski zapisi, CZ, Ljubljana 1975 — Lenin, FZ

Miščević, N.: Marksizam i post-strukturalistička kretanja, Prometej, Rijeka 1975

Majer, B.: Marksizem i strukturalizem, v: Marksizam u svetu, br. 7—8, Beograd 1975

Majer, B.: Smisel in značaj Marxovega pojmovanja materializma, Razprave X/2, SAZU, Ljubljana 1977

Mao Ce-tung: Kineska revolucija, Vuk Karadžić, Beograd 1968 — Mao

Marx-Engels: MEID I.—V., CZ, Ljubljana 1966—1975 — MEID

Marx-Engels: Werke, Band 3, Dietz Verlag, Berlin 1973 — MEW

Poincaré, H.: Dernières Pensées, Flammarion, Paris 1930 — Poincaré

Rovatti, P. A.: Filozofija i politika, Marksizam u svetu, nav. št.

Safouan, M.: De la structure en psychanalyse, v: Qu'est-ce que le structuralisme?, Seuil, Paris 1968 — Safouan

Schaff, A.: L'appareil conceptuel de la théorie marxienne de l'aliénation, v: L'homme et la société, nos. 41—42, Paris 1976 — Schaff, HS

Schmidt, A.: Strukturalistički napad na istoriju, v: Marksizam u svetu, nav. št. — Schmidt, MuS

Spinoza: Etika, Slovenska matica, Ljubljana 1963 — Spinoza

Structuralisme et marxisme, 10/18, U. G. E., Paris 1970 — SM

Žižek, S.: Darovi tujemu, Anthropos št. I.—II., Ljubljana 1972 — Žižek, A

Žižek, S: Althusser, Problemi št. 157—158, Ljubljana 1976 — Žižek, P

Umetnost in politika

JANEZ STREHOVEC

(Benjaminov prispevek h kritiki meščanske in
še posebej fašistične teorije umetnosti)

Odnos med umetnostjo in politiko je vedno vezan na vprašanje alternative. Na eni strani je to alternativa, ki izhaja iz umetnosti same, iz tistih vsebinskih, oblikovnih, stilskih, domišljidskih, doživljajskih in vrednostnih momentov, ki tvorijo samo strukturo umetniških del in v katerih je prisotna težnja, odnos, »navodilo«, povpraševanje ali obet po dejanskosti, kakršne (še) ni. To je problem samega estetskega učinkovanja na objektivni svet in obstoječe sploh; radikalno zoperstavljanje družbenemu že na osnovi posebnosti umetniške eksistence (forme) in njenih relativno trajnih vrednostnih kvalitet. Na drugi strani pa se stalna interakcija med družbo in umetnostjo izraža tudi v alternativah, ki jih vsakokratna (kulturna) politika postavlja umetnosti, da bi jo mogla operacionalistično vključiti v politično relevantno aktualnost, znotraj katere naj se preoblikovana in prilagojena alternativam spopada z obstoječim (in hkrati tudi s tradicionalnimi predpostavkami svoje eksistence). Walter Benjamin je teoretik umetnosti, ki v največji meri — v okviru svojih teorij o politizaciji umetnosti — zastopa prav »drugo« alternativo, torej intenco po politizaciji in aktualizaciji umetniškega delovanja.

Takšna Benjaminova odločitev pa ni slepo navržena hipoteza, temveč je najglobje povezana s premislekom o socialni (ne)funkcionalnosti tradicionalnih umetnosti kot pretežno apolitičnih in socialno nevtralnih. Ob tem se odpira problem neodpornosti in »ranljivosti« tradicionalne umetnosti, ki leži v tem, da lahko auratično umetniško delo popolnoma nevtralno funkcionira tudi v kapitalizmu ali fašistoidnem družbenem okolju, prav tako pa lahko osnovne pojme tradicionalne (meščanske) estetike kot so aura, skivnostnost dela, ustvarjalnost, genialnost, večna vrednost, vzornost, ideal, katarza, videz itn. vključi v območje svoje teorije tudi fašizem, še več nekatere kontemplativne in dekorativne sestavine estetskega, ločene od umetniške »poiesis« in »tehne«, so postale celo paradigma za fašistično alternativo po estetizaciji politike in »monumentalnem« oblikovanju. Benjaminova osnovna teza, vezana na odnos med politiko in umetnostjo, se zato glasi: »Človeštvo, ki je bilo nekoč pri Homerju predmet opazovanja za olimpijske bogove, je postalo to sedaj za samo sebe. Njegova samoodtujitev je dosegla stopnjo, v kateri doživlja svoje lastno uničenje kot estetski užitek prvega reda. Tako je z estetizacijo politike, ki jo izvaja fašizem. Komunizem mu odgovarja s politizacijo umetnosti.«[1]

Omenjeno mesto se nahaja v spisu »Umetniško delo v času svoje tehniške reprodukcije«, napisanem jeseni 1935. leta, torej v obdobju po Benjaminovi definitivni recepciji marksizma. V študij marksizma ga je — na osnovi poznanstva z letonsko, v Moskvi zaposleno režiserko Asjo Lacis, sklenjenega poleti 1924. leta — uvedbo Lukácsevo delo »Zgodovina in razredna zavest«. Vendar naj bi Benjamin, po mnenju njegovega prijatelja in poznavalca Gershoma Sholema, pred letom 1933 natančno prebral samo en Marxov spis in sicer »Razredne boje v Franciji«.[2] Razumevanje spisa »Umetniško delo«, kot tudi njegovih drugih tekstov o politizaciji umetnosti kot radikalnem odgovoru fašistični estetizaciji politike in zlorabi umetnosti, je v najtesnejši zvezi z Benjaminovo kritiko fašizma in še posebej fašistične teorije umetnosti. Za to problematiko in njeno razumevanje je, poleg že leta 1930 napisanega teksta — recenzije »Teorije nemškega fašizma«, pomemben predvsem spis »Pariško pismo I (André Gide in njegov novi nasprotnik)«, esej o fašistični teoriji umetnosti, ki je izšel novembra 1936 v mesečniku »Das Wort« v Moskvi — kot kritika dela »Mythes socialistes«, avtorja Thierryja Maulniera. V tej kritiki je Benjamin navedel nekaj osnovnih konstant fašistične teorije umetnosti:

1. Umetnost kot del kulture je mogoča samo kot suma privilegijev privilegirane elite, ki je zainteresirana predvsem za to, da blokira vsakršno socialno prevratno funkcijo umetnosti.
2. Protislovje v fašistični umetnosti je utemeljeno na protislovju med teorijo in prakso. Medtem ko je fašistična umetnostna teorija izraziti esteticizem, je njena praksa — namreč umetnost sama — propagandna, monumentalna in sovpada z njenim masovnim značajem.
3. Estetsko pomeni sinonim za neuporabno in neproduktivno, torej za dekorativno, »kozmetično« obstoječega samega. Umetnost je zato kontemplativni ideologem, pravzaprav paradigma za sleherno socialno nefunkcionalnost.
4. Mesto, kjer se estetsko kot vredno ločuje od funkcionalnega, uporabnega je tehnika, kar sovpada s tendenco fašistov, da bi čimbolj prikrili funkcionalni značaj tehnike, ki sicer vodi k podružbljanju produkcijskih sredstev. O tem je pisal Benjamin v zvezi z Marinettijem, ki je razglašal hrup (neproduktivno aktivnost stroja) kot njegovo najpomembnejšo lastnost. Sledil mu je, ne da bi si bil o tem na jasnem, Maulnier, ko je zoper »Novi humanizem« Gorkega razglašal, da ni tisto, kar tvori glavno vrednost odkritij v tehniki in znanosti »njihov rezultat in možna korist ... temveč njihova pesniška vrednost.« Marinetti«, piše Maulnier, se je opajal na višini strojev, na njihovem gibanju, skratka na vsem, kar se lahko vidi na stroju kot njegova samostojna vrednost in kar ni odvisno od njegovega orodnega značaja ... Omejil se je in zadržal pogled na njegovi neuporabni strani se pravi na estetski« (str. 84).[3]
5. Fašistična teorija umetnosti je »estetika ustvarjalnega«, fetišizirano hipostazira in ločuje ustvarjanje od izdelovanja, dela samega. »Maulnier se za nobeno ceno ni mogel odpovedati ustvarjalnemu«. »Človek,« piše, »izdeluje (fabriziert) nekaj, da bi uporabljal; vendar ustvarja, da bi ustvarjal« (str. 86).[4] Gre torej za nedialektično ločevanje med ustvarjanjem in izdelovanjem, ki pozablja, da pogosto umetnost v svojem vzvišenem, karantenskem ustvarjanju »pada« na nivo »fabriciranja«, medtem ko se lahko v delu kot »izdelovanju« razvijajo

ustvarjalne oblike dela, kolikor poteka v umni in relativno neodtujeni organizaciji družbenega dela.

Uvid v takšno fašistično teorijo umetnosti in v relativno neodpornost umetnosti same do njenih zahtev je bil eden izmed dejavnikov, ki je opravičeval Benjaminovo alternativo po politizaciji umetnosti, ki pomeni predvsem uvajanje umetniškega racionalizma, preverljivosti, zunajumetniških tehnik in podružbljanja. Drugi moment pa je bil tisti, ki si ga je bil svest že Marx: določena obdobja umetniškega »razcveta« so mogoča že pred nastankom umetnosti kot take, oziroma se lahko pojavijo celo v protislovju s splošnim pojmom in predstavo o umetnosti. Nastajanje in oblikovanje umetnosti, njena zgodovina, ni nek linearni in neprotislovni kontinuum. Naloge in rešitve umetnikov niso iste in v istem odnosu do družbenega v vseh časih in vseh okoljih. Walter Benjamin je lahko zato izrekel radikalno tezo: Kot je, namreč, v davnini postalo umetniško delo prvenstveno instrument magije zaradi absolutnega težišča, ki se nahaja na njegovi kulturni vrednosti ... tako postaja danes ... tvorba s povsem novimi funkcijami, izmed katerih se ta, ki se je zavedamo, umetniška, izdvaja kot tista, ki jo bomo morda kasneje spoznali kot neko samo bežno funkcijo.«[5] Prav tako je Benjamin ob obisku v Moskvi in ob uvidu v situacijo nove sovjetske, predvsem ruske književnosti spoznal nek povsem nov aktualni položaj sodobnih piscev, ki se ne razvrščajo več v skupine na osnovi estetske, temveč politične afinitete. O tem je pisal leta 1927 v spisu »Politično grupiranje ruskih pisateljev«.

Že pred obdobjem njegovih kritičnih spisov o nemškem in evropskem fašizmu lahko tudi v njegovih zgodnjih, še ne izraziteje marksističnih delih zasledimo radikalno registracjo funkcionalnih sprememb sodobne umetnosti, kar je tudi v zvezi z njegovimi spoznanji o nemožnosti simbolne umetnosti v sodobnosti iz njegovih študij o Goetheju in baročni žaloigri. Tako je značilno njegovo razmišljanje o Mallarméju iz »Enosmerne ceste«, v katerem je tezo o koncu meščanske avtonomije umetnosti konkretiziral tudi z usodo knjige.« Zdaj vse kaže, da se knjiga v tej podedovani obliki približuje svojemu koncu. Mallarmé ... je prvič v »Coup de dés« predelal grafično napetost reklame v sliko pisave. (...) Pisava, ki je našla svoje pribežališče v tiskani knjigi, kjer je vodila svoje avtonomno življenje, postane z reklamami neizprosno vržena na cesto in podvržena brutalni heteronomiji gospodarskega kaosa.«[6]

Politika umetnosti je možna v trenutku, ko postane umetnost dosegljiva in obvladljiva, ko zaživi kot subjekt in objekt aktualnega »heteronomnega« izkustva, ko se izloči iz svoje kultne oziroma ritualne »predzgodovine«. Osnovni Benjaminovi kategoriji, ki merita na tradicionalno umetnost, njeno avtonomijo in »odpornost« do spreminjajoče politične prakse, sta »aura« in »kultna vrednost« simbolnega umetniškega dela. Aura kot ideološki in estetski kontekst enkratnosti, neponovljivosti in nedostopnosti umetniškega dela implicira njegovo ezoterično kulturno vrednost, tj. njegovo funkcionalnost v ritualu oziroma v kultni produkciji sakralnih tvorb in procesov. Kultna vrednost umetniškega dela intendira k njegovemu skrivanju, k njegovi nedostopnosti, nasebnosti kot izločenosti in avtoritativnosti nasproti »vsakdanjemu« življenju in zgodovini. Auratična avtentičnost, ki je pri Benjaminu veliko bolj avtentičnost geneze in prve pojavnosti dela (mišljeno v fetišizirani lokalni, temporalni, tradicionalni in ritualni določeno-

sti) kot pa v smislu avtentičnih kvalitet in vrednosti dela, je tudi determinanta tradicionalne umetnine, ki predpostavlja ločitev

1. teorije od prakse,

2. producenta od konzumenta oziroma sprejemnika dela,

3. umetnine kot relativno nedostopne in avtoritativne tvorbe od estetskega procesa,

4. senzualno-intuitivno-imaginativnega od diskurzivno-kombinatornega-racionalnega,

5. katarze od aktualne neposredne osveščenosti in sodelovanja v estetskem procesu,

6. božanskega »karantenskega« ustvarjanja »genija« od eksoterične umetniške produkcije, večini dostopnega estetskega procesa.

Ena izmed teoretičnih predpostavk politizacije umetnosti in hkrati spoznanj o neodpornosti umetnosti do ideologije in prakse fašizma je misel o primatu umetniškega stila nad umetnostjo kot celovito prakso samo, kar pomeni, da je mogoče umetniško zamisel vedno povsem določiti in organizirati po principih vladajoče ideologije, religije ali znanosti. V skrajni konsekvenci to tudi pomeni, da je mogoče antagonizme v umetniški praksi pojasniti le z antagonizmi zunaj nje, da je notranjo tehniko dela mogoče povsem preoblikovati z uporabo zunanje, neumetniške tehnike ipd. Filozofski problem politizacije umetnosti se torej nahaja v nasprotju in protislovju med — če uporabimo Benjaminova pojma — aktualnostjo in auratičnim, nadčasovnim izkustvom o umetnosti. Nezaupanje do (tradicionalne) umetnosti je s stališča aktualnosti fašističnih groženj in vedno večje proletarizacije najširših množic smiselno, kolikor je (tradicionalna) umetnost le kontemplacija, odtujeno delo ali ideologija nižjega reda, podrejena vsakokratni vladajoči ideologiji, torej dekla politike, filozofije, znanosti in religije. Nezaupanje do umetnosti pa je neupravičeno, če je umetnost po svojem bistvu takšna praksa, katere predpostavka je prav kritika in negacija ideologije, odtujenega dela in profitne eksploatacije narave, kar pomeni, da je njena osnovna intenca direktno nasprotna fetišizaciji kontemplacije in genialnosti, ki sicer nista neposredna produkta umetniške prakse, temveč sta atributa ideološkega, od vsakokratne vladajoče ideologije in predvsem teorije umetnosti (estetike) diktiranega (pred) razumevanja umetnosti.

Za čas Benjaminovega razlikovanja med auratičnim in aktualnim, tj. čas nastanka omenjenega spisa »umetniško delo«, študije »Pisec kot producent« in eseja o nadrealizmu, je značilno Benjaminovo prevzemanje in razvijanje marksizma. Implicitna predpostavka njegovega razumevanja odnosa med marksizmom in umetnostjo je misel o možni relativno celoviti preverljivosti danega umetniškega dela v določenem zgodovinskem trenutku, tj. znanstvena določitev tako mesta umetniškega dela v določeni svetovni aktualnosti kot mesta umetnika producenta v dani totaliteti produkcijskih odnosov. V prostoru, reflektiranem z marksistično znanostjo o umetnosti, v socialistični asociaciji, zato odpade načelna nerazumljivost in napačno interpretiranje določenega umetniškega dela v objektivnem smislu, kar pomeni, da postane »religiozno« sklicevanje umetnikov na pravičnost prihodnjega časa, ki naj bi povsem zanikala napačna stališča sodobnikov do dela, relativirano in transponirano v območje »nesrečne zavesti«. Osnovna Benjaminova namera, vezana na marksistično politično obravnavo umetniških pojavov, je zato

veljala problemom umetniške preverljivosti in boju zoper ideološko in nekritično obravnavo pojmov o umetnosti.

Problem politizacije umetnosti je Benjamin obravnaval predvsem v spisih »Pisec kot producent« (Der Autor als Produzent), »Umetniško delo«, »Nadrealizem« (Der Sürrealismus) in v spisih o Brechtovem »epskem« gledališču. Fašistoidni obnovi duha (geistige Erneuerung) in koncepciji genija in kontemplativnosti se je zoperstavljal tako s teoretično koncepcijo prostora slik (Bildraum) iz spisa o nadrealizmu kot tudi s koncepcijo literarizacije, tehnike in podružbljanja duhovnih produkcijskih sredstev, kot jo je razvil predvsem v spisu »Pisec kot producent« in v svojih razmišljanjih o Brechtu. Benjaminov esej o nadrealizmu iz 1929. leta reflektira nadrealizem kot literarno in politično gibanje par excellence, ki je popolno nezaupanje do tradicionalnega smisla svoje dejavnosti (književnosti) združilo z intencijami po celoviti socialni revoluciji; v njem je družbeno življenje sàmo postalo neposredna osnova tekstualne produkcije. Nadrealizem (in poleg njega tudi večina poromantičnih modernističnih smeri in »šol«) je svoje ambicije stalno soočal s politično prakso, tako dejansko razrednih bojev kot utopično iracionalno in revolucionistično, kot s svojim dopolnilom in hkrati pogojem, ki mu je zagotavljal aktualnost in operacionalistično socialno eficientnost. Politični značaj pa ni dobila ta umetnost samo iz gibanja (socialnega, političnega, literarnega), temveč tudi iz tehnike in motivov pisanja samega, ki je poleg estetskih vrednosti nenehno produciralo tudi nove moralne vizije in zahteve. Bolj kot kdajkoli prej je postala prav v kapitalizmu in kasneje tudi v socialističnih državnih skupnostih odločitev za pisanje ali umetniško delo sploh politična odločitev, torej eksplicitno stališče do oblasti in vladajoče produkcije sploh in ne nekakšna pripadnost didaktičnemu razsvetljenskemu duhu in omiki.

Osrednji pojmi, ki jih je Benjamin uvedel v spisu o nadrealizmu, so aktualnost, prostor slik, sile opoja in antropološki materializem, utemeljen na izkustvu nadrealistov. Upor zoper »moralno humanistični sklerotični ideal svobode« in s tem hkrati zoper intelektualno premoč meščanstva so združili v radikalnem nezaupanju tako v usodo literature kot sveta in svobode sploh. O nadrealističnem pesimizmu, ki je blizu marksistični alternativi meščanskemu svetu, je zato zapisal: »Nezaupanje v usodo književnosti, nezaupanje v usodo svobode, nezaupanje v usodo ljudi Evrope, predvsem pa nezaupanje, nezaupanje in nezaupanje v vse sporazume med razredi, ljudmi in posamezniki.«[7]

Alternativa nadrealistov in »sil opoja«, profano razsvetljenih intelektualcev, pa je jasna le po svojem mestu borbe v prostoru slik, v čisti aktualnosti, »kjer bližina opazuje samo sebe« in ne po teoretični in razredni preciznosti alternative. Ne vé se »kaj«, toda vé se »kako« je potrebno začeti, in Benjaminu so bili nadrealisti takrat edini, ki so razumeli dnevno zapoved »Komunističnega manifesta«.[8] Kajti, kjer »bližina opazuje samo sebe«, tj. v prostoru slik, politizirane literature in umetnosti, se odtujita diktator (posrednik) in znanost, filozofija, religija, skratka ideologije (posredništva) kot tradicija s svojimi vodilnimi motivi in dedukconizmom. Nadrealist je tisti, ki sliši vsako sekundo in je noče zamuditi, saj ve, da je ne sme zamuditi. »Nadrealisti zamenjujejo, drug za drugim, svojo mimiko za številčnico budilke, ki odbije vsako minuto šestdeset sekund.«[9] Njihov namen je celovita osvoboditev takoj ali v bližnji, toda določljivi prihodnosti in to osvoboditev kot aktual-

nost neposrednega prisvajanja telesa (narave) in prostora slik (zavesti, zgodovine) in ne osvobajanje kot posredovanje preko spodobnosti, partijskih direktiv in kodeksov ter oportunističnih in konformističnih adaptacijskih teorij.

Toda takšna osvoboditev je vedno mišljena kot osvoboditev tako psihe kot kolektiva (telesa, narave) kot pogoja profanega razsvetljenja osveščenih intelektualcev-revolucionarjev v smislu značilne misli iz Marxove »Svete družine«: »Toda če se hočeš dvigniti, ni dovolj, da se dvigneš v mislih in pustiš, da ti nad dejansko, čutno glavo visi dejanski, čutni jarem, ki ga ni mogoče odstraniti s pleteničenjem idej.«[10] Takšna osvoboditev tudi pomeni prehod od »metafizičnega materializma Vogtovega in Buharinovega tipa v »antropološki materializem« in k njegovi alternativi. »Šele ko se v njem (v prostoru slik, op. J. S.) telo in prostor slike tako globoko prežemata, da postane vsa revolucionarna napetost telesna kolektivna inervacija, vse telesne inervacije kolektiva pa revolucionarna sprožitev, se bo dejanskost presegla toliko, kolikor zahteva ‚Komunistični manifest'.« V omenjenih tezah o nadrealizmu je zato implicitno prisotno spoznanje o nefunkcioniranju teologije v sodobnih procesih osvobajanja; mišljeno je torej ustvarjalno premagovanje religioznega razsvetljenja v nekem profanem razsvetljenju materialistične in antropološke inspiracije.

Jedro takšnega Benjaminovega razumevanja nadrealizma je v spoznanju možnosti aktualne interakcije med politiko in umetnostjo, ki je utemeljena na njej, z njo sodeluje in ne določa in misli več samo sebe iz karantenske nedotakljivosti. To pomeni eksplicitni prehod iz auratične umetnosti v aktualistično, na politiki utemeljeno in preverljivo umetnost kot prakso, ki ima nesporno vrednost prav v času svojega nastanka. To je trenutek, ko začno pisci fotografirati, sodelovati pri novinarski reportaži in ko začno fotografi podnaslavljati fotografije, blokirati njihovo možno pomensko nedoločnost in ko postane vsak delavec aktualni ali vsaj potencialni sodelavec časopisa, ko se začne v glasbo vključevati besedilo in ko postane gledališče prizorišče političnega mitinga — v smislu Benjaminovih razmišljanj iz spisa »Pisec kot producent«. Toda v trenutku, ko sprejme umetnost funkcijo neposrednega političnega dejavnika, ko torej ne gre več za prikrito, estetsko tendenco, temveč za tendenco, ki »kaže« nase in s tem sploh ni več tendenca, temveč program, manifest ali umetniško nazorno uobličenje programa, nastopi tudi v takšni varianti modernističnega pisanja zdvomljenje in odpor do umetnosti kot umetnosti, predvsem kot zdvomljenje v njeno dejansko moč, materialnost in potrebnost. Odpoved prividu in tradicionalnemu umetniškemu delovnemu procesu sta momenta takšne negacije, ki sta utemeljena prav v nestrpnosti, v gledanju na »številčnico budilke« in v »streljanju na stolpne ure«[12] v romantični in poromantični zavesti, ki ne vzdrži več sama v sebi, ki nima več »časa« in hoče brezpogojno eksplodirati v materialnem in »resnično stvarnem«. Nestrpnost umetnosti je bila s tem žrtvovana dnevni politični praksi; kajti tudi umetnost sama je nestrpnost v smislu svojega interesa za »tostranskost«: Umetniška zamisel ne vzdrži sama s seboj, ne vzdrži v pojmovnem procesu znanosti ali v religioznem procesu čaščenja in pričakovanja, temveč se stalno preverja, negira, omejuje in odrešuje v čutnem, naravi, v bližini neposrednega kot posebnost in posamičnost.

Svet, v katerem je nastopil nadrealizem, je meščanski svet in s tem apologija kapitalističnih produkcijskih razmerij. Revolucionarno posebnost, ki je vsebinsko določilo njene prakse, kolikor so estetske vrednosti tudi družbeno konstitutivne,

je umetnost žrtvovala za revolucionarno občost, za mesto v sistemu politične moči. Toda kako naj se vključi in kakšno mesto naj zavzame v revolucionarnih družbenih odnosih? S fizično prisotnostjo »ne več umetnikov« na barikadah in s tem, da se umetniki iz vrst meščanstva vključijo v organizacijo proletariata, se odpovedo umetniškemu delu in se oprimejo drugih, »stvarnejših« dejavnosti? Ne glede na upravičenost ali neupravičenost takšnega revolucionističnega ukinjanja umetnosti — ne da bi jo udejanili — s strani umetnikov samih, je jasno, da se lahko pojavijo takšne dileme in protislovja le znotraj razrednega antagonizma in pod premočjo obstoječe meščanske ideologije, ki razglaša »konec umetnosti« ali jo reducira le na kontemplacijo in akt genijev ter negira smisel njene funkcije in mesta v produkcijskih odnosih določene dobe. Misel Ernsta Fischerja, da »s socializmom nastopijo objektivni pogoji, potrebni umetnosti, da postane moč«[13], temelji prav na spoznanju o možnih optimalnih pogojih za umetnost v socialističnih asociacijah, kjer se nahaja mesto umetnosti v posebnem procesu interakcije s socialistično znanostjo o njej in politiko umetnosti, ki ji priznava značaj smiselne prakse in hkrati zahteva od nje visoko kvalificirano in specializirano ustvarjalno delo.

Posebno mesto v Benjaminovem celotnem filozofskem delu in še posebej v njegovih analizah umetnosti predstavlja njegov odnos do Brechta. Literarna, predvsem dramska Brechtova praksa je predstavljala Benjaminu, poleg filma osrednji model, udejanjeno paradigmo za produktivni odnos med politiko in umetnostjo in sicer ne več z odsotnostjo alternative, kot deklasiranstvo ali larpurlartistični modernizem, temveč kot politizirana umetnost, kot sodobni intersubjektivni estetski proces, eksplicitno mesto družbene negativitete. Eden izmed pogojev politizacije umetnosti je namreč tudi ukinitev meja med producenti in konzumenti, kar omogoča procese kolektivne recepcije nove umetnosti, ki se je začela oblikovati po padcu auratične, tradicionalne umetnosti. Brechtova praksa je eden prvih poskusov v tej smeri.

Problematiko Brechtove dramske in dramaturške prakse je obravnaval predvsem v spisih »Komentarji k Brechtovim pesmim«, »Kaj je epsko gledališče?«, »Pogovori z Brechtom« in deloma tudi — v že omenjenem spisu »Pisec kot producent«. Za Benjaminov odnos do Brechta, mišljen predvsem skozi problematiko odnosa med umetnostjo in politiko, je značilna njegova orientacija na eksperimentalni in »modernistični« moment njegovega dela, predvsem na njegovo obliko t. i. »epskega gledališča«, čigar teoretična predpostavka je prav radikalni upor do tradicionalnega pojma umetnosti, do umetniške preteklosti in vklopljenosti umetnin v kultni kontekst. »Brecht ločuje svoje gledališče kot epsko od dramskega v ožjem smislu, čigar teorijo je podal Aristoteles. Zato uvaja ustrezno dramaturgijo kot nearistotelsko, kot je Riemann uvedel neevklidsko geometrijo . . . Pri Riemannu je odpadel aksiom o vzporednicah. Tisto, kar je odpadlo v Brechtovi dramatiki, je bila aristotelska katarza, očiščenje od afektov z vživetjem v burno usodo junaka.«[14] Možnost Brechtovega gledališča zahteva tudi radikalno ukinitev nasprotja med igralcem (izvajalcem, producentom) in gledalcem dela ter, še posebno, ukinitev tradicionalnega razhajanja tehnike in vsebine dramskih umetniških del. Brechtov model gledališča, ki ne razvija dejanja, temveč predvsem predstavlja ali odkriva stanja, ki zahtevajo čudenje in ne vživetje, je namenjen zainteresirani in racionalno osveščeni publiki, ki lahko na ključnih mestih kontrolira potek igre, ne da bi bila igrača gledališke iluzije ali magije. »Songi, napisi, konvencije gest od-

vajajo eno situacijo od druge. Tako nastopijo intervali, ki zmanjšujejo iluzijo pri publiki. Ovirajo njeno pripravljenost za življenje. Ti intervali so predvideni zato, da bi publika zavzela kritično stališče (do predstavljenega ravnanja oseb in do načina, kako je prikazano).«[15]

Postopek prekinitve (Unterbrechung) v brechtovskem gledališču — podobno kot nadrealistični prijem montaže — pomeni težnjo po zaustavitvi procesa, ki gre svojo pot in ki se mu umetnik ne more in ne zna zoperstaviti z umetniškim delom samim. Prekinitev nastopi zato, da bi se rešila in osvetlila stanja. V tem je jedro moderne, kot ga je Benjamin domislil kritično že v svojih tekstih o Baudelairu: prekniti tok sveta. Toda kaj potem? Kaj nastopi v trenutku, ko so evidentirana vsa stanja, zaustavljeni vsi procesi, razbit privid in iluzije? Umetnost in njen jezik sta se umaknila k tistemu, kar je stvarnost (mišljen je vladajoči model stvarnosti) zavrgla ali zamolčala kot tabu. Takšna so tudi stanja zaustavljenega procesa kot njegovi interferenčni fragmenti. Smisel takšnega modernizma, utemeljenega na odpovedi daljini, prividu, auri, iluzijam, življenju v simbolnem, postane lahko le interpretacija umetniškega modernizma samega, tj. igranje in prikazovanje razlik med umetniškim in neumetniškim v umetniškem delu samem. Dramska igra ali npr. koncert, opera se s tem spremeni v politični miting z novimi vsebinami in oblikami, za katere je umetniška vrednost v tradicionalnem smislu skorajda odvečna ali le pomožno sredstvo za doseganje neumetniških smotrov.

Takšno razumevanje principa prekinitve je sicer deloma pretirano, vendar princip montaže in odkrivanja stanj vsekakor pomeni vdor zunajumetniškega racionalnega, operacionalističnega in politično eficientnega v umetniško delo samo, oziroma njegovo fiksiranje nad subjektivno »pesniško« imaginacijo. Smiselnost Benjaminove teoretične in Brechtove praktične skepse do tradicionalne (auratične in katarzične) umetnost je pogojena prav z njunima globokima uvidoma v njeno nemoč in tudi nemoč same teorije (estetike), ki je lahko registrirala samo konstante in spremembe na relaciji »umetniško delo« (kot zaključena tvorba estetske sfere) — »sprejemnik« (potrošnik) umetnosti, ob popolnem prezrtju (razen v Lukácsevi varianti) odnosa »umetnik« (producent) — »umetniško delo« (produkt). To je uvidel npr. tudi Ernst Bloch, ko je zapisal v svoji študiji o umetniškem romanu: »Umetnost bi se torej morala spopasti po umetniku in ne po tistem, ki jo doživlja, sprejema, celo rubrificira.«[16]

Umetnost zato Benjaminu ne pomeni rezervata, karantene, ki bi se ga družbeno dotikalo le s strani recepcije, temveč je socialno integrirano v vse procese nastajanja, konsumpcije in distribucije umetniškega dela. Umetniško delo torej pri njem izgubi ezoterični in magični značaj, njegova produktivnost je vezana na zgodovinski »hic et nunc«, predpostavlja objektivne in subjektivne momente dela in nikakor ni fetišizirana produktibilnost, ki ustvarja nekaj iz niča ali kaosa, torej mitično čaranje, čigar resnica je goli privid, zmotna totaliteta. Situacija pri njem je torej diametralno nasprotna položaju umetnika in umetnosti v Fiedlerjevi estetiki: »Samo umetnik je tisti, ki lahko razume umetnika. (. . .) Potem je umetnost . . . tajna pisava, za katero poznajo ključ le redki, medtem ko se drugi ob njej bolj ali manj otroško veselijo, ne da bi usvojili resnični smisel, ki je skrit v njej.«[17]

Radikalni model Benjaminove literarizacije, historizacije in politizacije družbenih in umetniških procesov se je pojavil tudi kot 1) kritika (nemške) socialdemokratske teoretične odložitve in preložitve alternativnih možnosti umetnosti proleta-

riata v neko nedoločeno bodočnost njegove odprave, kar je rezultat socialdemokratskega teleološkega historizma, fetišizacije napredka in njegovega pojmovanja zgodovine sploh in 2) kot kritika idealistične simbolne estetike, zavezane idealom harmoničnosti, klasicističnega organicizma in plastičnosti ter sprave v lepem prividu (monumentalne) totalitete.

Odnos družba-umetnost v nemški socialdemokraciji je namreč vezan na ugotovitve, da ne more nastati nova, resnična umetnost iz proletariata, iz njegovih razrednih bojev. Mehring: »Kolikor je nemogoče, da bi se lahko iz razrednih bojev proletariata razvilo neko novo obdobje umetnosti, toliko bolj je gotovo, da bo zmaga proletariata privedla do novega svetovnega preobrata umetnosti.«[18] Kautski: »Ne iz proletariata, kot mnogi mislijo, temveč samo iz odprave proletariata v socializmu lahko nastane spet nova, višja ljudska umetnost.«[19]

Benjaminova kritika idealistične (meščanske) simbolne estetike pa se še posebej nanaša na pojmovanje umetniškega dela kot kultnega lika, kot »ens perfectissimum«, kot čutnega pojava metafizične identitetne biti, o čigar resnici je H. H. Holz zapisal v svojem delu »Od umetnine k blagu«: »Če se mislijo resnično, lepo in dobro kot konvergentni, celo identični, prevzame umetniško delo v neki sublimirani idealistični obliki vlogo kultne podobe: postane bivališče ali simbol... neke »višje sile«, bodisi da je mišljena kot platonska ideja, svetovni duh ali neskrita bit.«[20] Pomembno je, da je Benjamin že v sami umetniški praksi zasledil tiste procese, pravzaprav umetniške odgovore, ki so se pojavili kot kritika metafizične in simbolične funkcionalnosti umetnosti. Mislimo na probleme alegorije, ki jih je še posebej »mikrološko« tematiziral v svojih tekstih o Baudelairu in deloma tudi na prakso tistega literarnega modernizma, ki se je začel z Mallarméjem in se — sicer nedosledno in v povsem drugačnem kontekstu — nadaljeval npr. v dadaizmu in klasičnem (bretonovskem) nadrealizmu. Kajti alegorija, ki jo je reflektiral še posebej v njeni socialni pomenljivosti, o »realni alegoriji«, takorekoč v kozmološkem smislu, pa je pisal tudi E. Bloch, izraža izkustvo zgrešenega, nespravljivega, podjarmljenega, žalostnega, torej negativnega in evidentnega v svoji konfrontaciji s smrtjo ter povnanjenega v obliki posamičnega in posebnega odlomka, ki je dostopen profano in eksoterično — v nasprotju do auratičnih ezoteričnih oblik simbolne umetnosti, slepečih se s prividom pozitivne sreče, svobode, sprave in izpolnitve. Vprašanje alegorije se tudi najtesneje prepleta z Benjaminovim pojmovanjem zgodovine, kajti avtor »Umetniškega dela« se postavlja proti Heglu in tradicionalni filozofiji zgodovine, ki »poveličuje propadlo« in skuša »prevesti« končno v neskončno. Nasprotno je predmet Benjaminove teorije prav tisto nezrelo, nedovršeno, žalostno, zgrešeno v zgodovini, ki naj pokaže na smrt kot univerzalni zgodovinski zakon. V zvezi z alegorično intencijo govori zato Benjamin o odlomku kot substituensu za kategorijo totalitete, v kar je razpadel objektivni svet organskega, plastičnega in harmoničnega. Problem alegorije torej ni problem alternativne oblike, ki bi bila od zunaj vnešena v umetnost samo, oziroma, ki naj bi jo anticipiralo neko prihodnje, na kritiki lažne totalitete in idealistične metafizičnosti osnovano okolje umetnosti, kar je predmet npr. Marcusejeve analize odnosa med družbo in umetnostjo (Kultura in družba, I), temveč je, s stališča Benjaminove analize, že dejanskost umetnosti (še posebno književnosti) same.

Opozicija med alegorijo in simbolom predstavlja sploh enega osnovnih problemov marksistične estetike 20. stoletja (tudi v Lukácsevi, Fisherjevi in Blochovi

»varianti«). Tukaj navedimo o tej dilemi le značilno misel Rolfa Tiedemanna, sicer enega najboljših poznavalcev estetske misli Walterja Benjamina: »Ne anticipirajoča sprava v lepem videzu, temveč edino prenašanje strtosti videza je danes lahko še zadano umetniškemu delu. Ne simbolični, temveč alegorični momenti so tisti, na katerih se v progresivnih delih, predvsem v delih Samuela Becketta, nahaja ves poudarek. Simbolno umetniško delo, nasprotno, ni več oblika objektivnega duha...«[21]

Ena izmed teoretičnih predpostavk Benjaminove revolucionarne teorije o politizaciji umetnosti je teza o relativni samostojnosti prevrata v nadstavbi in o njegovem možnem učinkovanju na bazo. Benjamin si je bil svest absolutizacij in degradacij, ki so izhajale iz absolutnega ekonomizma, avtomatizma in determinizma baze kot edinega pogoja za človekovo osvoboditev. Prevrat v nadstavbi, tj. radikalne spremembe njenih produkcijskih odnosov, pa je videl v revolucionarni praksi intelektualcev, ki z ukinitvijo razlik med umetnostjo in politiko, znanostjo in industrijo, producenti in konzumenti, bazo in nadstavbo sodelujejo v neposrednem razrednem boju, solidarizirani s proletariatom. Razvijanje in usposabljanje novih produkcijskih sredstev, tehnike, ki se je razvila zunaj območja čiste intelektualne umetniške prakse, je pogoj humanizacije tehnike in racionalizacije in tehnizacije umetniške prakse same. Mišljen je seveda alternativni, do človečnosti ne nevtralni pojem tehnike, namreč tehnika kot »ključ sreče« in ne kot »fetiš propada«.[22] Politizirana umetnost, ki išče nove oblike in možnosti razvijanja novih produkcijskih sredstev, ki ne prezira več narave in se ne situira več popolnoma ločeno od osnovnih vprašanj človekovega bivanja, zato tudi ne od osnovnih problemov agresij, zatiranja, dezinformiranja, vojn, fašizma, imperializma in perventiranega stalinizma, se s tem spopada s terorizmom preoblečenih ideologij, z ideološkim totalitarizmom in s tem tudi z ideološkimi predpostavkami svoje intelektualne produkcije, predvsem pa z »idejo« umetnosti same. Posredovanje v svetu blaga, tržni medij kot takšen, in posredovanje v svetu idej, ideologija kot sprevrnjena zavest o umetnosti, sta določala umetnost kot posredovanje samo, kot odtujitev od »stvari« umetnosti same, od njenih sredstev, potreb in zamisli.

Čeprav ni zveza med Benjaminovo estetiko alegorije in njegovimi teksti o politizaciji umetnosti enostavna, neprotislovna in homogena, kar predstavlja tudi pomanjkljivost njegovih izrazito političnih strateških študij, je vendarle njihova radikalnost vsaj deloma odvisna od njegove registracije »ranljivosti« tradicionalne umetnine, torej tistega, kar je mislil v svoji koncepciji o izginjanju in razdrobitvi estetske aure. Osnovni motiv njegove »celotne« estetike je namreč rešitev umetniškega dela iz območja aure in privida simbolne lepote v območje resnice. Z njim in tudi Brechtom se začenja radikalni prelom v pojmovanju umetniškega: umetniško delo ni ne lepo ne grdo, ne dobro ne slabo, je le pravilno ali nepravilno, resnično in neresnično, ustreza ali ne ustreza. Zveza med politično alternativo in dejanskostjo umetniškega lahko obstaja samo v mediju resničnega. Kajti umetniško delo ni privid, temveč posebni moment (oblika) vsakokratne dejanskosti. Dejansko novo umetnosti je vedno tudi možno novo dejanskega. To spoznanje pa je izrazito prisotno tudi v Blochovem ločevanju med videzom kot iluzijo in estetsko »slutnjo«, ki pomeni v svojih konkretno-utopičnih implikacijah pravzaprav »obet« nove dejanskosti oziroma prakse, ki se še ni začela, in ki jo more anticipirati le umetnost, ki se ne postavlja indiferentno do vprašanja resnice. Benjami-

nov odnos do umetnosti zato ni indiferenten do resnice Adornove teze: »Kot čisto napravljena, producirana, so umetniška dela, tudi književna, napotilo na prakso, ki jo vsebujejo: na vzpostavljanje pravilnega življenja.«[23]

V nasprotju z večino tradicionalnih modelov politizacije umetnosti (tudi marksističnih) je torej Benjamin zaznal nek napredek, svojski umetnosti, prav v nekaterih oblikah avantgardne umetnosti in še posebej filma kot — v njegovem času — nove umetnosti. Vendar njegova teorija definitivno izključuje »zglednost« omenjenih pojavov — tudi Brechtovega. Relevantna je namreč le resničnost umetniškega, to pomeni konkretna aktualnost umetniške produkcije, čutno in miselno evidentni »prostor slik«, »živa aktualnost« in verificirano mesto vsakokratne umetniške prakse znotraj produkcijskih odnosov določene dobe.

Umetnost, ki v kapitalizmu in njegovih ideologijah nastopa kot ideja umetnosti, je bila mesto, kjer so mislili, načrtovali in delovali umetniki-ideologi, primerjajoč svojo željo po umetnosti s socialnimi idejami in predpostavkami »umetnosti nasploh«. Ideja umetnosti pa ni ne osnovni motiv ne osrednje spoznanje in ne jedro umetniške zamisli. Umetnost ne nastaja zaradi romantike, klasicizma, rokokoja ali nadrealizma niti zaradi Aishila, Goetheja ali Balzaca. Vedno gre le za dejanskost (in predmet) umetnosti same. Na neki stopnji razvoja je lahko ta predmet tudi eksperiment, tudi npr. negacija perspektive, simetrije, stereometričnega, katarze, privida, aristotelske teorije tragedije ipd. Toda to je lahko le za določenega umetnika, za določeno šolo ali stil in za določen čas, vendar nikakor ne za umetnost kot umetniški zgodovinski proces, kot dejanskost s svojim mestom in pomenom v najširših strukturah sveta. Brechtov model gledališča, Benjaminova politična in literarno-kritična zavest o njem, Mallarméjeva lirika in nadrealistična umetniška produkcija so umetnost in hkrati dela, ki imajo v posebnem okolju prevraten oziroma prelomen značaj. Toda to so dela, ki so nastala kot umetnost (ali umetnostna teorija) v celoviti praksi, ki ni ignorirala ne umetniške zamisli in ne umetniških sredstev, ki torej ni nastala le zaradi apriorne, zgodovinsko razumljene ideje umetnosti — kot ideologema. Brechtov model gledališča in njegova dramaturgija sploh pomenita resnično vsaj delen prelom s teorijo tragedije v Aristotelovi »Poetiki«. Toda umetnost, ki bi se nekritično nadaljevala v prostoru preloma oziroma nearistoteljske Brechtove dramatike, bi izgubila svojo pomenljivo umetniško dejanskost, prešla bi v maniro načelne antiigre, ki bi se kasneje odrekla tako odru kot igralcu, mimiki in tekstu in njena zamisel, »deležna« na ideji nove umetnosti, bi se končno lahko izrazila le še kot (pseudo)teoretični spis o umetnosti oziroma dramatiki.

Politizacija umetnosti — v smislu estetske teorije Walterja Benjamina — torej ne pomeni nasilja politike nad umetnostjo, temveč le njeno rešitev v resničnem njenega vsakokratnega družbenega prostora. Njena »norma« ni fetišizirana ideja umetnosti, iz umetniške zgodovine in predzgodovine deduciran takorekoč statistični pojem umetniškega, temveč aktualna praksa sama, nek svet, ki si ga mora vedno znova šele pridobiti in ni enostavni podaljšek nekega karantenskega neprotislovnega kontinuuma a-priornih estetskih vrednosti.

OPOMBE:

[1] Walter Benjamin, Gesammelte Schriften (odslej skrajšano WBGS), 1. 2, 1974, s. 508
[2] prim. Zur Aktualität Walter Benjamins, 1972, op. 9, s. 26
[3] WBGS, III, s. 491
[4] WBGS, III, s. 493
[5] WBGS, I. 2, s. 484
[6] WBGS, IV. 1, s. 102, 103
[7] Walter Benjamin, Über Literatur (odslej skrajšano Lit.), 1969, s. 101
[8] prim. Lit., s. 103
[9] Lit., s. 103
[10] Marx-Engels, Izbrana dela, I, s. 503
[11] Lit., s. 103
[12] prim. WBGS, I, 2, s. 702
[13] Ernst Fischer, Kunst und Koexistenz, s. 181
[14] Walter Benjamin, Versuche über Brecht (odslej skrajšano Vers.), 1966, s. 25
[15] Vers., s. 29
[16] Ernst Bloch, Verfremungen, I, 1970, s. 77
[17] navajamo po Müller, Autonomie der Kunst. Zur Genese und Kritik einer bürgerlichen Kategorie (odslej skrajšano Autonomie), 1972, s. 210
[18] Autonomie, s. 226
[19] ibid. s. 221
[20] H. H. Holz, Vom Kunstwerk zur Ware, 1972, s. 217
[21] Rolf Tiedemann, Studien zur Philosophie Walter Benjamins, 1973, s. 126
[22] prim. WBGS, III, s. 250
[23] T. W. Adorno, Noten zur Literatur, III, 1973, s. 134

Razvoj humanističnih strok

Umetnostna zgodovina — včeraj, danes, jutri

LUC MENAŠE

Uvodne teze za razpravo
o konceptu umetnostne zgodovine

EX PRAETERITO
PRAESENS PRVDENTER AGIT
NI FVTVRVM ACTIONEM DETVRPET

Če smo si izposodili geslo o razumni dejavnosti zdajšnjosti itd. z znamenite Tizianove alegorične slike v londonski Narodni galeriji, se s tem seveda zavezujemo za podoben pristop k sami naši stroki, umetnostni zgodovini, posebej na Slovenskem in še prav posebej na Filozofski fakulteti, kjer jo je predstavljal nekdanji Seminar in poznejši Oddelek za umetnostno zgodovino in jo kot njun naslednik predstavlja zdajšnja Pedagoško znanstvena enota za umetnostno zgodovino.

Pobuda Marksističnega centra Filozofske fakultete, ki je že sprožila javne razprave o filozofiji, sociologiji, zgodovini in pedagogiki, tudi za nas prihaja o pravem času, saj bo tudi umetnostna zgodovina na ljubljanski univerzi že čez dobro leto, pomladi 1980, praznovala svojo šestdesetletnico. Tudi če se zdita pobuda in časovni okvir bolj zunanje in formalne narave, pa že sámo razgibano življenje stroke zahteva, da se spet enkrat za trenutek ustavimo in znova skušamo ugotoviti — tako rekoč z Gauguinom: Odkod prihajamo? Kdo smo, Kam gremo? In čeprav smo še daleč od vrha, »čeprav še zdaleč ni najvišji dan«, je treba izmeriti daljo in nebeško stran . . .

Seveda tudi ob najbolj skopem pregledu minulih obdobij in zdajšnosti slovenske umetnostne zgodovine ne moremo puščati vnemar občega razvoja umetnostne zgodovine, ki je bila in je internacionalna stroka, saj si brez tega mednarodnega ozadja tudi nastanka in razvoja naše domače stroke ne moremo predstavljati. Tudi tisti, ki razpravljajo o slovenski umetnostni zgodovini (ali še ožje: o slovenski zgodovini slovenske umetnosti), morajo imeti pred očmi vsaj poglavitne ugotovitve, ki so vsakomur na voljo tako za starejša obdobja »pisanja o umetnosti« in posebej za čas življenjepiscev[1] kot za razvoj »prave« umetnostne zgodovine od Johanna Joachima Winckelmanna dalje.[2] Če najbolj na kratko povzamemo, vsekakor velja, da se je umetnostna zgodovina osamosvajala kot znanstvena disciplina s svojimi posebnimi nalogami in metodami šele od sredine prejšnjega stoletja dalje. Šele od tedaj dalje poznamo posebne katedre za umetnostno zgodovino na vodilnih evropskih univerzah, šele od druge polovice prejšnjega stoletja dalje so se začeli umetnostni zgodovinarji uveljavljati kot muzealci in šele od časa okrog 1900 lahko govorimo o uveljavljanju umetnostnozgodovinskih načel v spomeniškem varstvu (»ohranjevati, ne obnavljati«). Ne glede na prispevek Francije in posebej Pariza z njegovo École des Chartes, ne glede na mednarodno uve-

ljavljena dela s področja krščanske ikonografije (Émile Mâle), se je poglavitni razvoj evropske umetnostne zgodovine v vsem starejšem obdobju odvijal v nemških deželah in Avstro-Ogrski. Če pustimo vsa manjša središča ob strani, sta bila v času pred prvo svetovno vojno gotovo najpomembnejša Berlin in Dunaj. Berlin, ki je dobil prvega ordinarija za umetnostno zgodovino že 1844 (Gustav Friedrich Waagen), se je pozneje odlikoval zlasti z eksaktnimi poznavalci umetnostnega gradiva (Adolph Goldschmidt za slonokoščeno plastiko in iluminirane rokopise), še posebej med muzealci (Wilhelm Bode, Max J. Friedländer). Za izoblikovanje slovenske umetnostne zgodovine gotovo najtehtnejša »dunajska šola«[3] pa je že od svojega prvega utemeljitelja Rudolfa Eitelbergerja dalje pionirsko vplivala na razvoj muzejstva in na izdajanje pisanih virov za umetnostno zgodovino, pozneje (z Rieglom in Dvořákom) pa tudi na modernizacijo konservatorstva in topografsko delo. V skladu s postopnim odpiranjem dotlej zanemarjenih obdobij (Wickhoff in Riegl pozna antika, Riegl barok, Dvořák manierizem) je že Alois Riegl, poleg Heinricha Wölfflina najodličnejši zgodnji predstavnik formalne analize, uvedel sicer idealistični pojem t. i. umetnostnega hotenja (Kunstwollen), ki pa vendar ni bil samo reakcija na mehanično materialistični determinizem Gottfrieda Semperja, ampak tudi na normativno estetiko, ki je bila dotlej neločljivo povezana z umetnostno zgodovino. V poznem delu najmlajšega iz klasične trojice dunajske šole Wickhoff-Riegl-Dvořák, tudi za mlado slovensko umetnostno zgodovino posebno pomembnega Maxa Dvořaka, opažamo odmik od čiste formalne obravnave, in sicer v smeri, ki ji je botroval Wilhelm Dilthey in jo je programatično nakazal skupni naslov nekaterih njegovih posthumno izdanih razprav, »Umetnostna zgodovina kot zgodovina duha«:[4] pri razgrinjanju pravih kulturnozgodovinskih panoram gre predvsem za dokazovanje vzporednic, ki likovni razvoj spremljajo na drugih področjih duhovnega življenja.

Po zgodnji Dvořákovi smrti (1921), ki pomeni cezuro tudi v dotlej neposrednem stiku mlade slovenske umetnostne zgodovine z enim izmed evropskih umetnostnozgodovinskih središč, je bilo opažati krizo dunajske šole, ki je dobršen del svojega dotlej internacionalnega pomena izgubila že s samim razpadom avstro-ogrske monarhije. Od časa okrog 1900 se je čedalje močneje razvijala italijanska umetnostna zgodovina, ki sta jo tudi kot pedagoga pionirsko oblikovala zlasti Adolfo Venturi (1856—1941) in Pietro Toesca (1887—1962). Dotlej predvsem v smeri tradicionalne ikonografije in historiografije živeča francoska umetnostna zgodovina je »nemško« morfološko interpretacijo dohitela zlasti s Henrijem Focillonom (1881—1943). Kljub razvoju v teh dveh deželah je še vse do zavladanja nacizma umetnostna zgodovina veljala za tako rekoč nemško stroko. Hegemonijo nemške umetnostnozgodovinske znanosti je temeljito razveljavil šele eksodus nemške humanistične inteligence od 1933. dalje. Najpomembnejši umetnostnozgodovinski center na Nemškem, ki se je iz naročja Warburgove kulturnozgodovinske knjižnice razvil na univerzi v Hamburgu, se je oficialno preselil v London, z njim pa so se tja in zlasti v ZDA polagoma preselilili tudi vsi njegovi sodelavci. Nasploh sta ob manj številnih in po sili razmer največkrat samo začasnih umikih v druge, pozneje okupirane evropske države v tej véliki migraciji evropske misli pridobili zlasti obe — dotlej umetnostnozgodovinsko malo razviti — anglosaški deželi. Za slovensko umetnostno zgodovino, ki je ostala še naprej povezana zlasti z Dunajem, nemško literaturo in nemško znanostjo, so bili seveda vsi ti dogodki

skoraj usodni. Do stika z novimi središči ni prišla, zato pa so bili pri nas še precej let po osvoboditvi kot problemsko aktualni in tehtni avtorji citirani biologistično, pozneje pa kar nacionalistično in šovinistično usmerjeni Wilhelm Pinder,[5] izmed predstavnikov t. i. mlajše dunajske šole dosledno antimaterialistični, za nacizma fašistični, pozneje pa odkrito klerikalni[6] Hans Sedlmayr (znan tudi kot najvidnejši predstavnik t. i. strukturne analize), ravno tako s svojo dejavnostjo za nacizma diskreditirani Dagobert Frey in podobni . . .

V resnici so se v okviru zahodnoevropske umetnostne zgodovine, ki ji je od svojih začetkov dalje pripadala tudi »ljubljanska šola«, razmerja v temeljih izpremenila — delno že med obema vojnama, še bolj pa v obdobju po drugi svetovni vojni. Medtem ko sta bili Nemčija in Avstrija sprva močno oslabljeni in sta se — zlasti prva — znova okrepili šele od 1950-ih let dalje, so se kot nove umetnostnozgodovinske velesile dvignile ob njih zlasti Francija, Italija, Anglija in Združene države. Kot je bilo že omenjeno, se je v zadnjih dveh umetnostna zgodovina razvila predvsem po zaslugi emigrantov iz nacistične Nemčije. Eno izmed glavnih vlog so prevzeli sodelavci Warburgovega inštituta, njihovi nasledniki in podobno, tj. v ikonografijo in ikonologijo usmerjeni raziskovalci: ob starih warburgovcih, kot so bili Fritz Saxl (1890—1948), Erwin Panofsky (1892—1968) in Rudolf Wittkower (1901—1971), tudi številni mlajši, ne samo v anglosaških deželah, ampak tudi v Franciji, npr. André Chastel, v socialističnih deželah vzhodne Evrope, npr. Jan Białostocki na Poljskem in Rudolf Chadraba v Češkoslovaški, in drugod. Ne glede na pobude, ki jih je utemeljitelj sodobne ikonografije in ikonologije Panofsky prejel od neokantovca Ernsta Cassirerja in njegove Philosophie der symbolischen Formen,[7] pa so predstavniki te smeri vendar — kolikor po zgledu najboljših niso pozabljali na sam likovnoumetnostni pomen del in zapadali v drobnjakarsko izčrpavanje mogočih in nemogočih literarnih predlog — svet umetnosti spet povezali z resničnim svetom ljudi in človeških razmerij, ki ga tako kalejdoskopsko odseva. V interpretacijah formalistične, zgolj morfološko usmerjene umetnostne zgodovine je namreč likovna umetnost postala že povsem izolirana in sama-sebi-zadostna.

Last not least je glede na naše lastne težnje treba poudariti še delež sociološko orientirane umetnostne zgodovine v svetu. Kljub vsem prizadevanjem sovjetske umetnostne zgodovine, po drugi svetovni vojni pa tudi umetnostne zgodovine v drugih socialističnih deželah vzhoda, so se njeni najodmevnejši predstavniki izoblikovali v okviru tiste zahodne umetnostne zgodovine, ki jo oficialne vzhodnoevropske publikacije nekoliko preprosto diskriminirajoče odpravljajo z vzdevkom »buržoazna«.[8] To so bili in so, vsi aktivni že med obema vojnama, Francis Donald Klingender (1907—1955), na Madžarskem rojena Frederick Antal (1889 do 1954) in Arnold Hauser (1892—1978) pa Pierre Francastel (1900—1970). Vsaj nekaj Hauserjevih del in delček Francastelovih razprav je bil preveden tudi v jezike jugoslovanskih narodov.[9]

Če se po tej najkrajši predstavitvi velikega zunanjega okvira ozremo na *slovensko* umetnostno zgodovino, je treba takoj spočetka ugotoviti, da so bila njena minula obdobja javno predstavljena že v razmeroma številnih pregledih, od katerih seže zadnji nekako do leta 1969,[10] približno isto pa velja tudi za ožjo zgodovino umetnostne zgodovine na Filozofski fakulteti v Ljubljani.[11] Posebej o metodah

slovenske umetnostne zgodovine je bilo — če izvzamemo priložnostne opombe — objavljenega malo.[12]

Po utrjeni in večkrat ponovljeni Steletovi periodizaciji razvoja umetnostne zgodovine pri Slovencih velikokrat še dandanes govorimo o treh obdobjih: o prvem, »enciklopedijskem«, ki ga predstavljajo takšna imena kot Valvasor, oba Dolničarja itd., o drugem, »konservatorskem«, ki je sledilo ustanovitvi dunajske Central-Commission für Denkmalpflege (1853), in o tretjem, »znanstvenem«, ki je bilo tako rekoč javno in uradno potrjeno z leta 1920 ustanovljeno katedro za umetnostno zgodovino na mladi slovenski univerzi. Tudi če se v svojih izvajanjih omejimo predvsem na to zadnjo, tj. seminar-oddelek-PZE, ne smemo povsem odmisliti specifične duhovne klime, v kateri se je porajala mlada slovenska umetnostna zgodovina. Morda dozdaj še ni bilo nikoli dovolj kritično poudarjeno, da je bila ta klima v nasprotju z obema drugima, tudi znanstveno najpoprej utrjenima humanističnima strokama, sočasno slavistiko in zgodovino, mnogo bolj konservativna, izrazito katoliška in včasih tudi klerikalna. Navsezadnje so bili na Slovenskem v 19. stol. najpomembnejši naročniki likovne umetnosti župniki, najprej so na Slovenskem umetnostno zgodovino predavali kot zgodovino cerkvene umetnosti, prvo likovni umetnosti posvečeno društvo je bilo 1894 ustanovljeno Društvo za krščansko umetnost v Ljubljani, prvo likovni umetnosti v celoti posvečeno glasilo pa Izvestja Društva za krščansko umetnost. Katoliški duhovniki so bili avtor Stavbinskih slogov Janez Flis (1841—1919), drugi soustanovitelj Društva in vodilni pisec Izvestij Jože Smrekar (1842—1910), mariborski Jožef Pajek (1843 do 1901), častni konservator dunajske Centralne komisije Franc Avsec (1863—1943), »slovenski Vasari« Viktor Steska (1868—1946), »za publiciranje spomenikov in njihovo ikonografsko razlaganje pomembni«[13] Josip Dostal (1872—1954), po Dunaju pripadajočemu Josephu Dernjaču in spočetka ravno tako na Dunaju aktivnem Josipu Mantuaniju prvi slovenski visokošolsko izobraženi umetnostni zgodovinar Avguštin Stegenšek (1875—1920), pisec prvih dveh strokovnih topografij in ob Izidorju Cankarju najresnejši kandidat za vodstvo nove umetnostnozgodovinske stolice, Avguštin Stegenšek, ki pa se je zadnja leta življenja nesrečno spoprijemal z zgodovinsko topografijo Jeruzalema ter je nazadnje, posthumno obstal na univerzi samo s svojo strokovno knjižnico. In naposled je bil katoliški duhovnik — vse do svojega znanega, nikakor pa ne idejnega izstopa 1926 — tudi utemeljitelj umetnostne zgodovine na naši Filozofski fakulteti, Izidor Cankar, do konca intimni prijatelj dr. Antona Korošca. Seveda je bil vpliv izrazito katoliško in klerikalno usmerjenih umetnostnih zgodovinarjev močan tudi pozneje, tudi na univerzi — ne glede na vse odtenke in častne izjeme. Tako ni popolnoma naključno, da je bil katoliški duhovnik tudi še prvi slovenski umetnostnozgodovinski doktorand po osvoboditvi, Janez Veider (1896—1964).

V domala že šestdesetletnem življenju umetnostne zgodovine na ljubljanski univerzi lahko razločujemo dve ali štiri obdobja, ki pa se kljub vsestransko dominirajočima osebnostima obeh pionirjev, 1920—1936 vladajočega Izidorja Cankarja (1886—1958)[14] in 1938—1958 vodečega Franceta Steleta (1886—1972),[15] kljub cezuri 1936—1938, ne ravnajo po njunih razdobjih in razdobjih njunih naslednikov, ampak se nam iz retrospekcije današnjega dne preprosto delijo v prvih petindvajset let do osvoboditve in v čas po njej, ki ga spet lahko razdelimo v dve krajši obdobji: v dobo od osvoboditve do Steletove upokojitve in v zadnja dva

decenija, ki se — naključna kot vse okrogle številke — nadaljujeta in ne pomenita nobene zaključene časovne enote.

Obdobje med vojnama in NOB. Pomladi 1920 je bil Izidor Cankar imenovan za docenta za umetnostno zgodovino.[16] Z izjemo osebnosti so bili začetki skromni. Prvi seminarski prostor je imel v profesorski knjižnici učiteljišča na Resljevi. »Vaj sta se udeleževala 2 ali 3 slušatelji; redkokdaj več«.[17] Naslednje leto, 1921, je seminar dobil zatrpano sobico v univerzitetnem poslopju, nekdanjem deželnem dvorcu,[18] 1922 še sosednjo sobo in sobo za laboranta.[19] Sledila je prva javna kritika slovenskega umetnostnozgodovinskega naraščaja[20] in zvrstile so se prve umetnostnozgodovinske disertacije na slovenski univerzi: 1925 Stanko Vurnik,[21] 1927 Anton Vodnik,[22] 1928 Franc Šijanec.[23] Ob Cankarju je 1920—1924 kot docent za klasično arheologijo in bizantinsko umetnostno zgodovino[24] učil tretji iz klasične trojice slovenske umetnostne zgodovine, v Tomsku habilitirani Vojeslav Molè (1886—1973),[25] ki je nato odšel na univerzo v Krakov,[26] asistent v letih 1923—1927 pa je bil v Pragi promovirani France Mesesnel (1894—1945),[27] ki je po redukciji asistentskega mesta postal kustos v Skopju.[28] Oba, Molè in Mesesnel, sta se v Ljubljano vrnila šele na pragu druge svetovne vojne.

Znanstveno podlago svojemu pedagoškemu delu in sploh vodilo slovenski univerzitetni umetnostni zgodovini ob njenih prvih korakih je Cankar premišljeno izoblikoval z dvema temeljnima deloma: po eni strani s teoretično načelnim Uvodom,[29] »razpravo o umetnini kot likovnem organizmu«, ki je našemu umetnostnozgodovinskemu pisanju prispevala temeljno morfološko terminologijo in vzorce formalnega razčlenjevanja slikarskih in kiparskih del, po drugi strani z velikopotezno zasnovano Zgodovino,[30] ki je žal, izdajana po snopičih, ostala torzo: do Cankarjevega odhoda v diplomacijo je zajela še italijansko renesanso, pozneje pa se ji je pridružil še zvezek s severnoevropsko renesanso. Obe deli pričata o zvestobi dunajski šoli, Zgodovina še posebej o zvestobi Dvořákovi »zgodovini duha«, obema se kajpak pozna tudi vpliv Wölfflinovih formulacij in obe sta bili v slovenskem prostoru brez zadržkov sprejeti in posvojeni. Glede na njun idealistični koncept sta tako Uvod kot Zgodovina doživela kritiko šele v letih po osvoboditvi: Uvod predvsem praktično, pri seminarskih vajah, kjer smo se nujno morali odreči Cankarjevemu enačenju splošnih formalnih slogov z nazorskimi kategorijami (ploskoviti slog naj bi namreč bil izraz idealizma, plastični slog realizma, slikoviti pa naturalizma),[31] Zgodovina, ki se je medtem, že s prvim zvezkom o renesansi, nekoliko spremenila v svoji notranji zgradbi, sicer pa ohranila tako idejni koncept kot literarno izbrušenost in sugestivnost, pa že za Cankarjevega življenja tudi v pisani kritiki.[32]

Cankar, ki je imel kot bleščeč predavatelj vsekdar več poslušalcev pri predavanjih kot pa učencev v seminarju, je po dobrem zgledu dunajske šole stroko tudi drugače organiziral in utrdil: 1920 je ustanovil Umetnostno-zgodovinsko društvo v Ljubljani (zdajšnje Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo) in 1921 začel kot njegovo glasilo urejati Zbornik za umetnostno zgodovino,[33] s svojo urejajočo voljo (pa tudi odličnimi političnimi in finančnimi zvezami v stari Jugoslaviji) je pobudil reorganizacijo Narodne galerije, zgodovinsko razstavo slovenskega slikarstva 1922 in razstavo portreta na Slovenskem 1925, se mecensko vedel do seminarske knjižnice in učencev ter dal celo nazadnje po načrtih mladega Edvarda Ravnikarja zidati Moderno galerijo v Ljubljani. Znano je, kako je v

slovenski kulturi suvereno nastopal in deloval tudi zunaj stroke. Poleg drugega je pobudil tudi Slovenski biografski leksikon ter sam in s sodelavci uredil njegove prve zvezke.

»Dne 13. septembra 1936 sem bil razrešen učitejske službe na univerzi in sem seminar zapustil s težkim srcem,« je Cankarjev zadnji zapis v Seminarski kroniki — avtorja bi tudi brez podpisa spoznali po njegovem renesančno jasnem in »plastičnem« duktusu. V nadaljevanju poroča Balduin Saria, da je »interimistično prevzel vodstvo seminarja«, da predavanj in seminarskih vaj ni bilo, podatek o novem prevzemu vodstva pa je tudi že izpod slikovitega Steletovega peresa: »Dne 8. II. 1938 sem prevzel ob navzočnosti g. dekana dr. J. Kelemine seminar iz rok g. prof. dr. B. Sarije«. Aristrokratsko renesančno jasnost je zamenjal hkrati slikoviti in ljudski barok.

France Stelè je na univerzo prišel v zrelih letih (52) in po dolgem konservatorskem delu, v katerem je bil enako suveren kot Cankar na univerzi in parketu. Novega posla se je lotil z njemu lastno potrpežljivostjo, pridnostjo in zavzetostjo. Tudi Stelè, ki ni bil bleščeč, ampak precej suhoparen predavatelj in imel zato vedno manj poslušalcev pri predavanjih kot pa učencev v seminarju in drugod, je utrjeval stroko zunaj univerze. Predvsem ni zgubil stika s terenskim delom, čeprav ga je zdaj kot »spomeniški konservator in banski spomeniški referent« nasledil France Mesesnel. Odrekel se ni niti terenu niti svojim pregovorno pogostnim potovanjem v tujino. Hkrati je Stelè — za Cankarjevega profesorstva »večno drugi« — delno že prej, vsekakor pa zdaj prevzel še vse druge Cankarjeve umetnostnozgodovinske posle. Uglajeni Cankarjev miselni in siceršnji red je zamenjala na oko nekoliko neurejena mešanica razmišljajočega in praktičnega življenja, ki pa je v resnici po svoje odsevala tudi Steletov sinkretistični pogled na svet. Čeravno katoliško vzgojen je od nekdaj znal poslušati in upoštevati tudi druga mnenja in bil podobno dober poslušalec, kot je bil Cankar dober govorec. Tudi zato so bili Steletovi učenci ne samo številnejši od Cankarjevih, ampak tudi bolj neodvisni in obenem pisani.

Stelè je prišel na univerzo z obsežno bibliografijo: od Orisa,[34] ki je bil vse do nesrečno nagačene 2. izdaje pravi katekizem slovenske umetnostne zgodovine za njegove učence, do Umetnosti zapadne Evrope,[35] v kateri je na kratko in priročno, pa vendar zamotano in v »Zaključku« z osupljivo konfuznim optimizmom, zaokrožil tisto, kar Cankarju z njegovo veliko zasnovo ni uspelo: celoten pregled evropske umetnosti. Kot sad Steletovih konservatorskih prizadevanj pa je bila ravno 1938 dokončana še druga knjiga njegovih Monumenta artis slovenicae, ki so — kot je že njihov avtor večkrat s ponosom zapisal — prva afirmacija naše stroke v mednarodnem svetu.[36]

Sicer pa se je druga svetovna vojna že neposredno približala in za nemoteno pedagoško delo je ostalo samo še malo časa. Pri Steletu sta doktorirala dva Cankarjeva učenca: 1940 Stane Mikuž,[37] 1941 pa Franc Kos.[38] Kot begunec je po posredovanju poznejšega nobelovca Iva Andrića, takratnega jugoslovanskega poslanika v Berlinu, konec 1939 prišel v Ljubljano iz okupirane Poljske Vojeslav Molè, ter najprej kot honorarni, pozneje pa kot redni profesor ljubljanske univerze[39] ostal tu do ponovnega odhoda v Krakov po osvoboditvi. Namesto na Poljskem je njegovo takrat zadnje delo, potem ko ga je poslovenil, izšlo pri Slovenski matici.[40] Nasploh je bil v tistih študiju sovražnih mesecih in tja do 1943

profesorski kader za umetnostno zgodovino močnejši kot kdaj prej. Od 1939, ko je izšla njegova sijajna monografija o bratih Šubicih[41] in je bil imenovan za honorarnega profesorja, pa do 1943 je poleg Moleta predaval bizantinsko umetnost tudi France Mesesnel. V tistih letih je seminar zaživel tudi v novih prostorih, saj se je iz mrkih pritličnih prostorov v starem univerzitetnem poslopju med 12. in 19. majem 1941 preselil v novo univerzitetno knjižnico v drugo nadstropje krila ob Vegovi ulici. »Sončno, svetlo in za sedanje potrebe zadosti prostorno,« je ocenil vedno optimistični Stelè. In vendar se je po pretrganju vseh predavanj v zadnjih dveh vojnih letih to prvo obdobje naše stroke na univerzi žalostno končalo. S smrtjo profesorja, konservatorja in likovnega kritika Franceta Mesesnela, ki ga je tik pred osvoboditvijo zverinsko umorila belogardistična policija,[42] je slovenska umetnostna zgodovina utrpela svojo najtežjo in najbolj nenadomestljivo izgubo v času okupacije.[43]

Od osvoboditve do Steletove upokojitve. Jeseni 1945 je bil Stelè v seminarju spet sam s svojim zvestim laborantom.[44] Od obeh Cankarjevih učencev, ki sta doktorirala pri njem na pragu vojne, se je Stane Mikuž srečno vrnil iz dachauskega koncentracijskega taborišča ter postal šef odseka likovne umetnosti in muzejev v takratnem republiškem ministrstvu za prosveto, Franc Kos, prav tako udeleženec NOB, pa je ostal v diplomatski službi. Tudi pisano krdelo prvih Steletovih učencev se je zredčilo; od tistih, ki so še zdaj aktivni v stroki, so ostali v seminarju samo trije.[45] Vpis novincev se je nepričakovano povečal (jeseni 1945 menda nad 50). O počitnicah 1946—1949 so se zvrstile prostovoljne delovne akcije slušatejev umetnostne zgodovine: odstranjevanje ruševin in sortiranje kamnoseško obdelanih kosov v nekdanji cistercijanski cerkvi v Kostanjevici na Krki (1946 in 1947), pregled porušenih gradov v novomeški okolici (1947), topografsko delo v Vipavski dolini, Špitaliču (oboje 1948) in Posočju (1949). Leta 1947 sta bili izvedeni prvi daljši študijski ekskurziji: junija skupaj z zgodovinskim seminarjem,[46] oktobra pa skupaj z nekaterimi hrvatskimi umetnostnimi zgodovinarji.[47] V prvih treh letih svobode je Stelè bolj osredotočil svoje moči na seminar kot kdaj prej ali pozneje.[48] V tem njegovem, tudi po lastni oceni najbolj intenzivnem in najuspešnejšem pedagoškem obdobju se je izšolal prvi povojni rod slovenskih umetnostnih zgodovinarjev, ki je v razmahu vsega življenja po osvoboditvi takoj po diplomah 1949—1951, delno pa že prej in kar iz šolskih klopi prevzel razna nova strokovna mesta — od tistih v pravkar dozidani Moderni galeriji do varstva spomenikov in od Narodne galerije do same univerze. Po knjižničarjih volonterjih Emilijanu Cevcu in Ivanu Komelju je od 1. 5. 1947 opravljal delo knjižničarja in t.i. provizornega asistenta Luc Menaše, od 1. 2. 1950 asistent, 1. 8. 1951 pa je bil za predavatelja umetnostne zgodovine imenovan Stane Mikuž, ki je prevzel predavanja iz obče umetnostne zgodovine novega veka.

V trinajstih letih povojnega Steletovega predstojništva je bilo promoviranih šest njegovih doktorandov: 1946 Janez Veider,[49] 1952 Emilijan Cevc,[50] 1955 Marijan Zadnikar[51] in Luc Menaše,[52] 1956 pa Katarina Ambrozić[53] in Pavle Vasić[54] iz Beograda.

O Steletovem obsežnem in raznovrstnem znanstvenem delu, ki je slej ko prej zaobjemalo tako srednji kot novi vek, tako domačo kot občo umetnost, priča njegova iz leta v leto obsežnejša bibliografija, ki je v prvih povojnih letih sicer skromnejša kot poprej ali pozneje,[55] v kateri pa naj vseeno poudarimo vsaj obe

knjigi,[56] izmed številnih razprav pa tiste o geografskem položaju gotskega slikarstva,[57] Laibovem ptujskem oltarju[58] in Bergantu.[59]

Od letnega semestra 1948 dalje Stelè ni več utegnil nadaljevati seminarskega letopisa. Šele jeseni 1957 je po svoji upokojitvi (1. 10.) zapisal: »V teh 10 letih je bilo v seminarju zelo živahno. Število novincev je naraščalo, tako da z asistentom Menašejem nisva več zmagovala dela«. Asistent je še januarja 1958 z delom o avtoportretu dosegel vnaprejšnjo habilitacijo iz umetnostne zgodovine — po takratnih predpisih tudi z zagovorom pred vso fakulteto, s Steletovim zadnjim zapisom (»Dne 29. I. 1958 sem v navzočnosti asistenta dr. Menašeja in fakultetnega sekretarja Fr. Novaka izročil vodstvo seminarja univ. predavatelju dr. S. Mikužu«) pa je stare seminarske kronike očitno konec.

Zadnjih dvajset let. Zadnje obdobje umetnostne zgodovine na Filozofski fakulteti, ki se še nadaljuje ter smo zato njegovi sodobniki in udeleženci, zaznamuje precejšen razmah v širino, in to tako glede nastavljenega osebja kot glede števila študentov, diplomirancev, doktoratov in drugega. Seminar, ki se je 1960 preimenoval v Oddelek za umetnostno zgodovino, se je v dneh od 5. do 7. junija 1961 preselil iz poslopja Narodne in univerzitetne knjižnice v tretje nadstropje nove stavbe Filozofske fakultete ob Aškerčevi,[60] tj. v prostore, v katerih je še danes. Ob novem predstojniku oddelka Stanetu Mikužu (1913),[61] ki je še naprej predaval občo umetnostno zgodovino novega veka in še nekaj let honorarno zaposlenem prof. Steletu je občo »zgodovino umetnosti od razpada antike do konca gotike« jeseni 1960 prevzel dotedanji asistent Luc Menaše (1925),[62] zgodovino slovenske umetnosti in umetnosti drugih jugoslovanskih narodov pa 1962 dotedanji konservator Nace Šumi (1924).[63] Z njimi delata na PZE od 1960 dalje Mirko Juteršek (1932),[64] zdaj docent za zgodovino umetnosti slovanskih dežel, in od 1972 dalje Janez Höfler (1942),[65] zdaj docent za slovensko umetnost in umetnost drugih jugoslovanskih narodov v srednjem veku. Predavanja oddelčnih učiteljev so dopolnjevali in dopolnjujejo: iz zgodovine umetnosti starega veka Josip Klemenc in po njegovi smrti 28. 9. 1967 Jože Kastelic; iz muzeologije 1950—1963 Franjo Baš, pozneje, po dopolnitvi predmeta, iz tehnologije in restavratorstva[66] Mirko Šubic in po njegovi smrti 20. 10. 1976 od jeseni 1978 Milan Železnik, iz muzeologije in konservatorstva pa od štud. leta 1971/72 dalje Sergej Vrišer; iz zgodovine estetike naposled od štud. leta 1972/73 dalje Frane Jerman. Vodstvo oddelka, na katerem so zdaj redno nastavljene še bibliotekarka,[67] fotolaborantka[68] in dokumentalistka bibliotekarka,[69] je Stane Mikuž po dvanajst letih januarja 1970 izročil Šumiju, ki je oddelek ali poznejšo PZE vodil dobrih osem let, februarja 1978 pa je bil za novega predsednika sveta PZE izvoljen Menaše, ki je te posle prevzel 13. 4. 1978.

V vsem tem obdobju, ko so drug za drugim preminili vsi trije predstavniki klasičnega rodu slovenske umetnostne zgodovine — v Ljubljani 22. 9. 1958 Izidor Cankar in 10. 8. 1972 France Stelè, v daljnem Oregonu 5. 12. 1973 Vojeslav Molè — sta se nenehno večala tudi vpis novincev na umetnostno zgodovino[70] in število diplomantov.[71] Medtem ko je v trinajstih letih Steletovega povojnega obdobja doktoriralo vsega šest umetnostnih zgodovinarjev, je bil v zadnjih dveh desetletjih promoviran povprečno skoraj po eden na leto. To so bili: 1961 Nace Šumi,[72] 1962 Sergej Vrišer,[73] 1963 Boris Vižintin[74] in 1964 Vanda Ekl[75] z Reke, 1965 Štefka Cobelj,[76] Branko Fučić[77] z Reke, Gorazd Makarovič,[78] Ksenija Ro-

zman[79] in Muhamed Karamehmedović[80] iz Sarajeva, 1966 Dinko Davidov[81] iz Novega Sada, Ivan Komelj[82] in Ivan Sedej,[83] 1971 Cene Avguštin[84] in Mirko Juteršek,[85] 1974 Janez Höfler,[86] 1976 Ivan Stopar,[87] 1977 Špelca Čopič[88] in Damjan Prelovšek.[89] Hrati je v zadnjih šestih letih sedem umetnostnih zgodovinarjev doseglo stopnjo magistra, šest s temami iz zgodovine slovenske umetnosti,[90] eden pa iz obče zgodovine umetnosti.[91]

V strokovnem in znanstvenem delu učiteljev na zdajšnji PZE za umetnostno zgodovino imenujemo samo samostojne publikacije iz teh zadnjih dveh desetletij: 1958 Ljubljana: Vodnik po mestu (Šumi z Janezom Planino) in Avtoportret na Slovenskem (Menaše), 1959 Spomenik narodnoosvobodilne borbe (Mikuž) in Gabrijel Stupica (Menaše), 1960 Holandsko slikarstvo 17. stoletja (Menaše), 1961 Ljubljanska baročna arhitetktura (Šumi) pa Leonardo da Vinci, Michelangelo Buonarroti in Slikar France Pavlovec (vse Mikuž v zbirki »Umetnost in kultura«), 1962 Zahodnoevropski slikani portret (Menaše) in Avtoportret v zahodnem slikarstvu (Menaše), 1963 Baročno kiparstvo na slovenskem Štajerskem (Vrišer), 1964 Božidar Jakac (Menaše) in Vodnik po Ljudski skupščini v Ljubljani (Mikuž), 1966 Arhitektura XVI. stoletja (Šumi), 1967 Baročno kiparstvo (Vrišer v zbirki »Ars Sloveniae«), 1967 Arhitektura XVII. stoletja na Slovenskem (Šumi), 1968 Gabrijel Stupica (Menaše), 1969 Baročna arhitektura (Šumi v »Ars Sloveniae«), 1971 Evropski umetnostnozgodovinski leksikon (Menaše), 1972 Ivana Kobilca (Menaše z Ljerko Menaše), 1974 Božidar Jakac (Menaše) in Matija Jama (Juteršek), 1975 Ljubljana (Šumi) in Pogledi na slovensko umetnost (Šumi), 1976 Baročno kiparstvo v osrednji Sloveniji (Vrišer) in Kaj nam kažejo slikarske umetnine (Menaše), 1977 Maksim Gaspari (Mikuž, medtem izšla že 2. izdaja) in Osnove likovne umetnosti (Höfler), 1978 Obnova Ljubljane (Šumi) in Umetnostnozgodovinska topografija grosupeljske krajine (Mikuž). Seveda so vsi pedagoški delavci PZE precej intenzivno sodelovali tudi v strokovnem in drugem periodičnem tisku, kot sodelavci, uredniki in svetovalci so bili dejavni tudi pri leksikalnih izdajah in strokovnih knjižnih zbirkah, uveljavili so se med drugim kot avtorji razstavnih katalogov, kot likovni kritiki in organizatorji itn.

Metode in uspehi, težave in perspektive. Šele po pregledu prehojene poti, ki smo jo vsaj na kratko povzeli, s podatki in karakteristiko za starejša obdobja, samo s suhimi podatki za zadnjih dvajset let, lahko kritično spregovorimo tudi o zdajšnosti in o pogledih v prihodnost. Kot je bilo že zapisano o zdajšnjih učiteljih, ki že dalj časa poučujejo na tej fakulteti,[92] je Cankarjev učenec Stane Mikuž okrepil sociološko interpretacijo zgodovine umetnosti, od Steletovih učencev pa Nace Šumi raziskuje predvsem slovensko arhitekturo (renesansa, barok), »oprt na izsledke strukturne teorije«, medtem ko Menaše »poglablja občo umetnostnozgodovinsko problematiko, predvsem v ikonografsko-ikonološki smeri«. Seveda nam obseg tega prispevka ne dovoljuje, da bi že samo v zvezi s tako naštetimi metodami zastavili vsa potrebna vprašanja. Predvsem na Slovenskem dozdaj še nismo javno in teoretično pretresli vseh možnosti sociologije likovne umetnosti in sociološko ubrane umetnostne zgodovine, nismo še pojasnili, kaj si pravzaprav predstavljamo pod strukturno analizo za domačo rabo in tudi ne, kaj pomeni sodobna ikonologija.[93] Pro domo se lahko samo skromno odrečemo laskavemu priznanju, da problematiko poglabljamo v ikonološki smeri, ker pač ikonološke študije zahtevajo mnogo obsežnejši znanstveni aparat, kot pa nam je na voljo.

Zadovoljujemo se s tem, da smo naredili majhen korak naprej od tiste stare ikonografije, ki se je tudi pri nas doma omejevala zgolj in samo na razbiranje krščanske cerkvene motivike, in da sploh ne ločujemo po starem med »krščansko« in »profano« motiviko, ampak med ikonografijo literarnih (pač ne samo krščanskih) motivov in ravno tako bogato ikonografijo neposredno spoznavnih motivov, ter se hkrati zavedamo, da tudi ti dve področji povezuje nešteto prehodov. Vsaj načelno pa se vsi učitelji na PZE za umetnostno zgodovino strinjamo, da je v vsakem uspešnem umetnostnozgodovinskem znanstvenem ali strokovnem delu treba neločljivo povezovati vse tri temeljne pristope: sociološko interpretacijo, formalno in ikonografsko analizo. Seveda se zavedamo, da se tudi s takšnimi delovnimi prijemi še nismo dokopali do marksistične umetnostne zgodovine, ki je za zdaj še naš neuresničen vzor, mislimo pa, da smo se ji vsaj nekoliko približali.

Vsaj načelno se vsi učitelji na PZE strinjamo tudi v tem, kaj so naše največje težave: pomanjkanje prostora, pomanjkanje temeljnih strokovnih del v naši knjižnici (tistih, ki jih tudi drugod v Sloveniji ni), preobremenjenost in v zvezi z zadnjim kajpak tudi mnogo težja okolnost, da smo ta trenutek ob vsej množici študentov, obveznosti in dela vsi skupaj brez enega samega asistenta.

Pogledi v prihodnost se bodo preprosto jasnili toliko bolj, kolikor prej in kolikor uspešneje bomo mogli odpraviti vsa ta pomanjkanja — bržkone še najlaže v obratni smeri, kot pa smo jih navedli: najprej asistenti in sploh mlajši sodelavci, potem izpopolnitev knjižnice in nazadnje, nekoč, morda, tudi večji prostori.

Ob dejstvu, da je po osvoboditvi diplomiralo že okrog dvesto umetnostnih zgodovinarjev, in da so danes vsa strokovna mesta v Sloveniji zasedena z našimi nekdanjimi študenti, in da imamo — ob vseh nezaposlenih in neprimerno zaposlenih diplomantih — z absolventi vred še vedno okrog dvesto študentov pod A in B, je za uspešno kadrovanje v prihodnosti vsekakor nujno, da se naposled skupaj z vsemi prizadetimi ustanovami in samoupravnimi organi prikopljemo do temeljite analize potreb, koliko in kako profilirane kadre bomo potrebovali v najbližji in bolj oddaljeni prihodnosti. Glede na danes posebno aktualne potrebe po organizatorjih kulturnega življenja pa se bomo morali naposled že tudi zediniti o tem, kakšen profil teh »animatorjev« pravzaprav potrebujemo. Gotovo takšnega, ki bo imel temeljno izobrazbo iz teorije in zgodovine vseh poglavitnih umetnosti, likovne, glasbene, besedne, gledališke in filmske. Problematika tovrstnega interdisciplinarnega študija je še odprta, odpira pa prav gotovo nove perspektive tudi umetnostni zgodovini, saj ne moremo kar naprej producirati samo t. i. čistih znanstvenikov in strokovnjakov tradicionalnega tipa.

Potrebe po primerno organiziranem interdisciplinarnem študiju se kažejo tudi sicer, saj ga zahteva tudi že utrjena vsakdanja delovna praksa: tako muzejstvo kot spomeniško varstvo in urbanizem so področja, na katerih se umetnostni zgodovinarji ne morejo in ne smejo izogniti sodelovanju z drugimi strokami v značilno skupinskem in interdisciplinarnem delu.

Veliko prizadevanj nas čaka vse, in s tem seveda tudi PZE za umetnostno zgodovino, ravno v organiziranju kolektivnega dela. Če so bile doslej vse slovenske umetnostne topografije sad hvalevrednih naporov požrtvovalnih posameznikov (pred prvo svetovno vojno Avguštin Stegenšek, med vojnama France Stelè in Marijan Marolt, po osvoboditvi Stane Mikuž), tega ne moremo več pričakovati v prihodnosti. Kajpak velja isto tudi za strokovne leksikalne izdaje in druga dela,

čeprav je zanje marsikje nabranega že precej gradiva. Naj med njimi omenimo samo sodoben in strnjen zgodovinski pregled slovenske likovne umetnosti, ki ga tudi po drugi izdaji Steletovega Orisa, Cevčevi knjigi[94] in velikopotezno zasnovani vrsti Ars Sloveniae[95] še vedno in iz dneva v dan bolj pogrešamo, dalje umetnostnozgodovinski vodnik po Sloveniji in slovenskem ozemlju zunaj državnih meja (zgledov od strogega tipa Dehiovnih Handbücher do mikavno opremljenih izdaj, kot je npr. Guida artistica d'Italia, ne manjka) in ne nazadnje pregled celotne novejše umetnosti jugoslovanskih narodov, s katerim bi morali dopolniti pionirsko Moletovo knjigo[96].

Posebej bi radi »izpostavili« problem dokumentacije, ki jo nesmotrno zbiramo vzporedno na raznih institucijah brez skupnega dogovorjenega delovnega načrta.

Poleg nastavitve zadostnega števila asistentov na PZE za umetnostno zgodovino, ki jih potrebujemo že za sámo ohranitev tega temeljnega pedagoško-znanstvenega obrata, bo seveda treba razviti tudi inštitutsko znanstveno delo, o katerem se pogovarjamo že skoraj deset let. Ob že obstoječem Inštitutu Franceta Steleta na SAZU, ob precejšnjem številu individualnih raziskovalnih nalog, pogodbeno sklenjenih z Raziskovalno skupnostjo Slovenije, bo primeren delež obveznosti moral prevzeti tudi novi Znanstveni inštitut FF v Ljubljani, ki pa bo resnično, tj. delovno in ustvarjalno zaživel šele z nastavitvijo večjega števila mladih raziskovalcev.

Sami PZE za umetnostno zgodovino je tudi brez tega namenjeno v prihodnosti dovolj dela. Med drugim imamo v mislih nikakor ne lahko problematiko dopolnilnega študija, ki smo mu dozdaj na PZE zasnovali samo splošni okvir, in še tega v skladu z zdajšnjimi kadrovskimi možnostmi. Vendar bo moral dopolnilni študij biti, če nam je kaj za njegovo uspešnost in koristnost in ga ne želimo uresničiti samo na papirju in formalno, diferenciran glede na zelo specifične potrebe delavcev v spomeniškem varstvu, v muzejih (posebej spomnimo samo na umetnoobrtno gradivo), galerijah sodobne umetnosti, šolah in še posebej na področjih arhitekture, urbanizma in oblikovanja.

Med področji, na katerih bi se mentorska in pobudniška vloga PZE za umetnostno zgodovino morala malo bolj poznati, kot se danes pozna, je tudi notorično deficitarna strokovna kritika, pri kateri seveda razločujemo problematiko strokovne kritike umetnostnozgodovinskih del in likovno kritiko sodobne umetnosti. Resnica je, da so nikakor ne tako majhno bero tiskanih umetnostnozgodovinskih del po osvoboditvi spremljala samo poročila in poročilca, prijateljske ocene in tu in tam kak prikrit napad, da pa skoraj ne poznamo obsežnih strokovnih kritik, ki bi vsaj težile za tem, da obravnavano delo zares analizirajo ter ga objektivno predstavijo z odlikami in pomanjkljivostmi vred. Področje likovne kritike sodobne slovenske umetnosti tu namerno puščamo ob strani, ker smo o njem že imeli priložnost posebej razpravljati in jo bomo očitno tudi še večkrat imeli.

Druga problematika, v katero PZE za umetnostno zgodovino premalo posega, je vprašanje naše prevodne politike, kolikor ta zadeva umetnostno zgodovino v ožjem in likovno publicistiko na sploh. Z nekaj častnimi izjemami (v tem prispevku že citirani Arnold Hauser, poleg njega pa še dve deli Nikolaja Pevsnerja) je malokaj izšlo na našo pobudo. Seveda ne podcenjujemo splošno kulturne vloge raznoraznih poljudnih izdaj s področja dandanes tako popularne umetnostne zgodovine in sodobne umetnosti, bolj ali manj opredeljenih po koprodukcijskih

zvezah in komercialnih računicah naših založb. Kolikor tu ne moremo bistveno vplivati na izbor, pa bi vsaj lahko nekoliko zavzeteje skrbeli za točnost in strokovnost prevodov, saj se tovrstnih izdaj proda približno desetkrat več kot pa znanstvenih del z našega področja, temu primerno pa širijo tudi znanje in zmedo.

Zavedamo se, da še zdaleč nismo zaobjeli, kaj šele izčrpali vse problematike PZE za umetnostno zgodovino, posebej še, če mislimo na ves tisti svet, ki je hkrati njeno zaledje in vplivno področje, na slovensko umetnostno zgodovino nasploh. Pilonova kritika leta 1925 ni bila zadnja kritika umetnostne zgodovine na ljubljanski univerzi. Naj ob vseh manj odkritosrčnih in sprotnih ocenjevanjih spomnimo vsaj še na kritiko Braca Rotarja izpred nekaj let. Spominjamo se, da mu je takrat odgovarjal samo pokojni Stelè, čeprav — takrat že upokojen — niti ni bil posebno tangiran. Toda v resnici delo in nedelo PZE za umetnostno zgodovino ne zadeva samo njenih delavcev in študentov in drugih slovenskih umetnostnih zgodovinarjev, ampak vse, ki sta nam mar naša znanost in umetnost.

[1] Julius Schlosser: Die Kunstliteratur, Dunaj 1924. Poznejši italijanski izdaji (avtor kot Julius Schlosser Magnino) z naslovom La letteratura artistica, Firence—Dunaj 1956 in 1964.

[2] Prim. sicer poljudno, a vendar informativno kompilacijo Uda Kultermanna, Geschichte der Kunstgeschichte: Der Weg einer Wissenschaft, Dunaj—Düsseldorf 1966.

[3] Julius Schlosser: Die Wiener Schule der Kunstgeschichte: Rückblick auf ein Säkulum deutscher Gelehrtenarbeit in Österreich, Innsbruck 1934 (Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung, Ergänzungsband 13, Heft 2).

[4] Kunstgeschichte als Geistesgeschichte: Studien zur abendländischen Kunstentwicklung, München 1924 (izdala Johannes Wilde in Karl Maria Swoboda).

[5] Prim. med njegovimi deli samo Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas, 1. izd. Berlin 1927, in za nacizma spočeto zbirno delo s karakterističnim naslovom Vom Wesen und Werden deutscher Formen (od 1935 dalje v Leipzigu).

[6] Prim. prvo (in najbolj znano) delo »spreobrnjenega« Sedlmayrja, Verlust der Mitte, 1. izd. Salzburg 1948.

[7] Glej znameniti uvod v njegove Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance, New York 1939.

[8] Prim. npr. geslo Kunstgeschichte, Lexikon der Kunst, II, Leipzig 1971, str. 786—791.

[9] Arnold Hauser v slovenščini: Socialna zgodovina umetnosti in literature, I—II, Ljubljana 1961—1962 (2. izd. prav tam 1969); Filozofija umetnosti (knjiga ni izšla iz komercialnih razlogov!); Umetnost in družba (v pripravi — vse prevedla Helena Menaše). — O Francastelu v jugoslovanskih prevodih pričajo za zdaj samó Studije iz sociologije umetnosti, Beograd 1974 (Sazveždja 39).

[10] France Stelè, Razvoj historije umjetnosti (v okviru gesla Slovenija), Enciklopedija Likovnih Umjetnosti, IV, Zagreb 1966, str. 242—244 (prim. tudi literaturo str. 244—245); isti, Slovenska umetnostna zgodovina po l. 1920, Zbornik za umetnostno zgodovino, Nova vrsta VIII, str. 27—44 (prim. tudi starejšo literaturo pod opombo 1 na str. 42).

[11] Stane Mikuž, Zgodovina umetnosti, Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani, Ljubljana 1969, str. 222—227.

[12] France Stelè, Umetnostna zgodovina — zgodovinska stroka, Zgodovinski časopis VI—VII (Kosov zbornik), Ljubljana 1953, str. 802—819 (pod zaglavjem Diskusija o vprašanjih metode).

[13] France Stelè v citiranem geslu Enciklopedije Lik. Umjetnosti, IV, 1966, str. 242.

[14] Prim. Luc Menaše: Evropski umetnostnozgodovinski leksikon, Ljubljana 1971, stolpca 328—329 (s starejšo literaturo).

[15] Prim. prav tam, stolpci 2046—2049 (s starejšo literaturo); Emilijan Cevc, SBL, 11. zvezek, str. 465—468.

[16] Izredni profesor od 1923, ordinarij od 1930 dalje.

[17] Cankarjev zapis v rokopisni Seminarski kroniki.

[18] V resnici portirjeva loža pri stranskem vhodu iz Vegove. Prim. Vojeslav Molè: Iz knjige spominov, Ljubljana 1970, str. 299.

[19] Janko Novak, seminarski laborant do 1938, ko je nesrečno utonil v Savi.

[20] Veno Pilon 1925 v prvi številki revije Kritika.

[21] Slikar Valentin Metzinger: Prispevek k razvoju slikarstva Slovenije v 17. in 18. stoletju (tiskano).

[22] Francesco Robba, kipar in arhitekt (tiskano).

[23] Franc Mihael in Janez Andrej Strauss: Prispevek k zgodovini slovenskega slikarstva. v 18. stoletju (tiskano).

[24] 1924 izredni profesor, vendar proti svoji volji samo za klasično arheologijo. Prim. Vojeslav Molè: Iz knjige spominov, Ljubljana 1970, str. 314.

[25] France Stelè, Osemdesetletnica Vojeslava Moleta, Zbornik za umetnostno zgodovino, Nova vrsta VIII, 1970, str. 9—26; Luc Menaše, navedeno delo, stolpca 1391—1392 (s starejšo literaturo).

[26] Predaval že v študijskem letu 1924/25. ordinarij pa 1926—1939 in 1945—1960.

[27] Luc Menaše, Beseda o avtorju, v knjigi France Mesesnel: Umetnost in kritika, Ljubljana 1953, str. 5—14, tam tudi bibliografija, 433—445.

[28] Na Filozofski fakulteti v Skopju 1930—1933 honorarni predavatelj, od 1933 docent, 1938 pa izredni profesor.

[29] Uvod v umevanje likovne umetnosti: Sistematika stila, Ljubljana 1926.

[30] Zgodovina likovne umetnosti v zahodni Evropi, I—II, Ljubljana 1929—1933. Prvi zvezek III. dela izšel 1936, drugi pa šele 1951.

[31] Prim. tudi Luc Menaše, Portret v zapadnoevropski likovni umetnosti, Zbornik za umetnostno zgodovino, Nova vrsta II, 1952, str. 45.

[32] Isti, Beseda I, 1951/52, št. 6, str. 281 sl.; isti, Zbornik za umetnostno zgodovino, Nova vrsta III, 1955, str. 263—268.

[33] Od 1921 do 1944 izšlo dvajset letnikov, v novi vrsti od 1951 do 1978 pa trinajst.

[34] France Stelè: Oris zgodovine umetnosti pri Slovencih: Kulturnozgodovinski poskus, Ljubljana 1924; razširjena 2. izdaja 1966.

[35] Umetnost zapadne Evrope: Oris njenih virov in glavnih dob njenega razvoja, Ljubljana 1935.

[36] Monumenta artis slovenicae I so bila dokončana 1935 in 1936 je Steleta sprejel med svoje člane Comité International d'Histoire de l'Art.

[37] Ilovšek Franc, baročni slikar 1700—1761 (tiskano).

[38] Ornamentika lesenih poslikanih stropov v cerkvah na Slovenskem: Doprinos k povezanosti visoke in ljudske umetnosti (tiskano).

[39] Formalno profesor za bizantinsko zgodovino.

[40] Umetnost: Njeno obličje in izraz, Ljubljana 1941.

[41] Janez in Jurij Šubic, Ljubljana 1939.

[42] Umorjen po mučenju 4. maja 1945 pod Turjakom skupaj z Vitom Kraigherjem, Nedo Gerzinič, bratoma Tuma in drugimi.

[43] Smrt Jožeta Gregoriča, od 1938 dalje seminarskega knjižničarja, je bila tako rekoč naključna: umrl je ob letalskem bombardiranju Novega mesta 3. 10. 1943 v tamkajšnji bolnišnici.

[44] Popularni Franc Preša, pravi ljudski original, ki je 1938 nasledil Novaka, je bil — čeprav težak invalid — seminarski faktotum: mizar, fotograf, kurir in ne nazadnje šaljivec. Umrl je po prometni nesreči 1966.

[45] Emilijan Cevc (1920), Zoran Kržišnik (1920), Marijan Zadnikar (1921).

[46] V Sarajevo, Dubrovnik, Cavtat, na Lokrum, v Split, Trogir, Šibenik in Zadar.

[47] Čez Idrijo in Cerkno v Bovec, Sužid, Svino, Volarje, Volče, Tolmin, Avče, Kanal, Prilesje, v Brda, Vipavsko dolino, na Kras in prek Istre do Pazina in Pule.

[48] Od junija 1949 dalje so Steleta pogosto in za dolge mesece zadrževala v Italiji pogajanja za restitucijo naših umetnostnih spomenikov, pri katerih je bil stalni jugoslovanski ekspert.

[49] Stavbni razvoj stare ljubljanske stolnice in njena oprema (tiskano).

[50] Srednjeveška plastika na Slovenskem: Razvojni oris (tiskano).

[51] Romanska arhitektura na Slovenskem (tiskano).

[52] Zahodnoevropski slikani portret od srede 14. stoletja do konca visoke renesanse in ciklična interpretacija njegovega celotnega razvoja (tiskano).

[53] Nadežda Petrović: 1873—1915 (tiskano).

[54] Život i delo Anastasa Jovanovića, prvog srpskog litografa (tiskano).

[55] Prim. za ta leta Zbornik za umetnostno zgodovino, Nova vrsta V/VI (Lavreae F. Stelè septvagenario oblatae), 1959: Bibliografija dr. Franceta Steleta do konca 1958, str. 20—40.

[56] Z nekoliko neobičajnim pojasnilom založnika Slovenskega knjižnega zavoda pospremljeni Slovenski slikarji, Ljubljana 1949; Napori: esej o arhitekturi, Ljubljana 1957.

[57] Geografski položaj gotskega slikarstva v Sloveniji, v: Ephemeridis instituti archeologici Bulgarici VI (zbornik Kazarova), Sofija 1950.

[58] Laibov oltar v Ptuju, v: Razprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti: Razred za zgodovino in družbene vede I, Ljubljana 1950.

[59] Slikar Fortunat Bergant: Umetnik in njegov stil, v: Razprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti IV/2, Ljubljana 1957.

[60] Luc Menaše, Oddelek za umetnostno zgodovino, Likovna revija I, št. 1, december 1961, str. XI.

[61] Od 2. 2. 1959 izredni profesor, od 25. 6. 1971 ordinarij. Prim. Luc Menaše, Slovenski umetnostni zgodovinar in kritik prof. dr. Stane Mikuž: Zapis ob petdesetletnici, Likovna revija I, št. 6, 15. maj 1963, str. 169—170, z bibliografijo 1934—1963 na str. XXXVII—XLIV; Mirko Juteršek, Stane Mikuž 60-letnik, Delo XV, št. 138, 23. 5. 1973, str. 6; Umetnost in človek. Naši razgledi XXVII, št. 3 (626), 10. II. 1978, str. 84 in 73.

[62] Docent 26. 10. 1960, izredni profesor 20. 10. 1966, ordinarij od 27. 6. 1973.

[63] Docent 1. 4. 1962, izredni profesor 5. 12. 1969, ordinarij od 23. 12. 1974.

[64] Bibliotekar 1. 2. 1960, asistent 8. 6. 1963, docent od 28. 6. 1978.

[65] Asistent 15. 3. 1972, docent od 19. 3. 1975 dalje.

[66] Zdajšnji naslov predmeta: Umetnostne tehnike in restavratorstvo.

[67] Tatjana Wolf od 1. 5. 1965 do 31. 12. 1974, Marjana Cimperman-Lipoglavšek od 1. 1. 1975 dalje.

[68] Alenka Habič od 1. 6. 1967 dalje.

[69] Maja Krulc-Kržišnik od 1. 6. 1973 dalje

[70] Posebno močan v zadnjem deceniju: že jeseni 1969 je bilo 96 in jeseni 1970 celo 98 novincev, sicer pa jeseni 1975 skupaj 85, leto pozneje 90 in lani, 1977, že spet 95. Od vštete jeseni 1978 dalje je vpis na umetnostno zgodovino omejen in pogojen s sprejemnim izpitom.

[71] V štud. letih je 1968/69, 1969/70 in 1970/71 štirje, trije ali pet diplomantov, 1975/76 kar 23, 1976/77 in 1977/78 pa po 15 diplomantov.

[72] Ljubljanska baročna arhitektura (tiskano).

[73] Kiparstvo na slovenskem Štajerskem v 18. stoletju (tiskano).

[74] Ivan Simonetti (tiskano).

[75] Gotička plastika u Istri.

[76] Franc Mihael in Janez Andrej Strauss v okviru baroka na slovenskem Štajerskem (tiskano).

[77] Srenjovjekovno zidno slikarstvo u Istri (tiskano).

[78] Slikarstvo na panjskih končnicah.

[79] Stensko slikarstvo od 15. do srede 17. stoletja na Slovenskem: Problem prostora.

[80] Umjetnička obrada metala turskog perioda u Bosni i Hercegovini.

[81] Srpski bakroresci 18. stoleća Hristofor Žefarović i Zaharija Orfelin.

[82] Gotska arhitektura v Sloveniji: Razvoj prostora v gotski cerkveni arhitekturi (tiskano).

[83] Kmečko stavbarstvo na slovenskem alpskem ozemlju od začetka 16. do konca 18. stoletja.

[84] Zgodovinsko-urbanistični in arhitekturni razvoj Kranja.

[85] Matija Jama: Življenje in delo.

[86] Beljaška slikarska delavnica v 15. stoletju.

[87] Razvoj srednjeveške grajske arhitekture na slovenskem Štajerskem (tiskano).

[88] Javni spomeniki v slovenskem kiparstvu prve polovice 20. stoletja.

[89] Jože Plečnik: Dunajski čas (1892—1911).

[90] 1974 Mirko Kambič (Oris razvoja fotografije kot vizualnega medija na Slovenskem v 19. stoletju), 1976 Milček Komelj (Ekspresionizem v slovenski upodabljajoči umetnosti) in

Jure Mikuž (Vloga in pomen nefiguralnega slikarstva v slovenski umetnosti 2. polovice 15. in v 16. stoletju), 1977 Sonja Žitko-Bahovec (Slovensko kiparstvo ob prelomu stoletja) in Andreja Žigon (Poslikave cerkva poznega 19. stoletja v osrednji Sloveniji: Matija Koželj, Matija Bradaška, Simon Ogrin, Anton Jebačin), 1978 Jelka Pirkovič-Kocbek (Izgradnja sodobnega Maribora), Marjana Lipoglavšek (Razvoj baročnega iluzionističnega slikarstva na Slovenskem) in France Golob (Umetnostnozgodovinska topografija domžalske krajine).

[91] Lev Menaše (Žanr v zahodnoevropskem slikarstvu od srednjega veka do danes) 1977.

[92] Stane Mikuž v že navedeni knjigi Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani, 1969, str. 227.

[93] Celo vodilni slovenski umetnostni zgodovinarji so še precej po zadnji vojni govorili o ikonologiji kratko malo takrat, kadar so razbirali obsežnejši kompleks motivov v nekem cerkvenem prostoru, tj. po njihovem npr. »ikonologijo« t. i. kranjskega prezbiterija.

[94] Emilijan Cevc: Slovenska umetnost, Ljubljana 1966.

[95] Od 30 načrtovanih knjig je prva (Cevčevo Gotsko kiparstvo) izšla 1967, šesta in ta trenutek zadnja (Steletovo Gotsko slikarstvo) pa 1972.

[96] Vojeslav Molè: Umetnost južnih Slovanov, Ljubljana 1965.

Zgodovina umetnosti novega veka

dr. STANE MIKUŽ

Začetek je oznaka južne in severne renesanse: sociološke, ekonomske in politične podlage, ki na svojski način spremljajo razvoj likovne umetnosti, ki je v svojem bistvu usmerjena k objektivnemu, življenju pritrjujočemu načelu. Razvoj, ki poteka skozi 15. stoletje se v prvih desetletjih 16. stoletja vzpne do viška, ko se umetnost ob določenih družbenih spremembah »aristokratizira« in postane monumentalna.

Reformacija na Severu, ki je močno zasidrana tudi v ekonomskih pogojih, nova odkritja, itd., rodijo globoko krizo, ki se odraža v manierističnem umetnostnem oblikovanju. Vrsta umetnikov in šol ustvarja sedaj že »evropsko«, svetovljansko umetnost, ki ima mnogo podobnosti s sodobnim likovnim ustvarjanjem. Prav zaradi tega je manierizem važno poglavje v umetnostni zgodovini novega veka.

Barok, ki je tudi evropski (oz. tudi izvenevropski) slog, nam pokaže v okviru svojega razvoja vrsto šol, ki imajo specifičen obraz. Tako se oblikuje npr. italijanski barok (z elektično in naturalistično smerjo), španski, francoski, flamski in hllandski. Posebno zanimiv v sociološkega vidika je poslednji par, kjer pridejo do izraza družbene, religiozne in druge razlike. Baročna umetnost rodi vrsto novih tem (krajina, tihožitje), na prvem mestu pa bi tu omenili razcvet iluzionističnega slikarstva, ki je morda odsev novega življenjskega čustva, zasidranega v novih astronomskih odkritjih. Pomemben pa je naposled barok tudi za utrditev naturalizma, ki bo vplival nadalje v novejšem obdobju.

Umetnost 19. stoletja z vrsto slogov tja do impresionizma, je zrastla že z novih družbenih in socialnih pogojev. Nastop meščanstva, odprava cehov, itd. rodijo nove pogoje, ki odmevajo tudi na umetnostnem področju. (»svobodni« umetnik, delo »na zalogo«) Potem je tu še nagli razvoj kapitalizma in rojevanje novega razreda — proletariata. Vse to se svojsko odraža na polju likovnega ustvarjanja. Pri študiju tega obdobja je seveda treba poudariti v prvi vrsti Francijo, ki je v tem času (pa tudi kasneje) vodilna dežela. Posebno zanimiv je odnos med posameznimi likovnimi vejami, kar se tiče vitalnosti umetnostnega razvoja.

Slikarstvo, ki je najmočnejše, skulptura, ki je šibkejša in arhitektura, ki stagnira.

Moderna umetnost s svojim naglim razvojem (oz. s hitro zaporednostjo stilov) nas neposredno povezuje s problematiko našega, sodobnega časa. S sodobnimi

gospodarskimi in družbenimi krizami, vojnami, z neznansko delitvijo dela, z eksperimenti, itd. Seveda odseva zapletenost časa tudi v likovnih ustvaritvah, zato je interpretacija najnovejše umetnosti dostikrat težka in dvomljiva, čeprav pa vedno zanimiva in prepotrebna.

Umetnostna zgodovina slovanskih dežel

dr. MIRKO JUTERŠEK

Predmet zajema zgodovino umetnosti slovanskih dežel zunaj meja Jugoslavije. Po svoji zemljepisni legi ter kulturnozgodovinski preteklosti sodi obravnavano področje v okvir evropske umetnosti. V bistvu pokriva celotni vzhodni del Evrope, za katero je značilen dokaj specifičen razvoj tako v družbenopolitičnem kot tudi kulturnem oziru. Tako v preteklosti v veliki meri izstopa iz evropskega okvira zaradi pravoslavja na obsežnem področju Rusije, Bolgarije in končno seveda tudi Srbije. Po drugi svetovni vojni pa je bila še bolj ostra meja med vzhodno in zahodno Evropo začrtana s socialistično družbeno ureditvijo prav slovanskih (in še nekaterih sosednjih) dežel.

Namen predmeta je, da ne glede na pomembnost slovanskih dežel pri razvoju likovne umetnosti v Evropi, seznanja in informira slušatelje PZE za umetnostno zgodovino, z umetnostnimi spomeniki teh dežel, raziskuje njih odvisnost od drugih dežel in pomembnih središč Evrope in predstavlja končno tudi stanje umetnostnozgodovinske stroke same v teh deželah. Ker gre kot rečeno za socialistične dežele, ni način interpretiranja umetnin ter gledanja na umetnost nič manj zanimiv in neznan za nas, kot je lahko zanimiv pristop k umetnini v zahodnoevropskem kapitalističnemu sistemu. Seveda so različna obdobja različno privlačna in zanimiva za stroko, tako tudi za našo razgledanost v svetu likovne umetnosti preteklosti kot sedanjosti. Pri poglabljanju v predmet je pomembno vsekakor tudi opozarjanje na obdobja in spomenike slovanskih dežel, ki so pritegnili večjo ali sploh kakršno koli pozornost v zahodno evropskem umetnostnem zgodovinopisju in pri tem analizirati tudi vzroke.

Poleg poznavanja umetnostne preteklosti slovanskih dežel ter poučenosti o sedanjih težnjah teh dežel, je zaradi možnosti kompariranja ter izvajanja zaključkov eden od namenov predmeta tudi informiranje o umetnostnozgodovinski stroki kot tudi oblikah likovnega življenja ter likovne politike sedanjosti.

Zgodovina slovenske umetnosti in umetnosti drugih jugoslovanskih narodov (srednji vek)

dr. JANEZ HÖFLER

1. Umetnost srednjega veka na Slovenskem je bila v središču zanimanja umetnostne zgodovine že v predvojnem času (zlasti F. Stelè), posebej slikarstvo, pa tudi arhitekture in plastike. V prvih dveh desetletjih po osvoboditvi zanimanje ni upadlo, tako da ima stroka dandanes na voljo pregledna dela za vsa področja umetnostnega snovanja slovenskega srednjega veka. Med posameznimi mlajšimi avtorji pregledov, monografij in pomembnejših člankov izstopajo E. Cevc (kiparstvo), M. Zadnikar in I. Komelj (arhitektura) in tudi Ksenija Rozmanova (slikarstvo).

2. Evidenca spomenikov je v splošnem zadovoljiva, četudi ne povsod in za vsa obdobja v enaki meri. Treba je ugotoviti, da je evidentiranje — zlasti na novo ponavljajočih se — spomenikov združeno z zahtevnimi strokovno-tehničnimi deli, ki jih v okviru objektivnih možnosti opravljajo zlasti zavodi za spomeniško varstvo, tako da stanje še zdaleč ni idealno. Ne glede na težave, s katerimi se spričo pomanjkanja topografskega dela stroka sicer srečuje, bi bilo želeti zlasti boljši evidenčni pregled nad spomeniki gotskega stenskega slikarstva in gotske arhitekture.

3. Kar zadeva znanstveno obdelavo spomenikov, obstajajo v stroki vse tri »klasične« metode: tipologija, ikonografija in morfologija. Po zaslugi F. Steleta se je uveljavila tudi umetnostno-zemljepisna metoda, medtem ko je mogoče tu in tam čutiti posamezne zgodovinsko-sociološke prijeme (zlasti E. Cevc v plastiki). Medtem ko se je porabnost obeh metod (umetnostno-zemljepisne in zgodovinsko-sociološke) v grobem izkazala, pa je mogoče ugotoviti, da sta se v stroki za detajlnejše vrednotenje spomenikov pojavili nekako prenagljeno in preveč forsirano. Še vedno manjkajo mikrozgodovinske raziskave (odnosi med naročnikom in izvajalcem, delavniške grupacije in njihova mikrozgodovinska pogojenost), pa tudi pozitivno soočenje naše umetnostne dediščine s širšimi evropskimi okviri, na podlagi česar je šele mogoče pravilno vrednotiti naše spomenike in v njihovih potezah razbrati njim lastne karakteristike. Kot metodološko pomanjkljivost stroke (zlasti v slikarstvu, pa tudi v plastiki) je mogoče navesti ločeno obravnavanje ikonografije in stila, ko pa je med njima vendarle dialektična povezanost in migriranje ikonografskih modelov ni moglo iti brez ustreznih stilnih impulzov. (V arhitekturi gre tu za dialektično razmerje med tlorisnimi shemami in prostorskimi predstavami).

Na podlagi povedanega je treba zapisati, da kljub posameznim obsežnim in izčrpnim monografijam (to se nanaša posebej na gotsko slikarstvo, kiparstvo in arhitekturo) še nimamo resnične »zgodovine« posameznih umetnostnih področij slovenskega srednjega veka.

4. Naloge slovenske umetnostne zgodovine srednjega veka so razvidne iz povedanega. Obstojajo kadrovske težave, saj gre za zgodovinska razdobja, s katerimi se tudi ustrezno zaposleni umetnostni zgodovinarji morejo ukvarjati le v izjemnih primerih, pa še tedaj je potrebna dispozicija za medievalistiko. Želeti bi si bilo tudi več interdisciplinskega dela, zlasti v povezavi umetnostne zgodovine z zgodovino in arheologijo srednjega veka.

Muzeologija in konservatorstvo

dr. SERGEJ VRIŠER

S študijskim letom 1971/72 smo na ljubljanski filozofski fakulteti ponovno uvedli predavanja s področja muzeologije in konservatorstva. V letih 1950/63 je predaval ta predmet profesor Franjo Baš. Z njegovo boleznijo in smrtjo je univerza izgubila prizadevnega in izkušenega učitelja te stroke. Muzeologijo so do 1971 obravnavali bolj ali manj obrobno v okviru študija na posameznih oddelkih arheologije, etnologije in umetnostne zgodovine. Pač pa je bilo vpeljano kot poseben predmet restavratorstvo in preparatorstvo, ki ga je predaval profesor in akademski slikar Mirko Šubic (umrl 1976). S študijskim letom 1978/79 predava pod naslovom Umetnostne tehnike in restavriranje umetnin ta predmet predavatelj konservatorski svetovalec Milan Železnik.

Predavanja iz muzeologije in konservatorstva trajajo dva semestra, v katerih se študentje seznanjajo z bistvom in glavnimi dejavnostmi obeh področij. Prvi del študija zajema osnovne pojme muzeologije kot znanstvene discipline in praktične vede. Sledi oris zgodovine muzejstva v svetu in doma, nato tipologija muzejev z opredelitvijo pojmov zbirka in muzej. Študija obravnava osnovne naloge muzejev, muzejsko dokumentacijo, muzejsko arhitekturo in muzejske razstave. Prav tako zajema ljudskoizobraževalno in znanstvenoraziskovalno dejavnost muzeja, posebej tudi njegove poljudnoznanstvene naloge, muzejsko pedagogiko in andragogiko, slednjič muzejsko propagando s posebnim poudarkom na povezavi muzejstva s turizmom in muzejsko zakonodajo.

Drugi del študija je posvečen spomeniškemu varstvu, najprej osnovnim pojmom te dejavnosti in vede ter opredelitvi pojma kulturni spomenik. Zajeta je zgodovina razvoja spomeniške službe v svetu in na domačih tleh, posebej s poudarkom na Sloveniji, nadalje teoretične in praktične naloge spomeniškega varstva. Študij obravnava klasifikacijo spomenikov in njihovo opredelitev kot arheoloških, etnoloških, umetnostnih in zgodovinskih objektov ter spomeniških območij. V okvir predavanj sodijo nadalje osnove urbanizma s posebnim poudarkom na vlogi historičnih predelov, prav tako osnove regionalnega planiranja, osnove varstva narave in varstva pokrajine. Posebno poglavje zajema spomeniško dokumentacijo z evidenco, topografijo, registracijo spmenikov itd. Vključena so še poglava o problematiki spomeniške propagande, o odnosu med spomeniškim varstvom in turizmom, spomeniški zakonodaji in mednarodnih konvencijah. Študij osvetljuje tudi sprecifičnosti slovenskega spomeniškega patrimonija.

V okvir dela v dveh semestrih so vključene še ekskurzije v pomembnejše domače muzeje, seznanjanje z internim muzejskim delom in postavitvami razstav, prav tako tudi ogledi, posvečeni problemom urbanizma, funkciji mestnih jeder in aktivni vlogi kulturnih spomenikov.

V načrtu je, da bi študij s časom spopolnili z vajami, praktično terensko delo med počitnicami pa je deloma že v programu pri posameznih PZE.

Predavanja iz muzeologije in konservatorstva poslušajo študentje arheologije, etnologije in umetnostne zgodovine, nadalje tudi študentje akademije likovnih umetnosti, se pravi ljudje, ki bodo v svojih bodočih poklicih najverjetneje zaposleni v muzejih, galerijah in zavodih za spomeniško varstvo. Študij je v sedanjem sestavu naravnan tako, da naj študentom odpira širše razglede v področja bodočega delovanja, usmerja naj jih v interdisciplinarno pojmovanje muzejstva in konservatorstva in sooča s problematiko, ki je pogosto precej drugačna od načelnih, teoretičnih pogledov obeh strok. Vsekakor je ena bistvenih nalog tega študija usposobiti mlade ljudi za naš delovni vsakdan in konkretno sodelovanje v delitvi dela.

Program stolice za muzeologijo in konservatorstvo zajema tudi delo okoli podiplomskega študija. Vrsta prijavljenih magistrskih in doktorskih tem izpričuje povezanost stolice s prakso, izkušnjami in potrebami, izvirajočimi iz dejavnosti muzejstva in spomeniškega varstva v slovenskem in jugoslovanskem okviru.

Še beseda o odnosu študentov do muzeologije in konservatorstva. Že vrsto let ugotavljam, da vrednotijo nekateri od njih ta predmet kot nekakšno stransko področje, kot nekaj, kar se sicer dotika njihove glavne usmeritve tj. umetnostne zgodovine, arheologije ali etnologije, kar pa zasluži samo obrobno pozornost. Mnogi vidijo v različnih področjih muzeologije in spomeniškega varstva, posebej v temah, ki so vezane na zakonodajo, konvencije, pravila muzejskega dela, na dokumentacijo (inventarizacijo, kartoteke itd.) nekakšno nujno zlo, s katerim se bo sicer treba spopasti, ki pa v bistvu človeku odvzema čas, ki bi ga koristneje porabil za strokovno ustvarjanje, predvsem za raziskovanje itd.

Praksa je seveda povsem drugačna: zelo redki se bodo lahko v poznejših poklicih ukvarjali s čisto znanostjo, kaj šele, da bi se mogli povsem odtegniti vsakdanjemu delu, ki seveda ne more mimo pravilnikov, zakonov in drugih norm.

Predmet muzeologija in konservatorstvo je usmerjen tako, da naj bodoče absolvente popelje od teorije k dejanskemu delu v praksi, od pogosto idealnih interpretacij v posameznih strokah k soočanju s tem, kar študente po končani šoli v resnici čaka. Seznani naj jih z realnimi možnostmi dela v domačih razmerah.

Govorim iz dolgoletnih izkušenj z mladimi ljudmi in vem, da so bili mnogi med njimi precej razočarani, ko so, postavimo, ugotovili, da je skrb okoli obstoja kulturnih spomenikov precej trdo in včasih tudi duhamorno delo in da so mnogi spomeniki v kritičnem stanju in daleč od videza, kakršnega nam podajajo mikavne umetnostnozgodovinske slikanice tipa Ars Sloveniae in druge . . .

Pri študiju muzeologije in konservatorstva si torej prizadevam, da bi mlade ljudi vzgojil v praktične in osveščene muzealce in konservatorje. Kakor pri drugih predmetih, se najdejo tudi tukaj študentje, ki jim gre samo za frekvenco, predavanja so jim deveta skrb, izpitno snov pa naštudirajo na hitro in iz zastarelih zapiskov. Z veseljem pa ugotavljam, da odhajajo tisti, ki so poslušali predavanja, v stroko s presodnejšimi pogledi in s poglobljenim odnosom do varovanja nacio-

nalne kulture. Nič zato, če je njih število odločno manjše od tistih, ki so zdržali na predavanjih uro, dve. Malomarnemu odnosu do študija seveda tudi v muzeologiji in konservatorstvu ne more biti mesta. Tudi prek tega študija vodijo poti v odgovorne poklice, ki se jim pravi varovanje kulturne dediščine, preveč odgovorne, da bi jih opravljali mlačni in lenobni uradniki . . .

Pogled na svet

Črnogorska akademija znanosti in umetnosti je organizirala simpozij o pogledu na svet, ki se ga je udeležilo več tujih in jugoslovanskih filozofov in znanstvenikov. Objavljamo izbor referatov s tega simpozija.

O Njegoševem svetovnem nazoru in ob njem

VUKO PAVIČEVIĆ

Spoštovani kolegi in prijatelji,

vaši prispevki za to posvetovanje imajo, kot je to tudi potrebno, problemski značaj, in ne zgodovinskega. To pomeni, da ste razpravljali o posameznih problemih v okviru obče teme svetovnega nazora in niste prikazovali svetovnih nazorov posameznih filozofov iz preteklosti. Prosim vas, dovolite mi, da ravnam drugače in za svojo osnovno nalogo postavim prikaz svetovnega nazora iz naše, jugoslovanske preteklosti, namreč svetovni nazor Petra II. Petrovića Njegoša. Beseda je o enem naših največjih pesnikov in mislecev, ki je bil hkrati tudi vladar Črne gore (1831—1851). Črna gora je v tem času imela vsega pet, šest osnovnih šol, danes, v socialistični Jugoslaviji, pa ima tudi Akademijo znanosti in umetnosti, na katere povabilo k sodelovanju na tem posvetovanju ste se ljubeznivo odzvali; poteka v mestu, ki mu je Njegoš posvetil pesem. Prepričan sem, da bo za naše prijatelje iz tujine zanimivo spoznati miselnost tega velikega ustvarjalca, čigar *pesništvo* je tako elementarno močno, da o njem ne bi mogel ustrezno govoriti, celo če bi ob tej priložnosti to bilo potrebno.

Toda svojega razmišljanja kljub vsemu ne bom *omejil* na rekonstrukcijo Njegoševega svetovnega nazora iz njegovih posameznih refleksij ter na določanje osnovnih črt in posebnosti tega nazora. Razmišljanja in spoznanja o Njegoševem svetovnem nazoru želim uporabiti kot prispevek k diskusiji o enem osnovnih *občih* problemov, ki ga postavlja *znanost ali teorija svetovnega nazora* in o katerem mi tukaj tudi diskutiramo. Beseda je o gnoseološki naravi »zadnjih«, fundamentalnih pojmov in principov, ki karakterizirajo posamezne (in osnovne) svetovne nazore. Vprašanje je namreč, ali so ti pojmi, teze in principi preverljivi rezultati objektivnega spoznanja o objektivni stvarnosti in imajo kot taki čisto teoretično ali ontološko vrednost in karakter ali pa so ti pojmi konstrukcije, ki jih posamezni filozofi (in civilizacije) ustvarjajo pod vplivom določenih *opredelitev, hotenj in teženj,* v povezavi s položajem človeka v naravi in družbi? To vprašanje o gnoseološki naravi vsakega svetovnega nazora, tudi Njegoševega, se upravičeno postavlja že glede na samo definicijo svetovnega nazora.

Z razlogom je namreč uvedeno, zlasti v nemški strokovni filozofski literaturi, razlikovanje »podobe sveta« (Weltbild) od »svetovnega nazora« (Weltanschauung). Pod prvo se misli na osnovna spoznanja o svetu kot fizični realnosti in o zako-

nitostih, ki nam jih lahko odkrijejo same naravoslovne znanosti. Drugače povedano, podoba sveta označuje obča spoznanja o objektivni naravni realnosti, vzeti neodvisno od človeka. Svetovni nazor ima širši pomen in vsebino. Z njim se misli na tako miselno tvorbo, ki poskuša ugotoviti ne samo osnovne principe sveta, ampak tudi človekov položaj v svetu, smisel njegovega eksistiranja in celo osnovne norme njegovega življenja. Pri tem je za številne svetovne nazore značilna težnja najti v osnovnih principih sveta, za katere so se opredelili, tudi podlago za osnovne norme človeškega obnašanja. V tem smislu in obsegu se definira svetovni nazor v znanem filozofskem slovarju G. Klausa in M. Buhra, kjer je rečeno: »Svetovni nazor — to je do sistema privedeno obče pojmovanje narave in družbe, ki vključuje tudi formulacijo pravil za obnašanje človeka.« (G. Klaus, M. Buhr: Philosophisches Wörterbuch, Weltanschauung.) Morali bi še dodati — če upoštevamo tudi take svetovne nazore, kot sta Heglov in Marxov, vendar ne samo njun, da svetovni nazor vključuje tudi pogled na človeško *zgodovino.*

Mi se bomo, torej, v zaključnem poglavju tega prispevka vprašali, kakšen je odnos ontološkega in etičnega (aksiološkega) momenta v Njegoševem svetovnem nazoru. Pri tem se bomo vprašali, ali odnos teh dveh elementov, kakršnega srečamo pri Njegošu, predstavlja izjemo ali morda pravilo, ko je beseda o svetovnih nazorih nasploh, posebej pa o idealističnem. Res, proti utemeljenosti takih razsojanj na primeru Njegoševega svetovnega nazora lahko navedemo dejstvo, da je Njegoš v prvi vrsti pesnik in ne stopa v analizo, razpravo in dokazovanje svojih stališč v filozofskih vprašanjih, ampak ta stališča in intuitivna opažanja izraža v jedrnatih stihih, večkrat (zlasti v *Žarkih mikrokozmosa* — Luči mikrozmosa) v simbolih. Toda kljub vsemu je Njegoš tudi filozof, ker postavlja filozofska vprašanja in ima svoj svetovni nazor v kompleksnem pomenu te besede. Poskušali ga bomo jedrnato prikazati.

I

Bivajoče

Če pod svetom razumevamo naravo ali pa kadar pojem sveta izražamo preko še splošnejšega ontološkega pojma bivajočega, potem moramo kot osnovno značilnost Njegoševega svetovnega nazora navesti tudi to, da Njegoš v svojem pojmovanju sveta religiozno-idealistično transcendira svet in bivajoče in sprejema idejo »predsvetovnega« bivajočega ali bivajočega na sebi. Narava ali bivajoče ne eksistirata — po Njegošu — sama na sebi, temveč je njuno bivanje izvedeno iz bivajočega na sebi ali boga. Tako Njegošev bog pravi: (v Žarkih) da je edino on »sam na sebi bil« in ničesar drugega ne more eksistirati na sebi, ker bi to bilo v nasprotju z zakonom narave, ki na svojem »obrazu« nosi božji »pečat« (in v kateri je bog prah, to je materijo, »nasejal z umnim semenom«, torej s principom življenjske organiziranosti, kar kot termin zelo spominja na stoični *logos spermatikos).* V pesmi Misel Njegoš izrecno govori, da je bog tisti, ki je »skrojil načrt bitnosti«, ji ukazal naj *bo,* in tako se je »rodilo bivajoče«.

Materialisti hodijo od Feuerbacha naprej po njegovih stopinjah in razlagajo to »bivajoče na sebi« ali boga kot človeško miselno konstrukcijo, ki nastaja z miselnim abstrahiranjem občih lastnosti samega realnega bivajočega in miselnim substantiviranjem teh lastnosti v nasebno (nadprirodno) *bivajoče.* Bog kot biva-

joče ali eksistenca na sebi je miselno osamosvojeno in kot nasebno bivajoče zamišljena lastnost samega realnega sveta, da je, da biva. Pri Njegošu se včasih (na primer v *Stjepanu Malem)* /Šćepan Mali/ lahko najde misel o človeških občutkih in potrebah kot korenu religij (ko »zemlje« ne bi tlačile »zle nesreče«, ne bi bila »sužnja neba«, tj. človek ne bi niti produciral ideje boga in se ne bi obračal nanj s prošnjami). Toda ne moremo dvomiti, da je za samega Njegoša ideja božanskega bivajočega izraz *miselne* potrebe po razumevanju samega sveta in da ima ta ideja pri njem *metafizično* in *ontološko* funkcijo in značaj. Svet ali narava ne predstavljata zanj absolutne (neizpeljane in neizpeljive) realnosti, temveč relativno in izpeljano realnost, ki za svoje eksistiranje predpostavlja absolutno, božansko realnost.

Toda močan Njegošev duh je bil poseben in ustvarjalen tudi v okviru osnovnega religioznega svetovnega nazora in ni poskušal uskladiti svojih pogledov z uradnim cerkvenim naukom. Medtem ko v cerkvenem nauku bog ustvarja svet *ex-nihilo, ot ne suščih* (iz ne-bivajočega), iz ničesa, se v Njegoševem delu *Žarki mikrokozmosa* pramaterija (kaosne mase, »črn prah«) prikazuje kot že dana, kot sovečna z bogom. Bog samo urejuje, oblikuje, osvetljuje te mase in ustvarja red, kozmos. Njegošev bog je oblikovalec, demiurg, toda ne ustvarjalec v absolutnem pomenu te besede. Lahko bi rekli, da je v zamisel boga Njegoš projiciral tudi lastnosti svoje lastne osebe. Njegov bog je »zaposlen z ustvarjalno poezijo« (»tvoritelnom zanjat poezijom«) in neusmiljeno brani »zakon občega reda« v nasprotju z destruktivnimi in razsrediščevalnimi silami (Satana). Tudi Njegoš je bil pesnik in vladar, ki je prav tako ustvarjal in branil od anarhije enotni državni red v Črni gori.

Razen božanstva kot formativnega, red ustvarjajočega principa in kaosnih mas, ki jih lahko upravičeno pojmujemo kot pramaterijo ali princip, ki se upira oblikovanju in ga je treba oblikovati, se v *Žarkih* pojavljajo tudi *ideje* ali idealni pravzor za oblikovanje. Vse te tri principe srečujemo tudi pri Platonu, čigar kozmološke in druge poglede je Njegoš nedvomno poznal (preko obširnega prikaza platonizma v ruskem in italijanskem prevodu dela J. B. Barthelemyja: *Potovanje Anaharsisa mlajšega v Grčijo).* Njegoševa slika sveta neubranljivo spominja na Platonovo; vemo pa, da je tudi krščanska religija prevzela številne elemente iz platonizma.

Prvobitno božansko ustvarjanje se očitno kaže kot »osvetljevanje« ali potiskanje »mraka« in s tem tudi ustvarjanje reda, kozmosa (v skrajnem pomenu tudi kot zmagoslavje dobrega nad zlim). Osnovno sredstvo ustvarjanja reda je torej svetloba, zato je bil v zvezi s tem v literaturi o Njegošu poskus zreducirati tudi samega boga na svetlobo.

S širjenjem kozmosa kot reda Njegoš povezuje vsaj v pesniških simbolih, tudi kategoriji časa in prostora. Namreč, njegov bog v *Žarkih* »pravi«, da je imel precej »dela«, napora, dokler ni »časa ukradel teminam« in ga pustil, da svobodno leti »po carstvu svetlega obraza«, tj. po kozmosu, potem pa označuje prostor kot »korake«, s katerimi »svetovi« (ki so »ujeti« v kaosu) vstopajo v kozmos, se razsvetljujejo (III, 55—60 131—150). To vsekakor lahko pomeni, da Njegoš, tako kot Platon, povezuje določitev časa z urejenim, ritmičnim in cikličnim gibanjem v svetu; lahko tudi predpostavimo, da je opazil povezavo med časom, prostorom in gibanjem. Morda!

Prostor je neskončen. Toda vse konkretne, določene prostorske in časovne velikosti ali kvantitativne določitve izgubljajo vsakršno esencialnost in tudi, lahko rečemo, ontološko težo pred božanskim absolutom. Ta jih vse presega na tak način, da vsaka razlika, pa tudi vsako nasprotje med njimi, izgublja vsebino in smisel. N. Kuzanski je določeval boga kot *coincindentia opositorum,* kot ujemanje nasprotij. Njegoš ga določa podobno, čeprav se mogoče bolj nagiba k nekaterim mestom iz *Biblije* kot pa h Kuzanskemu:

Bogu je trenutek večnost,
in večnost trenutek . . .
pred njim je cel svet ničeven,
pred njim je najmanjša stvar velika.
Kolikor dela mu svet daje,
to je le trohica mala.[1] *(Stjepan Mali)*

Če tu Njegoš poleg drugega negira ontološko vrednost in esencialnost tistega, kar je omejeno in relativno v primerjavi z absolutom, zapaža in na drugih mestih izkazuje ontološki pomen *najmanjšega* in je zato njegov svetovni nazor včasih označen tudi kot monadološki. S še večjo pravico bi lahko rekli, da Njegoš, čeprav to izraža v religozni formi, zapaža dialektično vzajemno pogojenost relativnega in absolutnega, največjega in najmanjšega:

Da, iskra je svetlobo porodila,
kaplje ocean sestavile;
sveti stvarnik vsemogočnost sije
v iskrah kot v soncih,
v smrtnih kot v božanskih —
vse skupaj vsemogoče slavi.[2] *(Žarki,* I 115—120)

Zakon bivanja

S svojim religioznim in objektivno idealističnim pogledom na osnovne principe sveta Njegoš združuje dinamično in dialektično razumevanje svetovnega procesa.

Jasno, Njegoševa dialektika ni razvita tako kot Heglova. Kot predvsem refleksivni *pesnik* Njegoš ne izvaja logične analize pojmov in kategorij in ne formulira samih dialektičnih zakonov. Toda podobno kot antični dialektik Heraklit intuitivno zapaža nasprotja samih sil stvarnosti in stihij ter njihovo vzajemno pogojenost in boj. Še več, kot nekatere dualistične religije prenaša nasprotja tudi na »nebo«, v »nadsvet«, v »preeksistenco« (ta termin sam se pri Njegošu ne pojavlja, se pa pojavlja *zamisel* o preeksistenci človeka). Bogu kot formativnemu principu, kot stvarniku in čuvaju splošnega reda nasprotuje Satan kot odpadnik reda in rušitelj enotnosti. Satan »govori« celo o nekem »slučaju« kot o svojem očetu, ki ga je nalašč, namerno ustvaril, da bi omejil božjo ošabnost. Lahko rečemo, da bogu kot tvornemu principu svetovnega reda nasprotuje slučajnost kot posebna sila. Bog v *Žarkih* »pravi«, da je *dolžan* ustvarjati, urejevati, osvetljevati, tako je videti, da poslednja realnost ni niti bog niti slučaj, niti nered, temveč njun spopad.

Spopad in boj gotovo obstajata v naravi, na zemlji. Njegoš je to dejstvo magistralno ilustriral (v *Gorskem vencu)* na tako dobro izbranih osnovnih slojih stvarnosti (od fizičnega prek življenjskega do duševnega, z dodatkom »vojne duhov in neba«), da moramo skleniti: *vse* je v boju, boj je *princip* in *zakon* ali način bivanja *vsega.*

Ko Njegoš včasih pozabi svoje osnovno religiozno stališče, pravi, da *narava* »opremlja« svoja bitja z »orožjem«, z organi, ki so smotrno oblikovani boju za obstanek. Še več, vsi »ne-redi« v svetu sledijo nekemu »redu«, kar pomeni, da v svetu kljub vsemu zmaguje umna sila. Po F. Nietzscheju je vesolje carstvo »velike neumnosti« ali, govoreč s Krležinimi besedami, »velik brezglav nekaj«, kar nima niti cilja niti smeri niti usmerjevalca. Njegoš je povezan z religiozno-moralističnim svetovnim nazorom in tako je dialektika, boj nasprotij, pri njem združena s perspektivo dobrega izida.

Človek in najstvo

Kaj pa *je* sam človek, samo človeško bitje in kaj človek pomeni v celoti sveta? In potem, kaj *naj* človek dela? Oziroma, kakšni so Njegoševi antropološki in etični pogledi?

Prvo vprašanje o človeškem bitju se lahko formulira tudi v zvezi z Njegoševimi razmišljanji še takole: kaj človek je na tak način, da ne more ne biti to, kar je? Ali, enostavneje rečeno, katere so konstitutivne in neodvrnljive (kar še ne pomeni tudi nespremenljive) odlike človeškega bitja in koordinate njegovega eksistiranja? Njegoš ne postavlja vprašanja človeškega bitja na *ekspliciten* način. Toda, da ga molče in stvarno postavlja prav tako, se lahko trdi na osnovi mita o »grehu« ali »padcu« človeka še v »preeksistenci«, v katerem odgovarja na vprašanje o človeku v *Žarkih mikrokozmosa.* Po tem mitu so osnovne in eksistencialne koordinate človeškega bitja in bivanja določene že v »preeksistenci«, tj. tudi »pred« človekovim »prihodom« na zemljo, kar vsebinsko pomeni, da so nujne, konstitutivne.

Najprej pa je treba reči, da si Njegoš, podobno kot številni antični in renesančni misleci (Platon, neoplatonisti, Seneca, Paracelsus, Kuzanski itd.), zamišlja človeka kot mikrokozmos, kot »mali svet«, svet v malem. Človek je po Njegošu mikrokozmos zato, ker dve komponenti človeškega bitja predstavljata oblike pojavljanja in »združevanja« dveh univerzalnih principov: božanskega duha in materije. Človekova duša je za Njegoša delec, »iskra« božanskega duha, ona pripada nebu, telo pa zemlji, »gnili materiji«. Njegoš je postavljal vprašanje, ali imata obe »komponenti« (termin ni Njegošev!) svoj izvor »tukaj«, na zemlji, in izražal dvom o možnosti odgovora. Toda iz dvoma je izhajal z religioznim, objektivno-idealističnim prepričanjem o božanskem poreklu človeškega uma (in obsojal materialista Epikurja in Pitagoro, ker »ponižujeta človeško ime, s tem da trgata dušo od neba in jo selita v živinsko mrtvilo« — prolog v *Žarkih*). Da se Njegoševo stališče o odnosu duha in telesa lahko označi tudi kot dualistično, je dokaz tudi njegovo vprašanje o »skrivnostnem zakonu«, ki ju je »združil«.

O tem »skrivnostnem zakonu« ali vzroku, kot tudi o konstitutivnih odlikah človeškega bitja, govori Njegoš v mitu o preeksistenci. Po njem je bil Adam, človek, nekoč eden izmed angelov, čistih duhov. V tem stanju je svobodno, po svoji

odločitvi grešil in pristal ob Satanu, ki se je uprl božji najvišji oblasti. Toda Adam se je zaradi te odločitve skesal in se že »tretji dan« umaknil iz boja. Bog ga za kazen obleče v »polt«, naredi ga telesnega — platonovska ideja o telesnosti kot nečem negativnem in telesu kot »temnici duše« je navzoča tudi v krščanstvu in pri Njegošu. Hkrati bog prežene človeka na zemljo, ki jo ustvarja šele po Adamovem grehu, kar se precej razlikuje od biblijskega mita. S telesnostjo prihaja tudi smrtnost in potem zaradi »zveze s Satanom« še številne duševne lastnosti in stanja: dvom, trpljenje, zavist, zlo.

Toda Adam v uporu ne gre do konca in zato mu pravični bog pusti v dediščino tudi nekaj pozitivnih lastnosti, ki jih je imel »pred« grehom: svobodo volje (ki je izvor omahovanja), možnost, da razlikuje »zakon pravice in krivice« (njegova »tablica« je narisana v človeški duši) — samo če »posveti misli božji pravici«, tj., če se sam zavzema, angažira. Človek »vseeno ostane umno bitje«. Torej, človeško bitje je in mora biti enotnost nasprotujočih sil in stanj, sil dobrega in zla. Toda to bitje razpolaga z možnostmi in sredstvi, da se zavzema na strani dobrega. Človekov um je tako vzvišena stvar, da po Njegoševih besedah »enači« ali izenačuje človeka z nesmrtnimi bitji, čeprav po težkih Njegoševih besedah zlo in zavist postavljata človeka »niže od živine«. Človek je izbrana stvar stvarnika. Kot da je človekova misija, poslanstvo, da s svojo mislijo razsvetli kozmos, »da svetilo zagori v breznu čudežnosti« (Misel) in »brez oči so vsi svetovi mračni« (Žarki, I 168).

Kratko rečeno, v *Žarkih* in v številnih manjših pesmih se Njegoš navkljub spoznanju o nujnosti zla v življenju in človeški duši drži v bistvu racionalističnega in humanističnega prepričanja o možnostih dobrega v človekom življenju in v kozmičnem pomenu človeka. To prepričanje je v prvi vrsti zasnovano na doživljanju in spoznavanju veličine človeškega uma in ustvarjalnosti (posebno pesniške), izraženo pa je v religiozni formi, ker je ta forma v njegovem času bila še najprikladnejša za poveličevanje človeka (poudarjanje človekove podobnosti z nečim še »višjim«, z bogom). Zaupanje v človeka Njegoš še posebej ohranja v *Gorskem vencu.*

Veroval je v človekov razvoj in napredek. »Še vedno človeška ideja zezlja v zibelki z otroškim narečjem«, pravi Njegoš v *Beležki,* ko prečudovito ilustrira človekovo nerazvitost, toda tudi njegove razvojne možnosti. »Človeštvo zagotovo gre vseeno naprej. Dozoreva vzporedno s planetom, na katerem živi.« (V pogovoru z Lj. Nenadovićem.)

Njegoševo stališče se, kar zadeva možnost razvoja in bodočnost človeka ne more označiti kot pesimistično, temveč kot progresistično in melioristično. Toda zaradi pogostega poudarjanja trpljenja v človeškem življenju, včasih tudi nemožnosti sreče, je Njegoševo stališče glede na vrednost življenja pogostokrat označevano kot pesmistično. Pri tem se je pozabljalo, da je Njegoš spoznaval ne samo negativno, ampak tudi pozitivno vlogo bolečine in trpljenja:

Stradanje je dobrodelni križ,
s skušnjavo prekaljena duša
rani telo z ognjem elektrizma . . .[3]

Še več, »s človekom je konec, ko ga prime, da bi sladko jokal in pel« — pravi Njegoš v nekem pismu. Spoznava in sprejema samo nujno dialektično, polarno naravo emocionalnih stanj:

Brez ostrih zob ledene zime
bi morda poznali blagost toplote?[4]

Njegoš seveda ni tak optimist kot Leibniz, ki bi poskušal negirati realnost zla in ga reducirati na odsotnost dobrega. Že sama zamisel, oziroma mit o »grehu« v preeksistenci se lahko razlaga kot Njegoševo sprejemanje nujne prisotnosti zla v življenju (saj smo tudi »poslani« na zemljo zaradi »greha«). Zato bi se, mislimo, Njegoševo stališče o vprašanju vrednosti življenja glede na emocionalno plat lahko določilo kot realistično sprejemanje nujne polarnosti človeškega emocionalnega stanja, v katerem se doseže »žalostna harmonija« nasprotnih občutkov (prolog v *Žarkih*).

Toda popolnoma gotovo je, da Njegoš ni definitivno in v celoti[5] sodil o vrednosti in smislu življenja na hedonistično-utilitarističen način, tj. na osnovi vprašanja, kako je človeku v svetu in ali v življenju prevladuje bolečina ali radost, temveč na osnovi vprašanja, ali človek ravna tako kot *naj* bi ravnal. Vrednosti, ki človeka privlačujejo, so številne in raznovrstne, zato mora vzpostaviti nekakšen red vrednosti, postaviti ene pred druge in ene nadrejevati drugim. Je nekaj, kar je bistveno za človeka, zato naj eksistenco podredi bistvu (eksistenco esenci). To je jedro vsake konkretne moralnosti v zgodovini, pa tudi vsake filozofske etične smeri, ki je imela splošnejši pomen in vpliv, čeprav so se drugače razlikovale v konkretnem določanju tistega, kar je bistveno ali primarno. Tu je, seveda, tudi jedro Njegoševe etike.

Če jo najprej določamo v modalnem pogledu, lahko rečemo, da je kategorična. To pomeni, da Njegoš izhaja iz svojega in narodovega stališča in prepričanja da eksistirajo neke vrednote, ki jih človek mora brezpogojno določiti in se v svojem ravnanju usmerjati po njih. So mesta v njegovih književnih delih, na osnovi katerih bi lahko rekli, da Njegoš ne izvaja brezpogojnosti teh vrednot na teonomen način, iz zapovedi božanskega absoluta, temveč na antropološko-avtonomen način, tj. iz samega pojma človeka kot človeka, kot umnega bitja, posebnega bitja v svetu. Taka brezpogojna vrednota je v Njegoševi kot tudi v narodni etiki — »častno ime«, »ime«:

Kaj je človek, a mora biti človek!
Stvarca, ki jo zemlja vara.
A zanj, poglej, ni zemlja?
Je budnost bolj zmedena od sna?
Ak' častno ime na njej zasluži,
jo ima zakaj teptati;
a brez tega, kam spada![6]

Doseči častno ime pomeni doseči upoštevanje svoje človeške osebnosti s strani drugih ljudi za življenja in seveda upoštevanje s strani prihodnjih generacij po fizični smrti. To pomeni, da je častno ime posebno njegoševska in črnogorsko-patriarhalna oblika in naziv ideje o dostojanstvu človeške osebnosti kot vrhovnem idealu.

Častno ime pa si človek lahko zasluži samo, če v življenju pravilno ravna, kar pomeni, da se trudi za vrednote občega in bistvenega pomena in razvija pri sebi

karakterne lastnosti, ki so nujne, da bi se te vrednote uresničile. Med te bistvene vrednote spadata narodna in osebna svoboda, med lastnosti ali vrline pa junaštvo in človečnost, možatost. *Njegoševa etika je kategorična svobodnjaška etika človečnosti in junaštva.*[7]

Nihče v jugoslovanski poeziji in misli ni bolj močno kot Njegoš izrazil pomena in lepote svobode, niti žalosti in mraku suženjstva. In nihče prav tako ni močneje formuliral imperativa boja za svobodo, proti tiraniji zasužnjevalcev. Naj so objektivni pogoji za boj videti še tako nemogoči, toda junaški narod in človek sta tu, da, kadar je beseda o doseganju svobode, spremenita z akcijo in borbo nemožnost v možnost in stvarnost. Tu velja nadracionalna in hkrati tudi globoko racionalna logika:

Naj bo boj neprestan!
Naj bo, kar biti ne more! (Gorski venec)
. . . . . .
Vse sile so mrtve in ničevne
spram onega, ki pravično misli
in čast ljubi bolj kot glavo! (Stjepan Mali)[8]

Zato so Njegoševe formulacije kategorične svobodnjaške etike človečnosti in junaštva postajale aktualne in tvorne, kadarkoli se je moral naš narod v novejši zgodovini boriti proti tujim zavojevalcem, tako da so se tudi nekateri vojni ukazi v zadnjem, narodnoosvobodilnem boju in revoluciji zaključevali z bojevitimi Njegoševimi stihi. Ti stihi pa so lahko spodbudno delovali, ker so genialen izraz samih narodnih etičnih opredelitev.

Ontološka fundacija dolžnosti; stališča v zvezi s tem.

Njegoš je svoje in narodne etične norme zasnoval tudi ontološko. Tako iguman Stefan (v *Gorskem vencu)*, preden reče sonarodnjakom, da se morajo brezpogojno boriti za brezpogojne vrednote (častno ime, svobodo), poudari, da *svet* (nasploh) »išče neko delovanje«, zahteva akcijo in da je nasploh »obramba povezana z življenjem«, da torej pomeni živeti povsod obrambo in boj. Smisel tega poudarjanja akcije in boja kot občega, univerzalnega principa je, da se mora to, kar je posebno in posamezno (narod in človek-posameznik), prav tako boriti, delovati. Zatem iguman pravi, da se »ne-redi« v naravi kljub vsemu odvijajo po nekem redu in nad vso to »grdo mešanico« v svetu kljub vsemu zmaguje umna sila in ne dovoli, da jo premaga zlo. Kazanje na to »umno silo« v svetu ima očitno smisel v tem, da spodbudi up Črnogorcev v dober izid njihovega pravičnega boja, ker tudi v svetu nasploh zmagujeta umna sila in dobro.

Mar ne moremo *resnično vedeti,* da v svetu zmaguje umna sila? In kaj bi si pod njo sploh lahko zamišljali? To bi lahko bilo samo drugo ime za boga. Bogu je že Kant priznal samo status človeškega *moralnega postulata,* nedokazljivega bitja.

Kaj ni potem upravičeno mišljenje, da tudi Njegoševa umna sila, ki figurira pri njem kot ontološki pojem in »ne pusti, da jo zlo premaga«, pravzaprav predstavlja miselno projekcijo človeškega smiselnega delovanja in razlikovanja dobrega

in zla v samem svetu, kozmosu? Kaj niso tudi Platonove *ideje,* ki bi morale biti tista prava in popolna realnost, prav tako projekcije in ekstrapolacije samih človeških pojmov in idealov v »višjo«, metafizično realnost? Da je to tako, je dokazoval E. Topić in številni drugi. Metafizično-ontološki pojmi v okviru idealističnega nazora so redno »impregnirani« z vrednostnim elementom, tj. z etičnimi in družbenimi opredelitvami samih filozofov. Te opredelitve se projicirajo v sam svet, da bi se naknadno pokazale kot izraz »narave stvari« in s tem dobile »potrditev«.

To projeciranje etičnih in družbenih stališč in opredelitev v samo naravo ima lahko tudi reakcionarne družbene zaključke. Engels je to pokazal na primeru socialdarvinistov. Namreč, sam Darwin je v pojasnjevanje boja in razvoja v naravi prenesel zakon konkurence v buržoazni družbi, Hobbsovo družbeno teorijo o *bellum omnium contra omnes,* kot tudi Malthusovo teorijo o prenaseljenosti. Socialdarvinisti pa znova »prenašajo te teorije iz organske narave v zgodovino in potem trdijo, češ da je dokazano, da imajo te teorije moč večnih naravnih zakonov človeške družbe«.

To določenost ontoloških ali metafizičnih pojmov z etično-aksiološko opredelitvijo samega filozofa ilustrirajmo še s primerom iz Nietzscheja, in to iz posebnega razloga. On je, namreč, prav izrecno kritiziral idealistično projiciranje neke smiselnosti v sam kozmos. Toda, kljub temu je dal neko opredelitev o »bistvu sveta«, ki vsebuje njegova etična stališča in opredelitve. Namreč, »bistvo sveta« je zanj »volja do moči«, tako da celo vsako telo v svetu teži po nadvladi nad drugim.

Sedaj bi bilo na mestu, da se vprašamo: ali tudi materialistični, zlasti marksistično-materialistični svetovni nazor vsebuje v sebi ta moment projiciranja vrednostno-etičnih orientacij marksistov v same osnovne »ontološke« pojme in principe? Ali pa so ti pojmi zgrajeni na znanstveno-objektiven način? Marksisti vsekakor ne vnašajo v sam fundamentalen pojem materije nikakršne vrednostno-miselne vsebine kot idealisti v pojem objektivnega duha? Ali pa je to tako, ko govorimo o občih dialektičnih principih ali zakonitostih?

Vem, da so taka vprašanja teme drugih referentov in jih zato ne bom razčlenjeval v tem prispevku, ki je posvečen prikazu Njegoševih filozofskih pogledov.

Moj, v prvi vrsti *etični interes* za filozofska vprašanja me napeljuje, da na koncu preuranjeno rečem: vprašanje o gnoseološkem karakterju svetovnega nazora (ali vprašanje o deležu objektivno-spoznavnih in vrednostnih elementov v svetovnem nazoru) ima velik etično-humanistični pomen in posledice. Kajti, če ugotovimo, da noben in nikogaršnji svetovni nazor ni stkan iz izključno objektivno-znanstvenih vsebin in opredelitev in da morda tudi ne more biti tako stkan, potem, logično gledano, noben svetovni nazor nima pravice do pretenzije, da je edino on pravilen in da so drugi v zablodi. Praktični zaključek bi morala biti toleranca raznih svetovnih nazorov kot individualnih opredelitev in razumevanj. Toda toleranca do tujega svetovnega nazora me ne obvezuje, da se neham zavzemati za svojega. Nasprotno!

[1] Op. prev.: Original se glasi:
U Boga je trenuć što i vijek,
u boga je vijek što i trenuć . . .
pred njime je cio svijet ništa,
pred njime je išta stvar velika.

Koliko mu truda svijet dade,
onoliko jedan trunak mali.

[2] Op. prev.: Original se glasi:
Da, iskra je svjetlost porodila,
okean su kaplje sastavile;
sveti tvorac svemogućstvom sjaje
u iskrama kako u suncama,
u smrtnima ka u božestvama —
sve mi skupa svemoguće slavi

[3] Op. prev.: Original se glasi:
Stradanje je krsta dobrodjetelj,
prekaljena iskušenjem duša
rani tjelo ognjem elektrizma...

[4] Op. prev.: Original se glasi:
Bez ostrijeh zubah ledne zime
bi l' toplote blagost poznavali?

[5] Mesti iz Njegoševega književnega dela, ki se lahko po našem mišljenju smatrata kot merodajni in bistveno pomembni za Njegoševo splošno sodbo o vrednosti življenja, sta monolog vladike Danila na drugi skupščini *(Gorski venec,* 612—662) in grandiozna beseda igumana Stefana pred zaprisego Črnogorcev na vernost pred bližnjim bojem za enotno narodno voljo in državo v Črni gori (uničenje poturic). Mesti sta si dejansko vsebinsko in formalno zelo podobni, saj je tam obrazložena odločitev za boj, samo da je vladika začasno odstopil od odločitve za boj, da bi proučil, ali se ne bi mogla zadeva rešiti nekako drugače. Bistven pomen teh mest za vprašanje o smislu in vrednosti življenja prihaja odtod, da odločitev za boj nujno tudi pomeni odločitev za *smrt,* za žrtvovanje življenja številnih sonarodnjakov. Ta in taka odločitev mora biti obrazložena z apelom na tiste *vrednote* zaradi katerih je treba žrtvovati fizično življenje posameznikov in grup, kajti brez posedovanja teh vrednot življenje posameznika in naroda ni *človeško* življenje, temveč običajno vegetiranje, kakršnega imajo tudi druga živa bitja. Zato te in take vrednote sestavljajo smisel življenja in v vladikini in igumanovi obrazložitvi apela za boj mora biti vsebovano tudi Njegoševo stališče do vprašanja vrednosti življenja. In ne samo Njegoševo, pač pa tudi stališče naroda. To tudi še ne pomeni, da imamo pravico prav vsako vladikino in igumanovo misel in razlog sprejemati kot Njegoševo. *Gorski venec* in *Stjepan Mali* sta književni dramski deli o preteklosti Črne gore, čeprav imajo številna sporočila, še posebej iz *Venca,* trajno vrednost. Zato morajo razne osebe iz teh del, tudi iguman in vladika, govoriti tudi svojo misel, misel svojega časa. Nekatere izmed njih morajo govoriti tudi misel, ki je nasprotna Njegoševi (na primer predstavniki turškega imperializma, čeprav je včasih Njegoš objektivno dovolil, da tudi oni izkazujejo visoke moralne principe). Uspelost teh književnih likov počiva v resničnosti, kakor jih je Njegoš prikazal, to pa pomeni v njihovih številnih določitvah, pogojenostih (nacionalni, socialni, civilizacijski itd.).

[6] Op. prev.: Original se glasi:
Šta je čovjek, a mora biti čovjek!
Tvarca jedna te je zemlja vara.
A za njega, vidi, nije zemlja?
Je li javje od sna smućenije?
Ime česno zasluži li na njoj,
on je ima zašta polaziti;
a bez toga u što onda spada!

[7] Tu ne moremo še nadalje razčlenjevati tega sistema vrednot niti analizirati pomena posameznih vrednot. To bi bilo treba narediti zlasti v zvezi s pojmom človečnosti in odnosa človečnosti in junaštva.

[8] Op. prev.: Original se glasi:
Neka bude borba neprestana!
Neka bude što biti ne može!
. . . . . .
Sve su sile mrtve i ništavne
spram onoga koji pravo misli
te čast ljubi više nego glavu!

Svetovni nazor in znanstvena predstava sveta

ANTAL MÜLLER, BUDIMPEŠTA

Najprej je jasno, da se znanstvena predstava sveta ne pojavlja kot enostavna množica dosežkov specialnih znanosti, ampak kot urejena, interpretirana celota. Prav ti momenti, tj. sistematizacija in interpretacija vedenj so dejavniki, ki izbirajo iz množice konkretnihh specialnih vedenj obče, razkrivajo obče črte posameznih znanosti, ravni naravnih (in družbenih) dogodkov, z eno besedo, formirajo občo sliko narave (in družbe) in — kar je nemara najbolj bistveno — določujejo obče znanstveno razmerje, obnašanje človeka do narave (in družbe). V danem primeru se beseda »znanstveno« uporablja v najširšem pomenu te besede, kar vključuje realne potrebe dane epohe, ki pokažejo na znanstveno spoznanje, metode in obče principe spoznavanja ter prav tako praktično uporabo znanstvenih dosežkov.

Bistvo in soodnos predstave sveta in svetovnega nazora

Preden začnemo razlagati vsebino bistva znanstvene predstave sveta, se nam zdi potrebno pojasniti, zakaj smo postavili v oklepaj besedo »družba«, kot bi poudarjali, da se zgoraj povedano o znanstveni predstavi sveta v »čisti formi« nanaša le na naravoslovne znanosti. V bistvu gre za naslednje: predmet naravoslovnih znanosti se pojavlja kot konkreten del materialnega sveta izven človeka in človeške družbe, kot njihov prvotni, osnovni namen pa spoznavanje takih dejstev in zakonitosti, katerih bivanje in pojavljanje je navadno neodvisno od človeške dejavnosti; zaradi tega te znanosti nimajo lastnosti nadgradnje, nimajo prvotnega ideološkega karakterja. Vzrok, da ima naravoslovno-znanstvena predstava sveta, ki nastaja na osnovi samo po sebi faktičnih vedenj, vseeno svetovnonazorsko, ideološko vsebino, se skriva v tem, da ima formiranje naravoslovno-znanstvene predstave dva osnovna namena. Prvi njen namen je omogočanje nadaljnjega spoznavanja specialnih znanosti in razčlenitev občih načelnih osnov za nadaljnja raziskovanja. Drugi namen se zaključuje v tem, da bi služil kot osnova za naravoslovno ontologijo posameznih ideologij in filozofij. Zaradi tega namena lahko računamo, da se v interpretaciji novih vedenj, v formiranju naravoslovno-znanstvene predstave sveta intenzivno pojavljajo interpretativni, ideološki in filozofski motivi, ki v bolj ali manj čistem pogledu odražajo mnenje kakršnegakoli družbenega razreda ali sloja, njihovo splošno razmerje do družbe in narave.

Razumljivo je, da so tudi v 18. in 19. stoletju družbeno-ideološki vzroki igrali odločilno vlogo pri tem, da je bil mehanicistični pristop, ki je nastal v klasični fiziki (tj. mehanicistična predstava sveta) prenesen na filozofsko raven, buržoazna ideologija pa ga je razglasila za enega izmed osnovnih principov (mehanični materializem). Sam po sebi je bil mehanicistični pristop, ki je nastal v naravoslovnih znanostih, logična posledica znanstvenih dosežkov te dobe; mehanicistična predstava sveta v klasični naravoslovni znanosti se je oblikovala, zgrajevala genetično, predvsem na podlagi teoretsko-spoznavnih, ne pa družbeno-ideoloških potreb. Če so se seveda včasih, v drugi plovici prejšnjega stoletja začela nabirati znanstvena vedenja, ki so nasprotovala mehaničnemu materializmu, pa so logične sklepe, nastale v prid dialektičnega materializma, zmogli izpeljati samo ideologi proletariata prav s pomočjo družbeno — svetovno nazorskih razlogov; buržoazna filozofija narave je šla po različnih idealističnih poteh. In na koncu — po našem mnenju — je tudi v primeru dosežkov sodobne fizike, primer enoznačne opredelitve (Laplacov determinizem) zamenjal dialektični pristop mnogopomenske opredelitve, neodvisno od družbenoideoloških vzrokov, kar priznavajo materialistični in tudi idealistični filozofiji. Različni družbenoideološki interesi se izražajo samo v takšni ali drugačni interpretaciji teh osnovnih pristopov.

Popolnoma drugačna je situacija na področju družbenih znanosti. Človek je družbeno bitje, kar ne označuje samo dejstvo, da je spreminjanje v človeka potekalo v neločljivem skupnem delovanju s formiranjem in razvojem družbe, ampak tudi to, da je vsak posameznik preko družbene dejavnosti v korelaciji z objektivnim zunanjim svetom, ki eksistira neodvisno od njega, tj. z naravo in družbo. Kot posledica tega se z ene strani pojavlja dejstvo, da se konkretna dejavnost individuov in njihovi pogledi na svet v celoti in na povezavo z individui, opredeljuje z družbenimi pogoji njihovega bivanja, z druge strani pa to, da imajo dejavnost in pogledi individuov, ki živijo v enakih družbeno-ekonomskih razmerah, v svojem bistvu občo smer. Kolikšna je družbena opredeljenost posameznih socialnih razredov in slojev in njim pripadajočih individuov — v tem so razlike. Tako družbeno determinirano obnašanje in nazore imenujemo ideologija. (Na ta način je ideologija v svojem bistvu subjektivni odraz objektivnih družbenih odnosov.) Potemtakem, če so naravni pojavi v znatni meri lahko objektivizirani v razmerju do človeka (toda ne v absolutni meri, kolikor je tudi sam človek del narave), se ta družba vseeno pojavlja ne samo kot objekt človeškega spoznanja, ampak tudi kot osnovna determinanta človeškega bistva in v ožjem pomenu označuje, da se samo spoznavanje, ki raziskuje družbene pojave, pojavlja kot odraz danih družbenoekonomskih pogojev, kar v bistveni meri omejuje možnosti objektivizacije družbenih pojavov. (V zvezi z naravnimi pojavi smo podčrtali, da se njihova objektivizacija omejuje z dejstvom, da je tudi sam človek del narave; v zvezi z družbenimi pojavi smo dolžni podčrtati, da je ne glede na resno mejo — ne glede na osnovni ideološki značaj — na podlagi relativne samostojnosti spoznanja možna objektivizacija pojavov na določeni stopnji. To dejstvo se pojavlja kot nujen pogoj objektivnega značaja družbenih znanosti in njihove sposobnosti spoznavanja zakonov.)

In tu se — z manjšimi dopolnitvami — že razjasnjuje, v čem je bistvo svetovanega nazora. ie opredelimo naravoslovno znanstveno predstavo sveta kot splošno znanstveno obnašanje človeka v razmerju do narave, se potem bistvo sve-

tovnega nazora izraža v splošnem obnašanju in razmerju človeka do sveta v celoti. Nujna je tudi opazka, da izraz »svet v celoti« ne označuje samo formalnega momenta, da k naravi pridamo tudi družbo, ampak označuje kakovostno nov odnos. Družba se ne pojavlja samo kot mesto in način vednosti naše ekonomske dejavnosti, ampak tudi vsebuje red takih elementov, v zvezi s katerimi obnašanje človeka prav tako formira del svetovnega nazora. V družbi eksistira vzporedno z ekonomsko proizvodnimi odnosi tudi množica takih dejavnikov in zvez, ki so v bistvu determinirani z ekonomskimi odnosi, vendar niso istovetni z njimi. (To je tako imenovana nadgradnja.) Naj omenimo samo pravne, umetniške, moralne itd. dejavnike in odnose. Razliko, ki se kaže v objektivizaciji komparacije človeka z naravo in družbo, delamo očitno v »družbeno-znanstveni predstavi sveta« v tem smislu, kot smo to naredili v primeru naravoslovno-znanstvene predstave sveta, tj. kot o relativno samostojni kategoriji znotraj svetovnega nazora. To ni možno. Naravoslovno-znanstvena predstava sveta — kot smo videli — samo takrat in toliko dobiva ideološki značaj, kadar se in kolikor se pojavlja kot del svetovnega nazora. Takrat naši družbeni pogledi že sami nosijo ideološki značaj. Če se odnos človeka do narave ne izraža neposredno, ampak preko družbene dejavnosti, na osnovi socialne pogojenosti, postaja očitno, da svetovni nazor v celoti — v svojem bistvu nosi ideološki značaj.

Znanstvena predstava sveta in svetovni nazor kot pojmovanji različne ravni generalizacije

Vsak človek v toku svoje družbeno-proizvodne dejavnosti pride v bolj ali manj intenzivno medsebojno sodelovanje z naravo ali delom družbe, ki je izven njega. Istočasno pa na osnovi dobljenih informacij in poskusov vsak človek gradi sebi sliko narave in družbe. Temu primerno se vsak človek v določeni meri zaveda družbenih in naravnih pogojev, v katerih poteka njegovo življenje in dejavnost. To je elementarni kriterij človeškega bistva, kajti brez presoje določene ravni pogojev, ki so osnova našega eksistiranja, ni možna namenska dejavnost, delo. To pomeni, da ima vsak človek predstavo sveta (točneje, predstavo bistva objektivnega sveta), čeprav temelji na naivnih predstavah in ne na znanstvenih opazovanjih in je zato ta slika, ki vsebuje množico nezanesljivih in slučajnih elementov, daleč od znanstvenega svetovnega nazora, opisanega zgoraj. Kolikor se tudi te naivne, elementarne generalizacije uresničujejo na osnovi družbenega eksistiranja individua, toliko ima naivna predstava sveta večji ideološki karakter kot znanstvena, ker so tu možnosti objektivizacij, zasnovanih na poznavanju dejstev, manjše. Npr., profanemu, vsakdanjemu nazoru je tudi v našem času bližji geocentrični astronomski pristop, ne pa heliocentrični. Ali pa, za neveščega v zgodovini razvoja družbe in njenih zakonitosti se lahko pokaže, da čista slučajnost ločuje ljudi od zmožnosti pridobivanja bogastva. Zaradi pomanjkanja dejstev ne morejo vedeti, da se je tudi sama struktura »revež — bogataš« pojavila kot zakonitost zgodovinskega razvoja, točneje, zaradi družbene determiniranosti se posamezni ljudje z neenakimi možnostmi odpravljajo na lov za bogastvom. Razen vsega tega se v naivni predstavi sveta vedno srečujejo elementi mitologije, religije, kar se v bistvu pojavlja kot po-

sledica tega, da individui (v določenem obdobju razvoja tudi profesionalni misleci) vprašanja, ki se na osnovi objektivnih vedenj in neposrednega poskusa kažejo nerazrešljiva, poskušajo rešiti s pomočjo iracionalnih elementov. Nasploh, na nivoju svetovnega nazora ali predstave sveta se lahko spreminjajo še ne objektivno zasnovane generalizacije.

O znanstvenem svetovnem nazoru smo v splošnem dolžni ugotoviti naslednje: vsak človek ima nekakšno predstavo o bistvu narave, toda naravoslovno-znanstveno predstavo sveta, značilno za dano stopnjo razvoja, imajo in uporabljajo samo tvorci naravoslovnih znanosti ali filozofij, saj je njihov del. Seveda pa, po zaslugi vsesplošnega izobraževanja in povišanja kulturne ravni — v odvisnosti od značaja dane družbeno ekonomske ureditve — ostaja vse več elementov naravoslovno-znanstvene predstave sveta v spoznanju profanih ljudi, s tem pa se tudi veča vrednost resnic njihovega svetovnega nazora ter enkrat za vselej zagotavlja bolj ali manj zanesljivo obnašanje individuov v socialnih razredih v odnosu do narave. Na tak način je znanstveni svetovni nazor samostojna znanost, ki se izkristalizira v formi filozofije in samo s pomočjo zgoraj omenjenih prenašanj dviguje svetovnonazorsko raven celotnosti individuov.

Nedvomno daje znanstvena predstava sveta ali svetovni nazor, ki temelji na dobivanju točnih informacij in planskih opazovanjih naravnih in družbenih fenomenov ne samo neprimerno bolj objektivno sliko sveta kot naivni svetovni nazor, ampak tudi ni oropan neosnovane, nezanesljive generalizacije, možnosti zablode. To ima več vzrokov.

Prvi je determinirajoča vloga družbeno ekonomske strukture. Razumljivo, to se ne pojavlja na tako grob način, da bi na primer plačani in vodilni znanstveniki vladajočega razreda, ki je postal reakcionaren, zavestno maličili dejanskosti; predvsem srečujemo primer, ko obnašanje, tj. svetovni nazor, ideologija znanstvenikov pripelje do izmaličenja, ne da bi se neposredno pokazala razredna stališča. Tipični primer tega je ortodoksna interpretacija poskusov kvantne fizike, to je stališče t. i. kopenhagške šole. Privrženci te šole izhajajo iz dejstva, da na področju mikrofizičnih fenomenov ne more biti uresničena enoznačna opredelitev, zgrajena na klasični fiziki, kar nas navaja na negiranje materialističnih nazorov nasploh. Kajti, po njihovem je materializem identičen mehaničnemu materializmu, vzeto v laplacovskem smislu. Dialektičnega materializma ne poznajo, kolikor pa ga poznajo, ni sprejemljiv za njihove družbene nazore, ker je bil že od samega začetka povezan s teorijo in prakso komunizma.

Drugi bistveni moment, ki se mu lahko zahvalimo za pojavljanje nepravilnih generalizacij v svetovnem nazoru in v znanstvenem pogledu na svet, so razlike, ki delujejo v sistemu pojmovanj, povezanih s predstavo sveta in svetovnim nazorom. Za tipični primer nepravilne generalizacije na tej ravni imamo lahko koncepcijo o »izginjanju materije«, ki se je pojavila na prehodu našega stoletja.

Mehanicistični pristop, ki je temeljil na osnovah klasične fizike, točneje, mehanike, je poistovetil pojmovanje materije z inertno maso in to pojmovanje je bilo v bistvu preneseno tudi z mehaničnim materializmom 18. in 19. stoletja. Kadar fizika ali naravoslovje identificirata materijo z maso, razumemo, da je masa ali telo obvladano z mehanično, točneje, s statično maso nosilec ali povzročitelj ostalih fizičnih lastnosti. Na ta način so maso, točneje materijo postavljali nasproti drugim objektivno znanim fizičnim faktorjem. (Na primer, telesa so prištevali med nosilce,

povzročitelje silnih polj.) V filozofiji se materija ni postavljala nasproti drugim objektivnim bistvom, ampak spoznanju ali duhu. Temu primerno so fiziki, ko so povzeli rezultate eksperimentov v poteku spoznavanja radioaktivnosti, sklepali, da je »materija izginila« in s tem opustili okvir pojmovanja fizike tistega časa, razglašali so, da se je inertna masa spremenila v svetlobno energijo, tj. ena objektivna oblika eksistiranja je prešla v drugo. (Seveda je na osnovi sodobnih vedenj ta pogled celo v specialno znanstvenem smislu pretirano cenjen.) Ta sodba v filozofski generalizaciji označuje, da se materija spreminja v ne-materijo, tj. v duh, kar pa je seveda popolnoma druga zadeva. Razlika v filozofskem in naravoslovno-znanstvenem pristopu k vsebini pojmovanj materije kaže očitno neutemeljenost podobne filozofske generalizacije.

Antropološki značaj svetovnega nazora in znanstvene predstave sveta

Prej smo že omenili, da svetovni nazor v svojem bistvu označuje splošno obnašanje človeka v razmerju do celote zunanjega sveta.

Videli smo, z ene strani, da svetovni nazor vsebuje spoznavne motive, z druge strani pa odraža strukture objektivne osnove dejavnosti individuov ali družbenih slojev. (Družbeno ekonomska struktura: kulturni, umetniški, moralni, pravni in drugi nazori in razmerja dane epohe.) Pojmovanje »obnašanja« kaže na to, da je vse subjektivni odraz objektivnih pogojev, tj. svetovni nazor se ponovno objektivira v dejavnosti individuov ali razredov, kajti vse družbene kategorije nastajajo in se razvijajo v človeški dejavnosti in človekovo spoznanje narave ne označuje le golo odražanje, ampak v večji ali manjši meri spreminjanje spoznanega področja. Človekova dejavnost je bolj ali manj zavestno usmerjena k temu, da bi spremenil družbo in naravo v korelaciji s svojimi nameni. Socialna determiniranost človeka, njegova k namenu usmerjena dejavnost in ne nazadnje tudi njegove biološke in psihološke lastnosti pripeljejo do tega, da njegov odnos do zunanjega sveta (do narave in družbe), tj. selekcija in sistematizacija o svetu pridobljenih informacij, nujno nosi na sebi pečat človeškega bistva. Upravičeno nastaja vprašanje: kaj ni antropocentrični značaj človeške dejavnosti in spoznavanja, tj. svetovnega nazora v nasprotju s potrebo zanesljivega spoznavanja objektivnega sveta?

V prvem približanju tega vprašanja lahko odgovorimo, da se spoznavanje objektivnega sveta pri človeku ne pojavlja kot edini namen in ni usmerjeno predvsem z zvedavostjo, ampak z nujnostjo zadovoljitve človeških potreb in zato antropološki značaj ni izmaličenje, temveč bistvo spoznavanja. To je dejansko takrat, ko človekov namen obsega spreminjanje narave (in družbe) na način, ki je sprejemljiv za zadovoljevanje njegovih potreb, za to pa je vseeno nujno poznavanje objektivnih zakonov narave (in družbe), tj., potrebno je poznavanje objektivnega sveta v taki meri kot le-ta eksistira neodvisno od človeka. Rešitev problema se skriva v tem, da antropološki značaj človeškega spoznavanja in adekvatni odraz objektivne dejanskosti neobvezno in nesplošno nasprotujeta drug drugemu. V nekaterih primerih celo prav antropocentrični momenti zagotavljajo adekvatno spoznanje, hkrati pa ga v drugih primerih ovirajo.

Z zadnjim momentom se moramo nadrobneje ukvarjati. Kolikor je človek socialno bitje toliko antropocentrični značaj označuje ne samo odraz individualnih

(bioloških, psiholoških) lastnosti človeka, ampak predvsem odraz totalnosti človeškega bitja, tj. družbenih situacij in socialne determiniranosti. Iz tega lahko sklepamo, da se antropocentrični značaj ne pojavlja kot homogen, ampak kot zelo protisloven faktor. Tako se je ustvarila svojevrstna situacija, kot se je to na primer zgodilo v sredini preteklega stoletja, v zvezi s spoznavanjem objektivnih zakonitosti družbe. Vladajoči razredi in tudi proletariat, tj. njihovi ideologi, so poskušali zgraditi družbeno sliko sveta z namenom zadovoljitve človeških potreb. Prav tako so se nameni buržoazne znanosti, da bi ohranili dani družbeno ekonomski red, pomešali s spoznanjem objektivnih zakonitosti družbe. Klasiki marksizma so dosegli rezultate na tem področju predvsem zaradi tega, ker so delovali v interesih spremembe obstoječega družbenega reda. Tu nam lahko oporekajo, da razredni značaj enačimo z antropocentrizmom, čeprav nam mora slednji pomeniti nekaj splošnega. V vsakem primeru smo se navadili tako ravnati.

Ugotovili smo dejstvo, da se splošno človeško vedno pojavlja v konkretnih, protislovnih situacijah, toda v danem primeru se interesi proletariata ujemajo s splošnimi interesi ljudi in zato so ti motivi antropocentričnega karakterja. Izražali so se v namenih in ideologiji proletariata in pripomogli pri adekvatnem spoznavanju, istočasno, ko so ga nameni buržoaznih razredov ovirali.

Odnos antropocentričnega značaja in adekvatnosti odlično odraža problem delitve narave na velikosti. Gotovo je, da smo se navadili govoriti o megakozmosu, makrokozmosu, mikrokozmosu in od nedavnega časa tudi o submikrokozmosu. Prvi obsega kozmične velikosti, drugi, v svojem bistvu, človeka in svetove, ki mu ustrezajo po velikostih, telesih; mikrokozmos je področje atomov in molekul, submikrokozmos pa obsega pojave povezane z elementarnimi delci. Jasno postaja, da označitev posameznih ravni izhaja iz korelacije do človeka, tj. nosi antropocentrični karakter. Gotovo je tudi to, da spoznanje posameznih velikosti tudi historično odraža antropocentrični karakter. Čim dlje od človeške mere se nahaja katerakoli velikost, tem kasneje in posredno lahko dobimo o njih konkretna vedenja. Če se poskusimo odpovedati človeškim motivom, lahko opazimo, da se posamezne ravni tudi objektivno razlikujejo druga od druge, kar se najprej pokaže v tem, da v posameznih ravneh delujejo drugi in drugi objektivni zakoni.

Lahko torej rečemo, da naša vedenja o objektivnem svetu nujno vsebujejo antropocentrične elemente, vendar to ne nasprotuje temu, da naša vedenja odražajo dejanskost na adekvaten način. Zaradi popolnosti bi morali dodati še dve opazki k temu problemu. Naravna in umetna človeška spoznavna sredstva so v vseh časih opredeljevala krog dobljenih in obdelanih informacij o objektivnem svetu in prav tako globino njihove obdelave. Toda naša opazovalna sredstva — naravna in tudi umetna — se nepretrgano spreminjajo, razvijajo skupaj z individuom, družbo in ne v zadnji vrsti tudi zahvaljujoč pridobljenim vedenjem. Na tak način se seveda razširja krog dobljenih in obdelanih vedenj. Z druge strani še tudi v spreminjanju in razvoju družbe v večji meri uporabljajo doseženi rezultati spoznanj (npr.: tehnološko — tehnična baza dane družbeno ekonomske formacije), zato motivi, omenjeni kot antropocentrični karakter človeškega spoznavanja in svetovnega nazora tudi sami odražajo adekvatna vedenja danega časa, tj. obvladujejo značilne objektivne vsebine. Na ta način antropocentrični karakter označuje postavitev človeka v središče človeškega spoznavanja, dejavnosti in občega človeškega obnašanja, in čeprav vsebuje značilno količino subjektivnih elementov, še zdaleč ni subjektiven.

Svetovni nazor in njegov pomen

dr. GLIGORIJE ZAJEČARANOVIĆ

Eden od najpomembnejših in najbolj uporabljanih in zlorabljanih pojmov sedanjosti in moderne dobe nasploh je pojem svetovni nazor. Čeprav ga znanstvena in filozofska literatura široko uporabljata šele v 19. stoletju (v nemški literaturi sta ta pojem v zvezi z izrazom Weltanschauung za razliko od izraza Weltbild začela prva poudarjati F. E. D. Schleiermacher in Wilhelm von Humboldt v začetku tega stoletja) in po tem postaja skoraj moden, je osnovni pomen tega izraza daleč starejši. Vsekakor lahko rečemo, da je svetovni nazor vsaj tako star kot filozofija. Če upoštevamo, da so bila tudi pred pojavom filozofije nekakšna razumevanja sveta in človeka, npr. v okviru religije, potem lahko trdimo, da se svetovni nazor pojavlja pred pojavom filozofije.

Pri tem seveda mislimo, da je pomen izraza »svetovni nazor« identičen ali podoben pomenu izraza »razumevanje sveta« kot tudi pomenu izraza »opazovanje sveta«, ki je prav tako v rabi, čeprav ima bolj metodično intendiran pomen.

Vendar je potrebno — izhajajoč iz današnjih spoznanj — razlikovati med uporabo teh izrazov za označevanje ustreznih vsebin sodobnosti in med njihovo uporabo za označevanje analognih vsebin pred pojavom filozofije. Upoštevati moramo vsebinske in formalne razlike, vendar jih na tem mestu ne bomo raziskovali. Predvsem nas zanima svetovni nazor v sodobnem smislu, še posebej filozofsko zasnovani, znanstveni svetovni nazor.

Zaradi jasnosti in natančnejšega razumevanja vsebine tega razglabljanja moramo predstaviti tudi izraz »podoba sveta« (nem.: Weltbild), ki ga filozofska literatura široko uporablja, posebej pod vplivom Martina Heideggerja in predvsem v specialni znanstveni literaturi, ki obravnava filozofska vprašanja ali skuša zajeti filozofsko problematiko in odgovarjati na splošnejša vprašanja dane znanosti ali znanosti nasploh. Čeprav ga včasih razumemo zelo široko, kar ga približa pojmu svetovnega nazora, nekateri pa ju celo izenačujejo in zamenjujejo, ima podoba sveta« vendar ožji pomen kot »svetovni nazor« in ponavadi še smisel določenega, bolj ali manj eksaktnega in čutnega, z empirično vsebino zelo bogatega razumevanja sveta (ali kakega njegovega področja), ki ga izgrajuje in razvija specialna znanost (fizika, biologija itd.). Izraz »podoba sveta« označuje prav tako določeno obče znanstveno opisovanje in pojasnjevanje sveta s stališč večjega števila in pa tudi vseh empiričnih znanosti. Včasih se pomena izrazov »podoba sveta« in »razumevanje sveta« identificirata v smislu vsote védenja o svetu.

Vendar je pojem svetovni nazor kompleksnejši, kar je razvidno iz elementov, ki jih vsebuje. Namreč, kot vsak pojem, tudi ta predstavlja določeno strukturo elementov, ki so tudi sami strukturirani. Vprašanje, ki se nam zastavlja, se glasi: kateri so osnovni elementi strukture svetovnega nazora? Da bi spoznali vsaj nekatere od njih, lahko izhajamo iz definicije. Navedli bomo nekaj definicij pojma svetovni nazor, izbranih brez posebnega iskanja in odbiranja. Omenimo naj, da se v srbskohrvatskem govornem področju uporablja izraz »nazor o svetu« (ali »nazor na svet«) namesto izraza »svetovni nazor«. Gre za isti pojem.

Prva definicija se glasi: »Nazor o svetu (in življenju) (je — GZ) univerzalen in enoten filozofski nazor, ki hkrati podaja celotno podobo sveta in enotno oceno vrednosti človeškega življenja. Služi kot osnova človeškega dolovanja nasploh, . . . ne izhaja samo iz njegovega znanja, ampak bolj iz njegovega vrednotenja.« (Filozofski riječnik, Matica hrvatska, Zagreb, 1965).

Druga definicija: »Svetovni nazor je vsota razumevanja posameznika ali družbene skupine o svetu kot celoti in o lastnem mestu v njem. Svetovni nazor vključuje filozofsko, specialnoznanstveno, moralno, politično, umetniško in drugo razumevanje; njegovo teoretično osnovo pa tvori filozofija« (Politička enciklopedija, »Savremena administracija«, Beograd, 1975).

Tretja definicija: »Svetovni nazor Weltanschauung (je — GZ) sistematizirano razumevanje narave, družbe in človeka, ki vključuje tudi pravila obnašanja človeka v družbeni praksi.« (Philosophisches Wörterbuch. Bd. 2. Bibliographisches Institut, Leipzig, 1975).

Četrta definicija: »Svetovni nazor (so — GZ) obče misli o celoti sveta, o smislu, smotru, vrednosti in obstajanju sveta.« (Philosophisches Wörterbuch, M. Apel-P. Ludz, Walter de Gruyter und Co. Berlin, 1958).

Peta definicija: »Svetovni nazor (je — GZ) obseg (Inbegriff) rezultata metafizičnega mišljenja in raziskovanja, pri čemer je potrebno metafiziko pojmovati kot znanost, ki združuje spoznavne oblike v celoto, namreč: prvič, različne »naravne«, glede na dobo, narod, raso itd., s tradicijo povezane svetovne nazore, drugič, filozofijo, ki teži k apriornemu znanju, k znanju, ki ni odvisno od količine induktivnega spoznanja na vseh področjih, kot tudi, tretjič, rezultate posameznih znanosti.« (Philosophisches Wörterbuch, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1975.

Šesta definizija: »Svetovni nazor (mirovozzrenje (je — GZ) vsota mišljenj, principov in pričanj, ki določajo smer delovanja in odnosa posameznega človeka, socialne skupine ali celotne družbe do stvarnosti. (Filozofskij slovarj, Izdateljstvo političkoj literatury, Moskva, 1972).

Sedma definicija: »Svetovni nazor (je — GZ) posplošen sistem človekovega pogleda na svet v celoti, ne le na posamezne pojave v svetu, in na lastno mesto v njem, razumevanje in emocionalna ocena s strani človeka, smisla njegove dejavnosti in usode človeštva, celotnost znanstvenih, filozofskih, političnih, pravnih, moralnih, religioznih, estetičnih prepričanj in idealov ljudi« (Filosofskaja enciklopedija, tom 3, Moskva, 1964).

Že samo teh nekaj definicij se medsebojno precej razlikuje. Še večje razlike pa obstajajo med definicijami posameznih filozofov v samostojnih delih, ne glede na to, ali se specialno ukvarjajo s to problematiko ali se obračajo nanjo samo mimogrede. Vendar se ne bomo ukvarjali z razlikami, ker sledimo elementom, ki vstopajo v strukturo svetovnega nazora.

Navedene definicije vsebujejo, če jih gledamo skupaj, osnovne elemente svetovnega nazora, čeprav nekatere med njimi ne vsebujejo vsega, kar je potrebno, ali pa vsebujejo nepotrebne, nebistvene, oziroma neadekvatne elemente. Vseeno moramo navedene definicije v tem primeru razumeti kot naključne in ne kot reprezentantivne, najboljše, najpopolnejše ali celo najsprejemljivejše primere, čeprav lahko najdemo nekatere med njimi v isti ali nekoliko spremenjeni obliki v nekaterih drugih delih. Na primer drugo definicijo lahko v skoraj popolnoma isti obliki najdemo v knjigi »*Problemi filozofije marksizma*« (Rad, Beograd, 1967, str. 7).

Če analiziramo fenomen svetovnega nazora kar se da vsestransko in pri tem upoštevamo navedene ali katere druge definicije, lahko ugotovimo njegove osnovne elemente, momente ali določila. Na osnovi tega bomo poudarili naslednja določila, ki so bistvena za definicijo pojma.

1. Svetovni nazor predstavlja določen *sistem* razumevanja ali mišljenja in prepričanja. Če rečemo »sistem«, ne mislimo na »eksplicitno ali jezikovno formuliran sistem v točno določeni obliki, zaporedju ali redu njegovih določenih vsebin«, čeprav mora biti vsebovan in bolj ali manj oblikovan v zavesti ljudi (ali vsaj posameznega človeka) pa če tudi potencialno. Pri tem mislimo na bistveno značilnost vsebine svetovnega nazora, da je strukturiran, da se njegovi elementi nahajajo v posebnem medsebojnem odnosu, v okviru celote danih (pridobljenih ali osvojenih) pojmovanj. S tem je poudarjena celovitost teh pojmovanj, njihova medsebojna odvisnost v okviru celote, kateri pripadajo, katero tvorijo in od katere so odvisni. Tako je tudi Hegel upravičeno dejal: »Resnično je celota« (Fenomenologija duha, BIGZ, Beograd, 1974, str. 11). Svetovni nazor zahteva resničnost, tj., njegov subjekt-nosilec meni, da je ta svetovni nazor resničen oziroma pravilen in želi, da bi bil kot tak sprejet tudi pri drugih subjektih. S takšno pretenzijo ali karakteristiko se posamezne vsebine (izjave, principi, norme ali prepričanja) svetovnega nazora naslanjajo na druge v okviru iste celote in dobijo polni smisel in vrednost samo v odvisnosti in v okviru te celote. V zvezi s tem lahko govorimo o enotnosti določenega svetovnega nazora, toda to je v resnici bolj težja kot pa aktualna karakteristika. Prav tako lahko o univerzalnosti svetovnega nazora govorimo kot o tendenci. Če bi s tem mislili na vseobsežnost, bi svetovni nazor težko postal faktičen, vseobsežen. Lahko si mislimo, da svetovni nazor vsebuje predvsem splošna pojmovanja. Obče misli so resnično najbolj izrazite, a se lahko tudi specializirajo. Možnost, da posamičnemu prav tako določimo mesto in potem v okviru celote, mora obstajati; kolikor razvitejše in bogatejše je znanstveno spoznanje, toliko več konkretnega znanja vsebuje svetovni nazor. Torej ni potrebno poudarjati, da je filozofski (ali metafizični ali religiozni) sistem pojmovanja. Ko govorimo o svetovnem nazoru nasploh, bi bilo napačno navajati, čeprav je za dani svetovni nazor resnično, da so nekateri svetovni nazori progresivni in drugi konservativni ali reakcionarni, da so nekateri moderni, drugi tradicionalistični itd.

Zdi se, da je opredeljevanje svetovnega nazora bolj formalne narave. Toda, tudi če to določilo razumemo kot formalno, je kljub temu zelo pomembno. S tem določilom mislimo na sintetični in sistematični značaj svetovnega nazora, vsaj kot intenco in potencialno, ne kot in actu. Svetovni nazor ima torej določeno strukturo.

2. Svetovni nazor je sistem razumevanja totalitete stvarnosti. To določa, na kaj se nanaša svetovni nazor, tj., kakšna je njegova objektivna vsebina. Tako se s tem

določilom začenja analiza vsebine tega pojma, čeprav se vsebina nikakor ne nanaša samo na to.

Totaliteta stvarnosti, kolikor je predmet svetovnega nazora pojmovan kot teorija, koncepcija, razumevanje ali obnašanje, je določena že v samem izrazu »svetovni nazor« z besedo »svetovni«. Tako lahko rečemo, da svetovni nazor pomeni toliko kot pojmovanje sveta, hkrati pa moramo upoštevati meje veljavnosti takšne izjave. V zadnjem času se pogosto govori o »podobi sveta«. Ta se lahko zamisli ali konstruira, vendar samo iz stališča ene znanosti, na primer fizike, in v tem primeru bo takšna podoba sveta vsekakor enostavna. Lahko pa bi govorili tudi o filozofski ali metafizični podobi sveta. Tako na primer išče Heidegger metafizični temelj novoveške podobe sveta, za razliko od prejšnjih dob, ki niso niti imele podobe sveta niti niso svet izvajale na podobo (M. Heidegger, Doba slike svijeta, Razlog, Zagreb, 1969). Toda tudi filozofska podoba predstavlja enostavnost, v vsakem primeru nepopolnost ali neadekvatnost, če je »čisto« filozofska, tj. spekulativna, brez odnosa do drugih posebnih znanosti in ni sinteza celotnega znanstvenega spoznanja o svetu. Le filozofija lahko poda najpopolnejšo in enostranosti osvobojeno podobo sveta, toda samo če se opira na ostale znanosti in upošteva njihove rezultate, dosežene v dosedanjih naporih pri spoznavanju stvarnosti.

Če bi določilo, da se svetovni nazor nanaša na totaliteto stvarnosti, tj. celoto sveta, ocenili kot preveč posplošeno in nedoločeno, ga lahko zamenjamo ali konkretiziramo z drugimi ustreznimi izrazi, ki predstavljajo razčlenjevanje pojma totalitete kot vseobsežnosti ali celotnosti. Tako v nekaterih definicijah najdemo določilo, ki pravi, da svetovni nazor predstavlja pojmovanje narave, družbe in človeka. Takšno določilo je brez dvoma konkretnejše in kaže naravnost na določene razlike znotraj pojma totalitete sveta kot celotnosti. Toda ravno te razlike so, če jih preveč poudarjamo in enostransko »vsiljujemo«, v okviru določenih filozofskih smeri in religije lahko razumljene kot osnova za medsebojna metafizična nasprotovanja teh področij, in se končno lahko sprevržejo v nepremostljiva nasprotja in protislovnosti. Od tu imamo metafizično zoperstavljanje človeka naravi, narave družbi, družbenih znanosti naravi itd.

K temu lahko povemo še, da se podoba sveta ali bolje razumevanje sveta kot bistvena sestavina svetovnega nazora dograjuje s pomočjo pojmov in predstav kot elementov mišljenja, vendar tako, da so sodobni svetovni nazori bolj racionalno-pojmovnega značaja, medtem ko so bili prejšnji svetovni nazori, posebno še prvotne oblike, bolj ali izključno predstavno-čutnega in metaforičnega značaja. V religioznih svetovnih nazorih predstavno-čutni značaj še danes ni presežen.

3. Svetovni nazor ni samo razumevanje ampak je hkrati naziranje o mestu, pomenu in vlogi človeka v svetu, je naziranje o človeškem življenju in smislu človeške eksistence in kot tak izraža emocionalni odnos človeka do sveta in oceno vrednosti človeškega življenja, kot tudi sveta samega in vsega v njem. Če bi besedi »razumevanje sveta« dodali še »razumevanje človeka« ali »razumevanje človeške družbe in človeka«, ne bi s tem izrazili ničesar, kar ne bi bilo vsebovano že v predhodnem določilu. Opazimo namreč lahko, da razumevanje sveta (podoba sveta) že vsebuje razumevanje človeka in družbe kot njegove skupnosti, ker sta človek in njegova skupnost sestavni del sveta. Človek in družba nista nekaj, kar bi bilo izven sveta in neodvisno od njega, ampak ju svet kot vseobsež-

nost vsebuje. Tako je svetovni nazor vedno tudi naziranje družbe in človeka, naziranje življenja.

Toda to bi lahko pomenilo, da se človek in njegova skupnost tretirata samo kot »predmet med predmeti«, oziroma kot nespecifično bitje, kot nebogljeno bitje v nepregledni množici bitij. V najboljšem primeru bi to pomenilo ontološko obravnavanje sveta ter družbe in človeka v njem. Takšno teoretsko šibko, objektivno in nepristransko tretiranje človeka in vsega človeškega bi imelo za rezultat le eno »podobo človeka« in eno »podobo družbe« po vzorcu fizikalne »podobe sveta«, ki samo opisuje in pojasnjuje to, kar se opaža na objektu kot predmetu opazovanja.

Takšna »podoba sveta« z ustrezno »podobo človeka«, bi bila povsem nezadovoljiva in nepopolna. Človek praviloma ni nagnjen k temu, da bi sebe obravnaval samo kot stvar; če pa to počne, potem »mora« biti posebna, izjemna stvar, ki ima posebne, določene prednosti pred drugimi stvarmi. Na ta način človek bogati »svojo« ontologijo z nekakšno akciologijo, četudi prikrit. Človek ima to pravico, saj gre za njegov svetovni nazor in to je edini svetovni nazor, ki ga poznamo; bitje pa, ki je sposobno imeti svetovni nazor, je resnično enkratno, v odnosu do drugih poznanih bitij posebno bitje.

Zato ima določen svetovni nazor kot razumevanje in ocenjevanje položaja, pomena in vloge človeka v svetu in družbi, kot tudi obravnavanje njegove eksistence, sintetični (v Kantovem smislu) in ne analitični značaj, tj., predstavlja razširitev in ne samo razčlenjevanje tistega, kar je bilo povedano v prejšnjih določilih. S tem se izrazi nekaj bistveno novega, različnega in zelo pomembnega, brez česar pravega svetovnega nazora sploh ne more biti. Predvsem po tem se razlikuje svetovni nazor, v pravem pomenu, kot obča kategorija, od »podobe sveta« kot golega opisovanja in pojasnjevanja sveta in njegove vsebine, in prav tako se razlikuje od »razumevanja sveta« kolikor se ta pojem, kot se pogosto dogaja, identificira s »podobo sveta«. V tem je vsebovan zelo pomemben vrednostni značaj svetovnega nazora in s tem daje svetovni nazor človeku osnovno vrednostno orientacijo.

4. Na osnovi tega, kar je bilo navedeno v smislu določitve svetovnega nazora, sledi, da svetovni nazor izraža teoretični in vrednostni odnos človeka do stvarnosti. Toda človek ima do stvarnosti tudi praktični odnos, s katerim spreminja svet in v katerem gradi svoj svet kulture. Svetovni nazor je teoretična in vrednostna osnova *človeškega delovanja,* stoletne individualne in skupne družbene prakse.

S stališča formalno logičnega in tradicionalističnega mišljenja bi bilo mogoče reči, da se z določitvijo pojma svetovnega nazora kot osnove delovanja človeka, neupravičeno prestopa teoretični okvir tega pojma, kolikor za bistvo predmeta nekega pojma niso važni subjektivni praktični oziri. Toda, ko govorimo o svetovnem nazoru, se ne ukvarjamo z nekim posebej obstoječim in od človekove prakse in družbene zavesti neodvisnim predmetom, ampak z nečim, kar je bistveno prepleteno s človeško družbeno prakso, kar jo prežema in je neločljivo od nje. Svetovni nazor in družbena praksa nista oddvojeni in medsebojno ravnodušni sferi, ravno narobe, svetovni nazor daje praksi določen pečat, barvo in ton. Po svetovnem nazoru lahko razlikujemo družbene prakse različnih dob ali družbenih sistemov. Iz dane družbene prakse lahko ugotovimo in formuliramo določen svetovni nazor, in to lahko storimo že na osnovi materialnih zapuščin minule družbene prakse.

Upravičeno govorimo, na primer o antičnem, srednjeveškem ali renesančnem svetovnem nazoru itd., ker človeška praksa ni neka popolnoma spontana in nesmiselna dejavnost, ampak je orientirana, vodena in organizirana z določenimi predstavami, pojmi, teorijami, ideali, torej z določenim svetovnim nazorom. Če je svetovni nazor intimno osvojen, če je postal naše lastno prepričanje, neločljivi del našega značaja, volje in védenja, potem diktira naše obnašanje, ki se mora sedaj gibati znotraj določenih meja, tako rekoč po določenih predpisih, idealih in normah. Zato se lahko na osnovi dovolj globokega in detajlnega poznavanja svetovnega nazora posameznika predvideva njegovo obnašanje. Zgovoren primer za to je obnašanje revolucionarjev-komunistov pred buržoaznim sodiščem in policijo.

Svetovni nazor razumeva ali celo izrecno formulira določena pravila obnašanja v praksi družbenega in političnega življenja. S tem določa smer delovanja posameznika, razredov, organizacij, družbenih skupin sploh. V njem je koncipiran določen odnos do stvarnosti (sveta nasploh, družbe, posameznika), odnos, ki je tipičen za dani pogled na svet, oziroma za posameznika, skupine in družbene skupnosti, ki ga sprejemajo. Ta določenost obnašanja in odnosa do stvarnosti se ljudem in družbi koncipira na osnovi znanja in na osnovi vrednostne orientacije, vrednostnih norm, principov, idealov, vsebovanih v svetovnem nazoru.

Medtem ko smo lahko v teoretskem odnosu do sveta, izvzemši človeka in družbo, zadovoljni z *razumevanjem,* tj. opisovanjem in pojasnjevanjem sveta in fenomenov v njem na objektiven način, moramo pri obravnavanju človeka in družbe vključiti moment *vrednotenja* zaradi razumevanja objekta in moment *prakse,* tj. akcije upravljanja z vrednotenjem in teoretičnim mišljenjem, ker se brez tega ne da trditi, da razumemo človeka in da je človek pojasnjen. Brez tega pa ne moremo razumeti niti družbe, saj ima zasluge za njeno realnost prav človek s svojo dejavno eksistenco.

5. Toda, svetovni nazor je hkrati takšno razumevanje sveta, družbe in človeka, ki poleg že naštetega vsebuje še misel o *namenu ali smislu* življenja, človeške eksistence. V različnih svetovnih nazorih se ta moment in njegov pomen različno razume in določa. V nekaterih filozofskih in religioznih sistemih razumevanja je njegov pomen popačen in napihnjen. Ko se v okviru religioznih svetovnih nazorov in v okviru nekaterih idealističnih filozofskih sistemih govori o smislu sveta, se pod tem razume nekaj izven in nad samim svetom, nekakšen »božanski smisel«, ki je podarjen svetu z »aktom stvarjenja« itd. V duhu takšnega pojmovanja se potem išče in določa tudi smisel človeka, njegovega bivanja in delovanja, zgodovine itd. Če že govorimo o smislu sveta, potem je edino pravilno, seveda če s tem ne razumemo tisti smisel, ki ga človek sam pridaja svetu s svojo teoretično, vrednostno in praktično dejavnostjo, razumeti samo eksistenco sveta in vsega eksistenčnega v njem, v njihovem odkritem (in prikritem) bivanju, z zakoni, ki vladajo v svetu. Smisel sveta je tako samo njegova eksistenca in logos te eksistence. Iskanje smisla sveta, ki ni pomen, vsebina in bistvo samega sveta, ampak nečesa skrivnostnega, zunajsvetovnega in mističnega, je zgrešeno in brezizhodno. Četudi bi obstajal kak drug svet, bi bil nedoumljiv in vsaka težnja po njem bi bila iluzorna in nesmiselna.

Toda poleg smisla govorimo še o smotru eksistence. Če se pojem »smoter« ne identificira s pojmom »smisel«, kot se pogosto dogaja, potem je popolnoma upravičeno aplicirati pojem »smoter« na človeško dejavnost. Človeško delo, praksa

nasploh vsebuje smoter in predstavlja smotrno dejavnost in samo na človeško dejavnost se lahko ta pojem prenese brez pridržkov, medtem ko se lahko prenese na druga bitja ali druga področja stvarnosti samo v smislu analogije, s pridržki in omejitvami.

Če obstaja smoter, potem je to smoter delovanja in to zavestnega delovanja subjekta. Zato mora subjekt vedeti za smoter, ker smoter, o katerem subjekt nič ne ve, ne more biti smoter njegove zavestne dejavnosti, čeprav mu ga lahko drugi subjekti pripišejo. Toda to bi storili neupravičeno. Meni nepoznani smoter ne more biti smoter mojega delovanja, moje akcije, ne more me voditi, ne morem se po njem ravnati — zame ne obstaja. Smoter predvideva zavest subjekta smotra o smotru samem. Torej ne moremo v istem smislu govoriti o vrsti sveta kot totaliteti, ker tu ne govorimo o zavedajočem se subjektu, ki bi posedoval védenje (zavest) o smotru. Nezavedajoči se subjekti ne morejo smotrno delovati, četudi se njihovo delovanje lahko zdi opazovalcu smotrno. Ta smotrnost brez smotra se lahko znanstveno pojasni po zakonih kavzalnosti, oziroma z objektivnimi zakoni nasploh tako, kot je Darwin pojasnil t.i. teleologijo živega sveta. Drugačnih smotrnosti nezavedajočih se subjektov, t.j. takšnih smotrnosti, ki ne bi bile v skladu z objektivnimi zakoni stvarnosti, ni in jih brez človeka ne more biti.

Zato v zvezi s svetovnim nazorom upravičeno govorimo o smotru bivanja in delovanja samo, ko mislimo človeka in njegovo dejavnost, a o objektu te dejavnosti, samo če človek kot njen subjekt vnaša v objekt svoj smoter, ga realizira in objektivira v njem, povezujoč skozi svojo smotrno dejavnost svojo preteklost in sedanjost s svojo prihodnostjo.

6. Svetovni nazor ni enkrat za vselej dan in zaključen, ampak je *izraz določenega časa,* dane epohe, konkretnih ljudi ali družbenih skupin te epohe, ali kot je Hegel upravičeno dejal, da je »filozofija čas, zajet v mislih« (Osnovne crte filozofije prava, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1964, str. 18). Čeprav bi z analizo lahko odkrili določene podobnosti in tudi razlike med različnimi in raznovrstnimi svetovnimi nazori in bi v tem smislu lahko sestavili *tipologijo svetovnih nazorov*, kot je to poskusil Wilhelm Dilthey (Die Philosophie des Lebens, Eine Auswahl aus seinen Schriften, Stuttgart, 1961, str. 81—124), vendar ne bi mogli sprejeti pojmovanja o nekakšnih večnih tipih, predvsem če imamo v mislih njihove vsebine, ki se iz epohe v epoho lahko bistveno in radikalno spremenijo, odvisno pač od tega, kako napreduje človeško spoznanje in kako se razvija tehnika obdelave in predelave predmetov dela. Vpliv sodobne znanstveno-tehnično-tehnološke revolucije na rušenje starega in izgradnjo novega svetovnega nazora je jasna ilustracija, katere vsestranska analiza nas lahko pripelje do pomembnih konsekvenc. Takšna raziskovanja, izhajajoča iz marksizma, so na žalost zelo redka (npr. — Herbert Hörz, Physik und Weltanschauung, Urania-Verlag, Leipzig-Jena-Berlin, 1968, Technik und Weltanschauung, Urania-Verlag, Leipzig-Jena-Berlin, 1969).

Za razumevanje tega bistvenega določila svetovnega nazora je pomembna misel Marxa in Engelsa o povezanosti svetovnega nazora in družbenega položaja določenih družbenih skupin — razredov. Upravičeno poudarjata, da je za razredno družbo značilno vsiljevanje idej vladajočega razreda ostalim razredom — ideje vladajočega razreda so vladajoče ideje, ali drugače, svetovni nazor vladajočega razreda je vladajoči svetovni nazor v določeni družbi in določenem času. To po-

meni, da ima svetovni nazor v taki družbi razredni značaj. S propadanjem kakega razreda propada tudi njegov svetovni nazor in se pojavlja nov.

Toda zaradi spremenljivosti svetovnega nazora v času in njegove odvisnosti od določene družbe in dobe, lahko govorimo o njegovem zgodovinskem značaju. To pomeni, da je svetovni nazor zgodovinska kategorija. Zgodovinskost svetovnega nazora je njegova zelo važna odlika, ki je ne smemo spregledati.

7. Končno pa moramo upoštevati, da je svetovni nazor *oblika družbene zavesti*, kot so filozofija, umetnost, religija, morala idr., a je osnovnejši, tako da je lahko v njih razvit in sistematiziran. Ko rečemo, da je svetovni nazor oblika družbene zavesti, navajamo njegovo osnovno sintetično določilo, neposredno višji pojem, na katerega se nanaša, t.j. rod. Toda za razliko od drugih oblik družbene zavesti je svetovni nazor enotna in sintetična oblika, ki prežemajoč ostale združuje in vsebuje vse, kar je v njih bistveno. Svetovni nazor v koncentrirani obliki vsebuje vse, kar je pomembno za razumevanje sveta, človeka in družbe, kot tudi odnosa do stvarnosti kakega razreda ali družbene skupine, oziroma družbene skupnosti določenega časa. Vendar je svetovni nazor, odvisno od stopnje razvoja družbe, posebno njene idejne nadstavbe ali njenih posameznih diferenciranih oblik, lahko bolj ali manj odvisen od določenih oblik družbene zavesti, je z njimi prežet ali na njih zasnovan. Tako je bil svetovni nazor na primitivnih stopnjah družbenega razvoja bolj pod vplivom religije ali vsaj v glavnem religiozno zasnovan in oblikovan. Zato se takšni svetovni nazori označujejo kot religiozni.

Za sodobne poglede na svet velja, glede na razvitost in vpliv znanosti, da so vsaj po tendenci znanstveni in da je svetovni nazor bolj znanstven, kolikor bolj se opira na rezultate celotnega znanstvenega spoznanja, oziroma na stanje sodobne znanosti. Toda svetovne nazore, izhajajoče iz prejšnjih dob, vsekakor ne moremo imeti za sodobne v pravem pomenu besede. Ti nazori se lahko v najboljšem primeru prilagajajo sodobnosti.

Ko se je pojavila filozofija in se ločila od celote človeškega znanja in razumevanja, ki je do takrat obstajala nediferencirana in osnovana na religiji, in se le-tej uprla želeč znanstveno razlago vprašanj sveta in človeka, je postal svetovni nazor teoretično zasnovan na filozofskih principih. Nato so obstajali ne samo religiozni, v osnovi neznanstveni, ampak tudi filozofsko zasnovani svetovni nazori s pretenzijo znanstvenosti. Ta pretenzija se je postopno uresničevala v vedno večji meri v tistih svetovnih nazorih, ki so in kolikor so vključevali rezultate znanstvenih spoznanj. V tistih svetovnih nazorih, ki znanstvene pretenzije sploh niso imeli, je religiozna vsebina ostala vse do danes prevladujoča.

Glede na vsebino oziroma vprašanja, ki so posebno pomembna za svetovni nazor, lahko rečemo, da v tej celotnosti razumevanja, tj. svetovnem nazoru, nahajamo znanstveno-filozofska, religiozna, politična, pravna, moralna, estetična razumevanja, pogosto tudi nenavadne zmesi religioznih vsebin s filozofsko-znanstvenimi. Vendar ni nujno da določeni svetovni nazor vsebuje vsa ta določila, kot tudi niso vsa enako pomembna. Znanstveni svetovni nazor ne vsebuje religioznih razumevanj, prav tako ni nujno, da religiozni svetovni nazor vsebuje politična, estetična in druga razumevanja. Tako v definiciji svetovnega nazora ni potrebno naštevati vseh razumevanj, ki smo jih poskušali izločiti in poudariti, ampak samo bistvene momente vsakega svetovnega nazora.

Zato je, tako se zdi, neadekvatno in nepravilno govoriti o političnem svetovnem nazoru, o estetičnem ali moralnem svetovnem nazoru, kot je tudi nepravilno govoriti o fizikalnem, kemijskem ali biološkem svetovnem nazoru. To so samo različni aspekti ali sestavni deli (vsebine) določenih svetovnih nazorov, njihovih celot in sintez. Vendar pa je potrebno govoriti o političnih momentih ali vsebinah svetovnega nazora itd.

O t. i. »zdravorazumarskem« svetovnem nazoru lahko, v smislu teh na kratko analiziranih določil, govorimo le po analogiji z religioznim in filozofskim svetovnim nazorom (edina načina sistematičnega tvorjenja svetovnega nazora) s čemer želimo, kot z nekakšno metaforo, poudariti, da tudi tisti, ki nima relativno sistematičnega in povezanega religioznega ali filozofskega svetovnega nazora, kljub temu nekaj ve, občuti in misli o sebi, družbi in naravi, četudi nedosledno, fragmentarno in teoretično neosnovano, in v skladu s tem ukrepa in dela, bivajoč v svetu, kar predpostavlja določena vrednotenja itd.

Če na kratko povzamemo vse, kar smo do sedaj povedali, lahko na vprašanje —kaj je svetovni nazor? — odgovorimo tako: *svetovni nazor* je relativno enotna, sintetična, zgodovinsko nastala in spremenljiva oblika družbene zavesti, ki predstavlja sistem pojmovanj o totaliteti stvarnosti in vključuje razumevanja ali prepričanja o položaju, pomenu in vlogi človeka v svetu, o smislu in smotru človeške eksistence in hkrati služi kot teoretična in vrednostna osnova človeškega delovanja, tako posameznika kot družbenih skupin oziroma razredov, služi kot izraz dane stopnje družbenega razvoja v določeni dobi človeške zgodovine.

Kljub temu, da so navedena določila samo obča, tj. bistvena in skupna, ne oziraje se na razlike, že iz teh občih določil svetovnega nazora sledi, na osnovi povedanega, povsem jasen sklep, da ima svetovni nazor velik pomen tako za posameznika kot za družbeno skupino, skupnost, kateri pripada.

Takšen pomen svetovnega nazora v vsakdanjem življenju in v odnosih med ljudmi je v posebni zvezi s pojmovanjem sveta, družbe in človeka, kot tudi z vrednotenjem stvari, pojavov in samega življenja. Vse to nedvomno zelo vpliva na obnašanje ljudi s posredovanjem njihove tako ali drugače formirane in strukturirane zavesti, iz katere izhaja vsako človeško delovanje.

Ker medčloveški odnosi bistveno označujejo in določajo človeško skupnost, svetovnega nazora, ki vpliva na oblikovanje in vsebino teh odnosov, ne smemo zanemariti. Torej, za družbeno skupnost ni vseeno, kakšne spremembe se dogajajo v »sferi« svetovnega nazora in kakšen svetovni nazor se na novo formira. Kolikor svetovni nazor vpliva na celotno obnašanje ljudi kot posameznikov in članov družbene skupnosti do objektivne stvarnosti, posebno še do narave, toliko bolj je pomemben faktor družbenega življenja, ker lahko na odločen način deluje na praktično, materialno proizvodno dejavnost, na delo kot generično, bistveno lastnost človeka.

Za znanstveno dejavnost ima svetovni nazor velik pomen, tako v znanstvenem raziskovanju, katerega cilj je pridobivanje novih informacij o stvarnosti, kot v iskanju in odkrivanju čim bolj natančnih razlag določenih stvari, pojavov in procesov, tj. področja stvarnosti, in tudi v tvorjenju bolj ali manj obsežnih teoretičnih konstrukcij, vedno zasnovanih na določenem svetovnem nazoru.

V sodobnem svetu ima svetovni nazor vse večjo vlogo. Upravičeno govorimo o značilnih medsebojnih konfliktih današnjih svetovnih nazorov, ali točneje, o

konfliktih med njihovimi pristaši, v dokaj porazdeljenem človeštvu, v ideoloških in tudi v drugih aspektih. Ali se lahko spor svetovnih nazorov premosti? Na to vprašanje so odgovorili že klasiki marksizma. Premostitev konflikta med svetovnimi nazori predpostavlja premostitev razrednega boja in razredne družbe. To pa ne pomeni, da se bo v bližnji prihodnosti vzpostavila popolna enakost svetovnih nazorov. Odkar pa so v delih Marxa in Engelsa formulirane osnovne ideje in principi marksističnega svetovnega nazora, se ni samo postopoma izgrajeval in sistematiziral v resnično celovit, znanstveno in filozofsko temeljito zasnovan svetovni nazor, temveč se je vzporedno s tem tudi intenzivno pomikal v središče zgodovinskega dogajanja, dokler ni dospel v center pozornosti in poslal privlačna moč za progresivne subjekte sodobne zgodovine človeštva.

Vprašanje znanstvenosti in vrednostne smiselnosti filozofije kot svetovnega nazora

dr. BOGDAN V. ŠEŠIĆ

V dosedanji filozofiji so izdelani in se tudi dandanes zastopajo različni »svetovni nazori«. Razlike v svetovnih nazorih imajo svoje večkratne družbeno-zgodovinske, znanstveno-teoretične in ideološke osnove in korenine. V osnovi različnih razrednih svetovnih nazorov se skrivajo vsekakor razredne družbeno-zgodovinske razlike in nasprotja razrednih interesov. Vendar pa različnosti svetovnih nazorov izvirajo tudi iz različnih občih filozofskih stališč in iz različnih odnosov določene filozofije do znanosti. Tako obstajajo religiozni in religijski svetovni nazori, ontološko-filozofski, materialistični in idealistični kot tudi naturalistični, zatem antropološki, filozofski in tem nasproti nazori ali natančneje povedano, »podobe« sveta posameznih znanosti.

Za večino sodobnih meščanskih svetovnih nazorov so značilni: antiscientizem, antiracionalizem in pesimizem. Temu nasprotno se svetovni nazori revolucionarnih razredov praviloma odlikujejo z racionalizmom in opiranjem na znanstvena spoznanja. To velja v primeru meščanskega renesančno-humanističnega svetovnega nazora kot tudi v primeru svetovnega nazora revolucionarnega delavskega razreda.

Odnos ideologije vobče — vključujoč tudi filozofijo — je do znanosti vedno imel večkraten družbeno-zgodovinski značaj. Ta odnos je osnova karakterističnih obeležij in sodobnih svetovnih nazorov.

1. *Vprašanje znanstvenosti svetovnega nazora*

Klasiki marksizma so se — v svojem boju proti reakcionarnim ideologijam, posebej proti religiji in proti idealističnim svetovnim nazorom, tj. nazorom o človeški družbi oz. zgodovini in na človeku — sklicevali in opirali na znanstveno spoznanje. V tem smislu klasiki marksizma in poznejši marksisti poudarjajo in si prizadevajo dokazati znanstvenost marksistične filozofije, zlasti marksističnega razumevanja zgodovine oz. zgodovinskega materializma. Glavne odlike znanstvenosti ne vidijo v strogo logičnem, formalnem izvajanju sklepov marksističnega nauka in filozofije iz nekakšnih občih formalnih principov, temveč v objektivno realni in konkretni resničnosti svojih naukov. V tem smislu je F. Engels poudaril, da »materialistično zrenje prirode pomeni samo enostavno razumevanje prirode

take, kot je, brez nadprirodnih sil« (Dialektika prirode, Kultura, Beograd 1951, str. 201).

V zvezi z Engelsovo postavko danes kritično pripominjajo ne samo kritiki marksizma, temveč tudi kritični marksisti, da človek ni zmožen absolutno objektivnega spoznanja o prirodi, ker vsako človeško spoznanje vsebuje določeno mero subjektivnosti in nepopolnosti. Ravno zavedajoč se te subjektivne plati človeškega spoznanja, posamezni sodobni znanstveniki in tvorci znanstvenih teorij, kot W. Heisenberg, sklepajo — metafizičnemu naturalizmu navkljub — da danes niti fiziki ne spoznavajo nič drugega razen lastnega znanstvenega izkustva. Po drugi strani pa ne gre pozabiti, da je tudi Engels trdil, da »bistveno in najbližjo osnovo človekovega mišljenja ne predstavlja priroda kot taka, temveč prav spreminjanje prirode s strani človeka«, tj. realna človeška praksa *(Dialektika prirode,* str. 210). Vendar za razliko od Nilsa Bohra in W. Heisenberga, zahvaljujoč dialektični metodi, tako Engels kot tudi V. I. Lenin nista iz navedenega osnovnega kritičnega razumevanja predmeta prirodoslovnih znanosti zašla v subjektivistični fenomenalizem in idealizem.

Prav tako je nesporno, da sta Engels in Lenin pod filozofijo kot »svetovnim nazorom« razumela celovito dojemanje prirode, človeške družbe in samega človeka. Zato je klasikom marksizma neosnovano pripisovati kakršenkoli filozofsko-naturalistični svetovni nazor, še manj pa vulgarno materialistično razumevanje človeka in človeške družbe oz. zgodovine.

Vendar je danes ponovno postalo aktualno neko drugo osnovno vprašanje. To je vprašanje odnosa med filozofijo in znanostjo, posebej še vprašanje zasnovanosti ali nezasnovanosti filozofije na znanosti. Najsplošnejša oblika tega vprašanja se glasi: *Ali je mogoče filozofijo kot celovit svetovni nazor, tj. razumevanje prirode, človeške družbe in človeka, zgraditi izključno na znanosti?*

Radikalno negativno odgovarjajo na to vprašanje sodobni meščanski ideologi in teologi in tudi vsi kritiki in negatorji ali nasprotniki sodobne znanosti in na njeni uporabi zasnovanega tehnicizma, v katerem M. Heidegger vidi triumf formaliziranega brezsmiselnega mišljênja in »beg od mišljenja« (*Gelassenheit,* 3. aufl., Neske, 1959. p. 12).

Podobno antiscientistično opredelitev nahajamo tudi pri nekaterih sodobnih antropoloških neomarksistih, ki znanstveno zasnovano filozofijo smatrajo za eno od oblik pozitivistične deformacije stvarne filozofije, vključujoč tudi avtentični marksizem.

Bolj vsestranska, kritična analiza te zelo zapletene in občutljive problematike nas privede do manj radikalnih in kritičnih zaključkov, in ti so:

1. Razlikovati moramo med »podobami sveta« in »svetovnimi nazori«. Na osnovi spoznanj posamezne znanosti se ustvarja določena, posebna »podoba sveta« *določene znanosti.* V tem smislu govorimo o »podobi sveta sodobne fizike« ali astronomije ali biologije itd. Smatrati katerokoli teh »podob sveta« za »svetovni nazor« je neosnovano in vodi k teoretično in metodološko enostranim svetovnim nazorom, ki jih z zadostnim razlogom označujemo za pozitivizem, fizikalizem, mehanizem, biologizem itd.

2. Na filozofskem ontologizmu in biologizmu je moč zasnovati tudi antihumanistične filozofije, oz. take svetovne nazore, kot so fašizem, rasizem, stalinizem ipd. Takšni filozofski nazori služijo tudi kot teoretične osnove in teoretična opravičila

tovrstnih sodobnih deformacij družbene prakse, kot so tehnicizem, ekonomizem in razne oblike birokratizma, posebej še njegove najsplošnejše oblike, kot je tehnobirokratizem, ki leži v osnovi mnogih sodobnih deformacij človeškega življenja.

3. Vprašanje je, če je — kot se v to od nekdaj verjame — moč filozofski svetovni nazor izpeljati iz enostavne generalizacije vseh osnovnih, posebej znanstvenih spoznanj? Tudi na to vprašanje je treba, kot menimo, negativno odgovoriti, saj: osnovanega celovitega razumevanja sveta ni mogoče izpeljati s prostorno sintezo in generalizacijo posebno znanstvenih spoznanj. Da bi prišli do filozofskega svetovnega nazora, so nujne filozofske, meta-teoretične analize, sinteze in generalizacije objekt-teorij, tj. nujno se moramo okoristiti ne samo z znanstvenimi objekt-spoznanji, temveč tudi z rezultati filozofije znanstvenih spoznanj.

Razen tega — in to je bistveno — so nujna še posebna filozofska, izrecno teoretično-vrednostna spoznanja, saj brez njih ni mogoče razumeti bistva, smisla in vrednosti človeškega življenja, človeških dejavnosti, človeške zgodovine in kulture.

4. Najpomembnejši tvorec človeškega sveta je človek sam, vendar ne kot zgolj preprosto prirodno bitje, temveč kot družbeno-zgodovinsko dejavno bitje. Zato mora biti razumevanje človeka samega oz. filozofska antropologija najpomembnejši del osnovnega filozofskega svetovnega nazora. Tiste filozofije oz. svetovni nazori, ki tega ne upoštevajo, nujno predstavljajo določene oblike ontologizma, scientizma, na primer: fizikalizma, mehanicizma, biologizma ipd. Ontologistični koncept dialektičnega materializma daje ne samo enostranski, temveč tudi v osnovah zgrešeni filozofski svetovni nazor, zato ker človeku samemu — o človeškem svetu, o družbi in zgodovini tega sveta — ne nudi nobenega pravega spoznanja, kot tega ne nudi niti pozitivistični »fizikalizem« R. Carnapa.

5. Niti sodobni biologistični, ekonomistični, tehnicistični in politicistični koncepti — pa čeprav je njihov predmet človek, oz. določene človekove družbene aktivnosti in dejavnosti, in kolikor se že opirajo na ustrezna posebno znanstvena spoznanja — ne morejo predstavljati celovitega avtentičnega svetovnega nazora. To ni mogoče zato, ker je v vsakem od teh konceptov človek razumljen na izrazito enostran in omejen način, namreč kot izključno ali vsaj v bistvu biološko bitje (homo biologicus) ali kot tehnično ali ekonomsko-proizvodno bitje (homo tehnicus, homo oeconomicus) itd.

Vendar na osnovi vsega poudarjenega nikakor ne moremo izpeljati radikalnega antiznanstvenega sklepa o nujnosti vračanja k nekaterim religijskim ali mitskim ali arhaičnim svetovnim nazorom, na primer: »svetovnemu nazoru Pelazgov«, kot je to menil R. Klages, ali k neki utopistični filozofiji, kot to počnejo sodobni eksistencialisti in nekateri antropološki neomarksisti.

Prava rešitev vprašanja o znanstvenosti filozofskega svetovnega nazora mora izhajati iz kritičnih stališč tako do enostranih ontologističnih kot tudi omejenih scientističnih in prav tako do antiznanstvenih dozdevno filozofskih svetovnih nazorov. Da bi se izognili enostranostim, omejenostim in zgrešenostim izključno znanstvenih podob sveta kot namišljenih svetovnih nazorov, je neizogibno treba zasnovati svetovni nazor na *integralnem, ne samo posebno znanstvenem in filozofskem spoznanju, temveč posebno na filozofskih teorijah vrednosti in smisla in na filozofiji zgodovine in kulture.*

Klasiki marksizma niso uspeli popolneje in vsestransko zasnovati niti dialektične logike oz. dialektike in metodologije znanstvenega mišljenja, kaj šele realnodialektične teorije vrednosti in smisla. Vendar je vsekakor pomembno dejstvo, da sta Marx in Engels zavrgla — kot neosnovane in iluzorne — religijske in idealistične filozofske koncepte o transcendentnem smislu človekovega življenja in zgodovine. Prav tako je dejstvo, da sta jasno dojela imanentno smotrnost kot bistveno, specifično odliko človeške dejavnosti. To nedvomno izhaja iz teze, s katero Marx in Engels jasno razlikujeta naravna dogajanja od zgodovinskih dogodkov: »V naravi so zgolj brezzavestni slepi agensi . . . v naravi se nič ne godi kot hoten zavesten smoter. Nasprotno temu so delujoči v zgodovini družbe sami z zavestjo obdarjeni ljudje, delujoči s premislekom ali strastjo, prizadevajoči si za določene smotre; nič se ne zgodi brez zavestne namere, brez hotenega cilja.«[1]

Ontologistični koncept diamata navedeni tezi očitno grobo oporeka. Nasproten temu — in v skladu z navedeno tezo — je koncept dialektičnega materializma kot »vsestranskega razumevanja (teorije) celote sveta, narave in razvoja univerzuma in *razvoja človeštva* in njegove prihodnosti, *bistva* in *smisla človeškega življenja, družbenega obnašanja ljudi, sposobnosti človeškega mišljenja in vrednosti človeške kulture.*«[2]

Priznati je treba, da je navedeni vsestranski, sestavljeni pojem svetovnega nazora daleč popolnejši od vseh prej omenjenih enostranosti filozofskega ontologizma, scientizma in pozitivizma. Z vključevanjem določil vrednosti in smisla človeškega življenja je ta vsestranski pojem svetovnega nazora direktno nasproten pozitivističnemu zavračanju oz. nepoznavanju kakršnegakoli smisla in vrednosti zgodovine. Tako razumljenemu dialektičnemu materializmu se ne da očitati ontologizma, naturnofilozofskih ali pozitivističnih enostranosti in zgrešenosti. Vendar ostaja dejstvo, da niti v navedeni določitvi marksistične filozofije kot svetovnega nazora niti v celotni dosedanji filozofiji sama teorija smisla ni dovolj teoretsko zasnovana in izdelana. To dejstvo neizogibno napeljuje na vprašanje o smislu kot o bistvenem dejavniku filozofskega svetovnega nazora.

2. *Vprašanje smisla filozofije kot svetovnega nazora*

Nesporno je, da ima vsaka oblika in vsebina družbene zavesti — in s tem tudi vsak filozofski svetovni nazor — svojo določeno družbeno osnovo, svoj družbeni smoter in svojo družbeno funkcijo, razumljivo, v kolikor predstavlja živo, aktualno obliko družbene zavesti v neki realno obstoječi družbi. S tem ko pravimo »družbeno osnovo«, imamo pred očmi ne samo družbeno ekonomsko-proizvodno osnovo, temveč tudi druge dejavnike družbenega življenja določene družbe, vključujoč tudi psihologijo nosilcev in zastopnikov določenega življenjskega in svetovnega nazora.

S stališča filozofije smisla vse poudarjeno pomeni, da ima vsaka družbena dejavnost kot tudi vsaka oblika družbene zavesti določen *smisel družbene osnovanosti, smisel smotrnosti* in *smisel funkcionalnosti*. Isto velja tudi za svetovne nazore

[1] MEW, Band 21, S. 296 (MEID V, str. 472; op. prev.)
[2] Philos. Wörterbuch, Herasg. von G. Klaus u. M. Buhr, Band 2, Leipzig, 1971, S. 1148.

od mitov do najnovejših filozofskih svetovnih nazorov. Vsi miti imajo — kot tudi vse ideologije in naziranja oz. razumevanja človeškega življenja in sveta — omenjene dimenzije smiselnosti.

Razumevajoč smiselnost človeških dejavnosti — vključujoč oblike ideologije in svetovne nazore kot večdimenzionalne, ki se na ta način morajo razumeti, ker so res vedno bolj ali manj večsmiselni — moramo priznati določene vrste smiselnosti vsem oblikam družbene zavesti. S tega stališča imajo materialistični in idealistični kot tudi organicistični in fašistični svetovni nazori in naziranja za človeka določen smisel družbene osnovanosti, smotrnosti in funkcionalnosti. To je nesporno, kajti tudi reakcionarni, neznanstveni in iluzorni svetovni nazori nedvomno imajo — v razredni družbi — določeno družbeno razredno osnovo in ustrezno razredno smotrnost in funkcijo, katere bistvo je v podpiranju in upravičevanju interesov razreda, katerega svetovni nazor je. V primeru reakcionarnih ideologij gre za podpiranje in upravičevanje določenega reakcionarnega družbenega sistema in ustrezne reakcionarne družbene prakse, npr. fašistične diktature. Ideologija rasne superiornosti služi kot idejno orožje rasne diskriminacije in genocida. Podobne vloge so imeli tudi ekstremni nacionalizmi med drugo svetovno vojno.

Klasiki marksizma so prav tako jasno poudarili smotrno utilitarni smisel in funkcionalnost razrednih ideologij, še posebej reakcionarni smisel idealističnih in verskih ideologij in revolucionarni smisel materialističnih svetovnih nazorov. Tako je V. I. Lenin pokazal na pozitivno družbeno vlogo vojskujočega se materializma 18. stoletja kot idejnega orožja realne kritike in spodbijanja religije. Ta materializem je imel tako napredno vlogo kljub svoji omejenosti in enostranosti.

Posebej pa je treba pokazati na dejstvo, da imajo lahko tudi neznanstvene in reakcionarne ideologije kot tudi najreakcionarnejši svetovni nazori in naziranja o človeku — v določenih družbenih pogojih — določen utilitarni funkcionalni smisel.

Druga osnovna relevantna postavka za reševanje vprašanja o smislu svetovnega nazora je Marxovo kritično stališče in zavračanje čiste utilitarnosti človeških delovanj in aktivnosti (»Bentham«) in, temu nasprotno, poudarjanje resničnih človeških vrednosti, kakršno je človeško generično bistvo.

S stališča filozofije smisla to pomeni, da poleg navedenih osnovnih dimenzij smisla človeških dejavnosti, obnašanj in razumevanj, tj. poleg smisla osnovanosti, smisla smotrnosti in smisla funkcionalnosti obstoji še neki višji, v resnici najvišji smisel človeških aktivnosti, in to je *avtentični človeški vrednostni smisel*. Gledano v splošnem, pa tudi takrat, kadar gre za svetovni nazor, ta avtentični, resnični vrednostni smisel sestavljajo, prvič: *objektivna resničnost* oz. *znanstvena zasnovanost*, in drugič: *resnična človečnost ali humanost*, ki jo sestavljajo *obče človeške vrednote*, začenši od najosnovnejših eksistencialnih, preko ekonomskih do moralnih, estetskih in spoznavnih.

Šele na osnovi tovrstnega, tj. avtentičnega človeškega vrednostnega smisla je moč objektivno oceniti vrednost in pomen vsakega postopka, aktivnosti, kot tudi vsakega razumevanja ljudi, vključujoč tudi svetovne nazore. Niti sama objektivna družbena zasnovanost niti delna znanstvena zasnovanost, pa čeprav gotova kot smotrnost in funkcionalnost določene človeške prakse in razumevanja, še ne pomeni zagotavljanja resnične, tj. vrednostne smiselnosti te prakse ali razumevanja.

V tem primeru, tj. če bi omenjene smiselnosti zadostovale, bi vsaka smotrna praksa in vsak svetovni nazor in naziranje o človeku bili enostavno smiselni in enakopravni, npr. učinkovita kapitalistična proizvodnja ali uspešne napadalne akcije rasistov itd. bi se morale smatrati za smiselne in upravičene; za prav take bi se morali smatrati tudi »uspešni« in »trdni« družbeni režimi ne glede na to, da slonijo na eksploataciji in zatiranju.

Šele resnična človeška vrednostna smiselnost omogoča objektivno razlikovanje avtentično človeških, tj. resničnih človeško vrednih, kulturnih in naprednih človeških postopkov in razumevanj od človeško brezsmiselnih, brezvrednih in škodljivih, nekulturnih, antikulturnih in reakcionarnih postopkov in istovrstnih razumevanj. To velja ne samo za družbeno-zgodovinske oblike praktičnih dejavnosti, temveč tudi za svetovne nazore, za naziranja o človeku in zgodovini. Po istem kriteriju je moč razlikovati tudi smiselno prakso od brezsmiselne prakse vsakdanjega življenja ljudi, njihovih medčloveških odnosov in načinov obnašanja pri delu, seksu, v družbi.

Še posebej je treba poudariti, da ima lahko funkcionalni smisel odliko vrednostne smiselnosti, kot velja to za primer tistih človeških aktivnosti in razumevanj, ki niso samo preprosto učinkovite in funkcionalne, temveč imajo tudi določen vrednostni smisel, tj. v kolikor te aktivnosti in razumevanja služijo uresničevanju stvarnih človeških potreb in avtentičnih človeških vrednosti. Takšne človeške aktivnosti in dejavnosti — tako praktične kot idejne — vključno s filozofskimi, svetovnimi nazori, predstavljajo proces osmišljevanja človeškega življenja oz. prepreraščanja brezsmisla človeških aktivnosti na vseh področjih človeških praktičnih in družbeno-zavestnih aktivnosti.

Avtentični marksistični svetovni nazor se odlikuje tako z *vsestransko znanstveno zasnovanostjo* kot tudi z resnično humano vrednostno smiselnostjo. Samo kot tak lahko ta nazor ima in tudi resnično ima progresivno vlogo in vrednostno-funkcionalni smisel v vsestranski revolucionarni preobrazbi sodobnega človeškega sveta.

Sama znanstvena zasnovanost ni edina bistvena odlika marksistične filozofije in marksističnega svetovnega nazora. Niti ni to edina odlika marksističnih naukov nasploh, začenši od marksistične ekonomije, preko marksistične sociologije, zgodovine in drugih družbenih ved. Bistveno odliko marksizma nasploh tvori — poleg znanstvenosti — še avtentično človeška, resnično humana, vrednostno smiselna in kulturna usmerjenost tako raziskovanja kot tudi konceptov in naukov. Tovrsten, bistveno dvojni, objektivno znanstveni in avtentično humanistični značaj ima tudi Marxov *Kapital*. Znanstvena objektivnost in človeška vrednostna smiselnost sta bistveni odliki marksističnega svetovnega nazora, naziranja o človeški družbi in človeku.

Teleologija in revolucionarni svetovni nazor

dr. FERENC BODROGVÁRI

Revolucionarni smisel Marxove 11. teze o Feuerbachu je izveden iz filozofije osvobajanja od vladavine vsakega »znanega namena« kot samouresničevanje, kot zgodovinski proces nastajanja človeka z delom, kot spreminjanje narave za človeka,[1] torej kot teleološka objektivacija. Pod procesom človekovega zgodovinskega samouresničevanja razumem, sprejemajoč distinkcijo Nicolaia Hartmanna, takšno teleološko objektivacijo, ki je namenska, toda ne izključno smotrna, smotrno usmerjena, smotrno določena dejavnost.[2] Medtem ko namenskost obstaja kot imanenca strukture bitja (brez nje se kavzalne zveze ne realizirajo kot novo obstoječe), je smotrna dejavnost človekova oznaka. V tem smislu Lukács trdi, da je delo rojstni kraj teleologije.[3] Drugič, v tem tekstu poskušam slediti Lukácsevemu in Hartmannovemu izhodišču, to je, da mislim bivajoče kot indiferentno proti vsaki vrsti vedénja in spoznavne aktivnosti človeka, torej da se izogibam gnoseologistični usmerjenosti, ki stoji v znamenju »intentio obliqua«, namesto v »intentio recta«.

Povezovanje samouresničevanja kot objektivacije s procesom *dela* ima dolgo zgodovinsko tradicijo, od Aristotela[4] do Marxa, toda z različnimi konotacijami, saj šele Marx dokazuje, da se teleologija kot smotrno usmerjena dejavnost rojeva v procesu dela. Vendar niti Marx ni enosmiselno interpretiran. Zato je neogibno, da se opazuje problem teleologije v zvezi z delom in da se jo kot ontološko kategorijo analizira. Od tega je odvisno, kako se bo konstituiral revolucionarni svetovni nazor kot vrednostna objektivacija, ki določa praktične postopke v smislu smotra-vzroka.[5]

Razen Marxove teorije vsaka filozofija dela predpostavlja, da se »kaos« individualnih akcij osmišlja, ureja kot »kozmos«, zahvaljujoč teleologiji — smotrni dejavnosti (Zwecktätigkeit) nadčloveškega subjekta, »zunanjega namena« človeške dejavnosti. Človeško dejavnost se sicer res pojmuje kot »večno naravno nujnost«, kot delo, toda samo kot navidezno teleološko, strogo kavzalno izvrševanje »zunanjih« zapovedi.

Vendar pa takšne filozofije dela, ne glede na razne variante predpostavljenega, inicialnega »meta-fizičnega« subjekta, takrat ko pojasnjujejo finalizem, zapadajo v nerazrešljive kontroverze. Predpostavljeni nadčloveški subjekt ne more delati, ker nad njim ne more obstajati nikakršen »zunanji namen«, delo pa je vedno določeno z zunanjim namenom. Ker ne more delati, je subjekt nedoločljiv »per

genus proximum«. Zaradi tega so izrazi »delo materije, delo ideje, duha itd.« z ontološkega stališča brezsmiselni. Ta konstatacija velja tudi za »Deus sive Natura« kot subjekt teleoloških dogajanj. Pojem nadčloveškega ontološkega subjekta teleoloških odločitev je iracionalni »hibris«. V osnovi tolmačenja zgodovine kot »smotrno usmerjene dejavnosti« (Zweckläufigkeit, Zweckbestimmtheit) se potemtakem skriva iracionalnost. Iz brezizhodnega položaja nas ne more rešiti niti predpostavka o nadčloveškem subjektu kot kreatorju »ex nihilo«. Elejska metafizika je poučna; subjekt ne more teleološko ustvarjati iz niča, ker je on »vse«. Ustvarjena, to je samodopolnjena dejavnost subjekta, je lahko eksplikacija samega sebe, ki ne more biti ontološko določena, niti kot kavzalna niti kot tehnološka avtodeterminacija. O teleologičnosti tega procesa se lahko govori samo v smislu namenskosti bivanja kavzalitete bitja. Hegel je to rešitev izpeljal do konca, ko je govoril o samoeksplikaciji absolutne totalitete skozi lastno samozanikanje-partikularizacijo v toku zgodovine, zato da bi ustvaril končno miselno zajeto totaliteto (absolutno filozofijo). Vendar pa je bil Hegel prisiljen, da pravo teleologijo, smotrno določeno dejavnost rezervira za človeka in da omahuje pri določevanju pravega subjekta zgodovine, ker se na nekem čistem toku dogodkov kot takem nikoli ne more opaziti, ali je determiniran kavzalno ali finalistično.[7]

V kolikor se Hegla opazuje skozi optiko galilejevske gnoseologistične usmerjenosti, je teleologija človekovega dela speljana na »spoznano nujnost kavzalitete«, tako da se s kavzaliteto razume teleološki (smotrno usmerjeni) tok dogodkov, namesto da bi se pod teleologijo (od človeka neodvisno teleologijo) razumelo zgolj koincidenco kavzalnih tokov, ki omogoča trajno obstojanje raznih form bitja. Na ta način se lahko zgodovino tolmači kot proces totalizacije vse bolj večvrstnih in raznovrstnih objektivacij, toda samo kot kvantitativno univerzalizacijo primarne kvalitete, univerzalizacijo, ki se odvija po »planu«. Revolucija je speljana na evolucijo, na reformistične transformacije »danega«, na *spektakularne* primere »odkrivanja« novih zvez v primarni kvaliteti. Namreč, če je delo »zamenjava materije z naravo« (bogom, substanco, idejo, absolutom itd.), potem ima kot bistveno predmetno dejavnost, to je kot dinamizem »objekt-objekt relacije« (ker je človek objekt nadčloveške teleologije in je v razmerju z drugimi objekti po planu nadčloveškega subjekta), vedno karakter zavestne, družbene, univerzalne objektivacije. Toda teleologija (smotrna usmerjenost) tega dela ima vedno nadčloveški izvor. Rezultat takšnega dela je zgodovina kot »dogajanje«, ki ga »prenašajo« vsi: tako »razumni realizatorji spoznane-teleološke-nujnosti« kot tudi »nerazumni zavirači«. V takšnem kontekstu 11. teze o Feuerbachu je spopolnjevanje »danega« identifikacija objektivacij in odtujitve, kar je Marx imenoval fetišizem. Svetovni nazor, ki obdeluje in prezentira to idejo, postane »izkrivljena zavest«, v katere protislovnostih se ljudje gibljejo »kot riba v vodi«, izgubljajoč možnost, da presežejo svojo omejenost.[8]

Heglov poskus določitve teleologije kot »notranjega namena« (poceni utapljanja človeka v absolutno toaliteto duha) predstavlja navkljub neuspehu (teleologija se pri njem projektira na naravo, v smislu smotrno določenega razvoja[9]) poskus ustvarjalnega premišljanja problema. Njegova koncepcija absolutne ideje omogoča distanciranje od klasičnega metafizičnega povezovanja teleologije z izvensvetovnim razumom,[10] v zasledovanju predmetne moči pa konsekventno prihaja do »ideje življenja« kot vira dialektičnega tolmačenja teleologije dela, v katerem se pove-

zuje tako imenovana objektivna namenskost kavzalnih tokov, to je ontološko dejstvo obstajanja strukture posameznih kompleksov bivanja, s človekom, preko smotrno racionalne dejavnosti: »... v teleološkem gibanju je Hegel (...) opisal karakteristično oznako človekove ustvarjalne dejavnosti«[11] s pomočjo konstitutivnega principa identitete identitete in neindentitete v odnosu kavzalitete in teleologije[12].

Zaradi tega, ker ekskurz o detaljni analizi odnosa teleologije in kavzalitete, ki nastaja v procesu dela, na tem mestu ni mogoč in ni niti nujen (tema je dovolj osvetljena v strokovni literaturi, čeprav ne tudi v jugoslovanski), se omejujem samo na skiciranje najbolje potrebnih odnosov, da bi opravičil tezo, da mora revolucionarni svetovni nazor razumeti teleologijo kot »notranji namen« človekovega samouresničevanja, to je kot takšno smotrno usmerjenost, ki je rezultat tokov, s katerimi je določena in katere vendar lahko tendenčno usmerja, spreminjajoč jih pri tem iz »zunanjih« v notranje determinante.

Delo je kot predmetna dejavnost, ki ji »stvari ne morejo nuditi odpora«,[14] potrjevanje »zunanjega namena«, to je materialne kavzalne determiniranosti človeka kot biološkega bitja. Toda, medtem ko predstavlja reprodukcijo življenja, npr. pri živalih, takšno »namenskost«, ki se kaže kot zveza kavzalnih nizov brez bistvenega posredovanja zavesti (zavest je epifenomen), se ta zunanji namen v človeškem delu zavestno identificira kot »materija«, to je kot nekaj »tujega« v pojmu (v zavesti, v idealni projekciji konca dejavnosti že na samem začetku), ki pa se v njem skriva na »odpravljeni-ohranjeni način«. Projekcije so namreč determinirane z materijo; zavest postavlja teleološki odnos (dejavnost je izvedena »zaradi« obstanka, zaradi materialnosti bitja itd.) »ex post actu«. Izpeljava pojma (zavesti) iz dela in njena teleološka vloga (smotrna usmerjenost) je kavzalna zato,[15] ker je šele na osnovi »zunanjega namena« (življenje človeka kot biološkega bitja določa teleologijo dela), to je partikularitete človeškega bitja mogoče, da delo postane model projekcije idealne totalitete generičnega bistva (Marx, Lukács). Zato je pojem idealno preseganje partikularitete, idealno ukinjanje zunanjega namena (projekcija identitete začetka in konca: identiteta identitete in neindentitete, »Sein«-a in »sollen«-a), to je prevajanje sveta za človeka, oziroma po Lukácsevih terminih proces univerzalizacije od rodnosti »po sebi« v rodnost »za sebe«.[16]

Vendar se v procesu totalizacije objektivacij rezultati dela opredmetijo kot kavzalne determinante novih teleoloških postavk. Z drugimi besedami, v določeni točki razvoja se proces ustvarjanja generičnega bistva vedno pojavlja kot kontingentna človeška narava; kot nova možnost, toda tudi kot nova determinacija. Delo je na vsaki takšni stopnici razvoja z ene strani samoeksplikacija materije (avtodeterminirana reprodukcija človeka kot biološkega bitja). Sredstva te samoeksplikacije so kavzalno določena in način njihove uporabe je določen »s pretnjo propada«, kar nikakor ne izključuje dejstva, da na dani stopnji prenehajo takšne vrste obveznega uporabljanja (funkcionalnost) sredstev, ki so bile adekvatne zgodnejši stopnji razvoja. Teleologija dela, to je smotrno usmerjeno uporabljanje sredstev, ki se vendarle odvija pod vladavino »zunanjega namena« (naravne nujnosti), se na drugi strani, ne glede na stopnjo posredovanosti te determinacije, ne omejuje samo na relacijo predmeta in človeka. Delo je interiorizacija, to je »ničenje« materije v zavesti in obratno, ničenje zavesti v materiji, ker predstavlja vsako človekovo *povnanjanje* (proces osebnega bogatenja, vzdigovanje posameznika na raven rod-

nosti (Lukács) predstavlja univerzalizacijo, to je možnost, da so na osnovi dosežene stopnje razvoja postavljene nove alternative, nove zveze in odnosi, ki jih človek prav tako doživlja kot pogoje reprodukcije življenja, čeprav s striktno biološkega izhodišča niso neogibni za obstanek). Delo kot dejavnost, ki je usmerjena s smotrom, pomeni »ničenje materije v zavesti« zato, ker se v pojmu razveljavlja stara predmetna forma, oziroma iz nje izhajajo nove možne forme, ki se lahko realizirajo samo za ceno destrukcije starega. Človekovo delo se prek takšnih objektivacij vgrajuje v totaliteto družbene prakse kot moment, medtem ko je v začetku predstavljal edini »modus vivendi«. S tem se hkrati pojavljajo tudi smotri, ki niso determinirani »od zunaj«, sebi namenjene oblike prakse, ki ne bi mogle obstajati brez dela kot ontološke baze. Zgodovinska ustvarjalnost, ki je v začetku speljana edino na delo, se spreminja v realizirano zgodovinskost. Zgodovina postane determinanta postavljanja novih smotrov, novih modusov zgodovinske ustvarjalnosti, ti pa se po realizaciji ponovno pojavljajo kot zgodovinske determinante. S tem dobijo človekovo delo in vse bolj večvrstne oblike prakse razen transformativne tudi karakter teleološke predmetne ustvarjalnosti. Namenskost neke strukture, to je specifičen spoj kavzalnih nizov, ki zagotavlja stalnost stvari in odnosov, omogoča, da je na njeni osnovi projektirana smotrno usmerjena dejavnost, katere rezultati ostanejo stalni, če smotrno določena izbira sredstev in njihovih uporab »vzdrži« test kavzalnosti. Samo po tej dialektiki je novo ireverzibilno.[17] Ontološko gledano se torej produktivni karakter, kot navaja Hartmann, poskuša v nastajanju nečesa novega. Vendar pa se kot postavljenost, v kolikor je novo, že nahaja v povzročitelju, in v kolikor se je v njem latentno nahajalo (angelegt), potem ne nastaja nič novega, ampak prihaja na dan prvotno obstoječe. Takšno razumevanje razvoja pa je, čeprav je videti zelo upravičeno, speljano na prepričanje o nadčloveški teleologiji (smotrni usmerjenosti), katere zamisli realizira človek prek »vzdrževanja«.[18] To bi pomenilo, konkretizirano na Marxovo teorijo revolucije, da so revolucije določene vnaprej. Hartmann pojem novega zato ne povezuje s smotrno usmerjenostjo, ampak s kavzaliteto. Sicer je pa to stališče pred njim zavzel že Karl Marx. Problem je edino v tem, da Marx insistira, da mora biti novo, ki je nastalo, stihijsko, to je kot rezultat križanja nezavednih kavzalnih tokov, kanalizirano s strani človeka, da ne bi stvari in odnosi vladali nad ljudmi, kakor naravne sile.

To insistiranje pa nikakor ne pomeni opredeljenosti, ki razlaga zgodovinske dogodke s pomočjo »čiste« smotrno usmerjene finalistične dejavnosti, to je subjektivistično intonirane zgodovinske ustvarjalnosti. Ko Lukács tematizira to misel, konstatira v soglasju z Engelsom, da človek kljub temu, da je »vsak izgrajeni atom družbe teleološka postavka«,[19] ni sposoben spoznati vseh posledic kavzalnih nizov, ki jih je spravil v gibanje s svojo teleološko odločitvijo. Pri delu vedno nastaja nekaj principialno drugačnega od zamišljenega smotra (tudi v drugih oblikah prakse).[20] S tem sicer res postane Hartmannova teza o človekovi prednosti pred naravo na osnovi njegove principialno dane teleologije neosnovana, ne pa tudi pojem dela kot »rojstnega kraja teleologije« (Lukács). Samo s tem se določa pravo mejo zavesti, njeno sposobnost, da — s Hartmannovimi besedami — zaradi anticipacije in preobražanja sukcesije, ki se zahteva v finalnem neksusu, pušča ob strani »ontološke moduse«.[22] Zvijačnost uma[23] je determinirana s svojimi lastnimi tvorbami. Nikolai Hartmann lepo pripominja, da izredna moč smotrno dejavnega bitja ne sloni na moči duha, trdi celo, da je človek kot ontično najvišje bitje (das ontisch

höhchste Gebilde) najbolj odvisen in najbolj eksponiran, vendar pa njegova moč sloni na sposobnosti, da zna mnogo močnejše, toda »slepe« (brezsmotrne/ziellosen) naravne sile izkoristi v svoje namene.[24] Pri Marxu je takšna človekova vloga vrednotena dvojno. Marx kaže z ene strani na dejstvo, da delajo ljudje sami svojo zgodovino, vendar ne popolnoma svobodno; tradicija vseh mrtvih pritiska na žive.[25] Z druge strani pa, ko govori o situaciji, da so delavci lahko prisiljeni k spoštovanju »naravnih zakonov proizvodnje«, vse dokler stvari tečejo z »normalnim« tokom, kaže tudi na nevarnost »sposobnosti izkoriščanja brezsmotrnih naravnih sil«.[26] Omejevanje vloge zavesti na kanalizator kavzalitete torej pri Marxu ne pomeni pomirjevanja s situacijo, ki jo prav iz določenih interesov prezentirana organizirana »kanalizacija« kot refleksijo neizogibnosti »normalnega« (kapitalističnega) toka kavzalnih zvez.

Ključ za rešitev se nahaja v odločni trditvi o človeku kot bitju, ki dela orodja. Analiza pojma teleologije kot inverzije kavzalnega niza prihaja na primeru dela do zaključka, da se prvobitni odnos: »smoter terja adekvatna sredstva« (ko je smoter projektiran z determinacijo neposrednih potreb) spreminja s pomočjo razvoja pojmovnega posploševanja v odnos: »sredstvo (to je pojem, plan) terja nove adekvatne smotre«. V takšnem procesu so smotri selekcionirani »s pretnjo propada« (beim Strafe des Untergangs) na tehtnici kavzalnih možnosti. Od teh možnosti je odvisno, ali se bo smotrno dejavna postavka spremenila v utopistično (neuresničljivo), oziroma v utopijo kot »učeno upanje« (Blochov izraz). V kolikor namreč dani spoj kavzalnih zvez principialno onemogoča realizacijo sicer principialno mogočih smotrov (inventivna brezkončnost mogočih smotrov je različna, kar je odvisno od dosežene stopnje razvoja; tisto, »kar se ne more zamisliti« na neki stopnji, se lahko zamisli na drugi), to pomeni da dosežena raven »carstva nujnosti« še ne dovoljuje ustreznosti projektiranega »carstva svobode«. Zaradi tega človeštvo po Marxovih besedah poudarja samo tiste smotre, ki jih lahko realizira (vsaj principialno). Drugo pa je vprašanje, kakšno vlogo imajo v nadaljnjem razvoju človeških objektivacij tako imenovane »nemogoče projekcije«; tudi njihov vpliv ni nezanemarljiv, ker tudi one posedujejo ontološki status. Iz tega nazadnje izhaja, da faktor »zunanjega namena« v teleologiji dela predstavlja vedno bazo projekcij z »notranjim namenom«, oziroma da se lahko notranji nameni »razcvetijo šele na tej bazi« (aludiramo na slavno Marxovo opazko o odnosu carstva nujnosti in svobode iz II. knjige Kapitala). Vendar pa celo znotraj takšne določenosti obstajajo omejitve (kavzalnega tipa), ki izvirajo iz dosežene stopnje kompleksnosti družbene totalitete. Po Konstataciji Ide Vas se: »... dejavnost, ki je izbrana in postavljena kot smoter, misli vedno v zvezi z nekim konkretnim sredstvom«. V relaciji »sredstvo terja adekvatne smotre«, to je takrat, ko na osnovi *pojma* kamnite sekire, radiacije, razrednega boja itd. postane mogoče, da ta sredstva niso uporabljena samo in edino za neki neposredno dani namen (kamnita sekira samo za ulov srne itd.), ampak vse bolj univerzalno, namreč sami predmeti dela (sredstva, toda tudi objekti dela) dobivajo vse večjo kompleksnost. Sredstva in predmeti dela so vedne konkretne totalitete (z vse večjim diapazonom funkcionalnosti) in kot taki ne posedujejo samo ene samcate, za poudarjeni smoter relevantne oznake, ampak tudi mnoge druge. Ko smo soočeni z zelo kompleksnimi totalitetami, je toliko manjša možnost, da v razvitih družbenih odnosih vedno točno zadenemo takšno »kanaliziranje« kavzalnih tokov, ki neoporečno ustreza poudarjenemu smotru. Zaradi tega

se lahko zgodi — nadaljuje Ida Vas — da v mejnih primerih dobivamo rezultat, ki je celo nasproten poudarjenemu smotru.[27] Ontološko gledano, potrjuje to dejstvo tezo, da prvobitni enostavni donos v modelu dela, ko se določa relacija med postavljenim smotrom in adekvatnimi sredstvi »s pretnjo propada« (torej s kavzalnim zunanjim »namenom«), deluje v razvitih formah prakse zelo posredovalno; toliko bolj torej raste pomen moralnih regulativov, odgovornosti samoobvladovanja v razmerah projekcije prihodnosti (Lukácseva teza v Ontologiji). Takšna pogojenost smotrne, smotrno usmerjene in smotrno določene dejavnosti s kavzaliteto je analitično tematizirana pri Hartmannu, po njem pa pri Idi Vas.[28] Momenti teleološke dejavnosti so: (1) projektiranje smotra kot konca že na samem začetku dejavnosti, oziroma doseganje identitete indentitete in neindentitete v idealni formi, (2) smotru primerna izbira sredstev, to je retroaktivna determinacija in (3) realizacija s pomočjo tistih kavzalnih zvez, ki se v konstelaciji in interakciji sredstev pojavljajo brez modifikacijske moči zavesti, »pod pretnjo propada« smotra. Ker je projekcija predeterminirana z minulo *prakso* (s človeškimi, ne pa z nadčloveškimi objektivacijami), nastaja produktivni karakter teleološke dejavnosti, zahvaljujoč kavzaliteti. To je tista večna spona, ki veže človeka za naravo, za materialnost bivajočega. Marx je upoštevaje takšno ontološko določenost teleologije govoril o idealih, samo kot o »energetskih principih prihodnosti«, to je kot o zgodovinsko določenih perspektivah, ki so uresničljive s stališča spoznanja o generičnem bistvu človeka. Zaradi tega je bil kritičen do vsakega klasičnega finalizma in prav tako tudi do opredelitve o gotovi, enoalternativni poti v možno »svobodno skupnost svobodnih osebnosti«. O rezultatih analize kavzalitete in teleologije je Hartmann rezoniral tako: Ljudje s svojo aktivnostjo skupno izzovejo določene zgodovinske situacije, v katerih doživljajo svojo omejenost, oziroma svoje naloge, vendar pa tega ne vedo (v Marxovem smislu je rezoniranje dolgočasje) in se presenečeno in nemočno soočajo s posledicami, ki si jih niso zamislili kot smotre. Iz tega sklepa, da zgodovinski proces globalno ni smotrno usmerjen; o smotrih politikov vedno odloča zgodovina in ne obratno, in da se zgodovina samo v malem, torej samo v okvirih človeškega prizadevanja, kaže kot smotrno dejavni proces. Prav tako je v Marxovem smislu tudi tista sklepna konstatacija (na koncu 9. poglavja), po kateri se lahko v zgodovini obdržijo samo tiste tvorbe (države, ustave, institucije), v katerih obstoji »namenskost« v smislu usklajenost kavzalnih tokov. Poudarja, da je ta namenskost, čeprav je vedno predmet človeških prizadevanj, na koncu le bolj proizvod selekcije, kot pa smotrno dejavna tvorba.[29] Takšno stališče vsekakor pušča brez gotove opore vse tiste ljudi, ki po Nietzscheju iz strahu ali nevednosti sprašujejo zgodovino o pravilni poti. Zakaj oropana alibija, je vsaka subjektivna smotrno racionalna kalkulacija kot porok poznavanja »edine pravilne poti«, vsaka rešitev iz »eksistencialne negotovosti« mogoča samo kot vrnitev k nadčloveškemu — odrešujočemu — teleološkemu subjektu. Gnoseološka usmerjenost, ki opazuje problem odnosa kavzalitete in smotrne usmerjenosti samo z aspekta »spoznavnosti-nespoznavnosti«, ne pa tudi z aspekta totalizacije objektivacij, speljuje poudarjen položaj človeka v kozmosu na sposobnost »vzdrževanja« objektivnega smotrno določenega toka stvarnosti: »Dialektični materializem kaže na obstajanje objektivne naravnanosti svetovnih procesov, ki je določena s svetovnim zakonom in ki omogoča znanstveno predvidevanje dogodkov.«[30] Očitno je, da se tu ne dela razlike med »namenskostjo« (Zweckmässigkeit) kot ontološkega dejstva stalnosti strukture

in smotrno dejavno, zavestno objektivacijo človeka, to je, da so lahko »izzivalci« finalnega procesa samo zavestna bitja.[31] Na ta način dobiva Marxova teza »ne vedo, toda delajo« metafizično opravičilo. To je nevarnost, na katero odločno opozarja Lukács,[32] Hartmann pa pravi, da je: »... v nekem popolnoma finalistično determiniranem svetu svoboda nemogoča (...) Ni kavzalni determinizem tisti, ki je nevaren sovražnik svobode volje, ampak finalni determinizem.«[33] Insistiranje na strogi kavzaliteti, ki je priljubljena tema tako imenovanega »dialektičnega in zgodovinskega materializma«, pa je pravzaprav prikriti finalizem.

Če se gnoseologistično analizo tako imenovanega dialektičnega in zgodovinskega materializma opazuje ločeno od njegovih ontoloških implikacij, se pride do dragocene opredelitve odnosa teleologije in kavzalitete: »Prava teleologija je namreč vsebina človeškega dela in človeško delo je vsebina teleologije. Teleologija torej ni enostavno smoter, ampak ima v odnosu na delo vlogo metode in v določenem smislu sredstva; delo ni enostavno smoter, ampak metoda in v odnosu na smoter sredstvo.«[34] Nesporno je, da ostane pojem teleologije brez gnoseološke analize površen.[35] Problem je drugačne narave, ki je v tem, kako je mogoče določevanje teleologije (smotrnega delovanja), ne da bi se postavilo pod vprašaj objektivno nujnost revolucionarne spremembe sveta in pojem človeka kot zgodovinsko ustvarjalnega subjekta.

Vsak svetovni nazor predstavlja ne glede na svojo vsebino objektivacijo, ki ima za cilj določene analize stvarnosti (projekcije). V kavzalno determinirani konstelaciji, ki jo človek smotrno dejavno kanalizira, dovede poseganje v totaliteto do teleološkega osmišljenja sredstev. Predmetnost je za človeka vedno teleološka (celo v primeru najbolj eksaktne dezantropomorfizirane analize), čeprav ni identična z intencionalno predmetnostjo fenomenološke filozofije, ker so smotri vedno filtrirani skozi objektivno stvarnost (prakso) in se merijo s kriterijem uresničljivosti. Smotri določajo dejavnost, vendar pa ti nastajajo v toku dejavnosti. Prikazana analiza spreminjanja teleoloških postavk v kavzalne determinante (in širša obdelava tega problema v Lukácsevi Ontologiji) predstavlja pojasnilo Marxove teze o odtujitvi (kot zgodovinske posledice procesa univerzalizacije). Na eni strani je odtujitev v formi vsiljenega splošnega interesa kavzalno določena realnost vladavine partikularnih smotrov splošnega interesa kavzalno določena realnost vladavine partikularnih smotrov partikularnih družbenih skupin. Odtujitev delavca v proizvajalnem procesu je, na primer, rezultat teleološke dejavnosti, ki poudarja kapitalistični način proizvodnje kot edini mogoči smoter; posledice delujejo kavzalno.[36] Simptomatično je, da tečejo po isti liniji tudi misli Maxa Webra, čeprav se bistveno razlikujejo v pogledu vrednotenja smotra. Na eni strani Weber odločno insistira na ločevanju znanstvenega (kavzalnega) in vrednostnega (teleološkega). Naloga znanosti je, da pokaže obstajanje različnih vrednostnih objektivacij, in nič več. Omejevanje na »vrednostno-nevtralno« kavzalno analizo mu omogoča, da izvaja smisel kapitalizma iz tehnično-birokratske nacionalitete, to je iz »imanentnih kavzalnih tokov« človeškega razvoja, kot edino logično alternativo »potiskanja naravnih ograj«, to je teleologije dela. Na intenco tega izvajanja je pokazal že mladi Marcuse; smotrno racionalna dejavnost, to je, da imamo tisto, kar pričakujemo, za sredstvo racionalno odbranih smotrov, se kaže kot kavzalna determinacija, medtem ko Weber pravzaprav insistira na vrednostno-nevtralni kavzalni analizi tehnične racionalitete (torej poudarjajoč zunanjo določenost dela, kavzalno za-

konitost vsake projekcije, pod pretnjo propada), zato da bi na ta način dokazal neizogibnost, to je najvišjo vrednost velike industrije, buržoazije.[38] Marx je trdil, da antagonizmi ne izvirajo s strojev samih, ampak iz njihove kapitalistične uporabe.[39] Weber si prizadeva, da bi pojem »kapitalistične uporabe« identificiral s pojmom »uporabe strojev«, da bi torej identificiral zgodovinsko določeni način eksistence strukture (kapitalistični način) s kavzalnim nizom, ki se pojavlja kot pogoj funkcioniranja nekega smotrno racionalnega spoja, oziroma da bi identificiral tisto, kar lahko funkcionira tudi v bistveno drugačni konstelaciji družbenih odnosov, s tistim, kar je konkretno eksistenčno možna, ne pa tudi edino možna oblika družbenih odnosov (v kateri se odvija funkcija kavzalnega sklopa). S tem se pravzaprav zanemarja totaliteto družbenega konteksta;[40] »hic et nunc« je postavljen kot večnost, kot enoalternativno zapiranje kozmosa, kar je v nasprotju z delovanjem same kavzalitete (tako v naravi kot v primeru družbenih dogajanj, ko je kavzaliteta posredovana s teleologijo človeka). Ni naključje, da je Marx imenoval ostajanje pri tej »univerzalni izpraznjenosti« za »smešno«. Ona (to je odtujitev v kapitalizmu) resda nastaja kot osamosvojena, kavzalno determinirana objektivacija (vnaprej neplanirani univerzalni tok; rezultat teleoloških postavk), vendar po eni strani zaradi tega, ker človek še ni dognal vseh svojih možnosti, po drugi pa zato, ker se vzdržuje v smislu vladavine »starodavnega Moloha in delfskega Apolona«. Smotrno racionalna dejavnost, ki je obstajala pred pojavom moderne družbe samo sporadično, v individualni zavesti, se v kapitalizmu institucionalizira — pravi Habermas[41] — ponavljajoč Marxove misli iz Grundrisseja o »navidezni polnosti« primitivnega individua in o univerzalni izpraznjenosti delavca, ki se lahko uporabi (kot sredstvo) v katerikoli namen. Tisto, kar partikularni delavec izgublja — pravi Marx — razum, znanje, voljo, invencije itd., se koncentrira v kapitalu.[42] Čeprav je ta proces kavzalno določena posledica zgodovinskega načina teleoloških odločitev, je mogoče to posledico prekiniti s pomočjo smotrno določene dejavnosti, to je pod pogojem, da bi se ob dozorelih okoliščinah (brez tega bi bil vsak poskus destrukcije podoben donkihotovstvu — pravi v Grundrisseju), vodeč z »energetskim principom prihodnosti« in s pomočjo znanstvene analize, predvidele možne tendence in da bi se angažiralo v tej smeri. S tem je Hartmannova teza o zgodovini na eni strani potrjena, vendar tudi izpodbita na drugi. Na eni strani namreč nastaja zgodovina kot rezultat »ne vedo, toda delajo«; v tem primeru je principialno dana na takšni univerzalni ravni samo tista možnost alternativnih odločitev, o katerih govori Aristoteles, da je: »zato za tisto dejavnost, katere princip in gospodar je človek, jasno, da obstaja možnost, da se ne zgodi in da je njeno dogajanje ali nedogajanje enako odvisno od človeka . . .«[43] Na drugi strani se odkrivajo nove alternative prav na osnovi raziskovanja obstoječega. To pa je pogojeno z distanciranjem od fetišizma. Tega distanciranja je sposobna samo tista razredna zavest, ki ne nastaja kot rezultat gnoseologistične analize, ampak kot posledica eksistencialne ogroženosti. Zato dobivajo tiste vrste postavk, ki jih Lukáscs v Ontologiji imenuje »drugorazredne postavke«, ker se ne nanašajo na predmet, ampak na tiste postavke, ki so kot smotri poudarjeni s strani drugih ljudi, odločilno vlogo v destrukciji in konstrukciji strukture družbenih odnosov. Interpersonalni odnosi (kot posredovani rezulati teleologije dela, oziroma kot sistemi objektivacij prakse) so na zadnji stopnji potemtakem določeni z materialnim bivanjem, medtem ko je njihova sprememba rezultat zavestne, angažirane akcije. Ko je »prostovoljnost« odločanja,

to je smotrno določene dejavnosti, v prvi vrsti odvisna od materialnega položaja in šele po tej določenosti od mišljenja, je ta akcija vedno rezultat preference kot odločanja. Marx presega Hartmannove pomisleke z insistiranjem na razredni zavesti; ljudje so »presenečeni in nemočni« pred zgodovino vse do tedaj, dokler zavestno ne spoznajo svoje materialne situacije; po tem postane teleološka tendenca odločilna pri kreiranju zgodovine. S tem se »končuje predzgodovina«. Prelomna kategorija je torej kategorija alternativne izbire, ki temelji na materialno pogojeni preferenci, ker je: »odločanje (prohairesis) namreč izbira (hairesis), vendar ne gola izbira, ampak izbira neke stvari pred (pro) drugo. (. . .) Zato nujno sledi iz: vse, za kar se je človek odločil, je prostovoljno, da je prostovoljno vse, »kar bazira na mišljenju«. (. . .) tisti, ki dela, ve, kdo, s kakšnim sredstvom in smotrom dela, toda ni vsak prostovoljno skupaj in narazen; in vse, kar se dogaja z našo odločitvijo, je prostovoljno, toda vse, kar je prostovoljno, se ne dogaja z našo odločitvijo«.[44] Sledi torej, da postane določenost naših odločitev z »zunanjim namenom« osnova za teleologijo v smislu postavljanja človeka »namena za sebe«, čeprav je ta namen postavljen tendenčno; alternative so vedno odprte. Ta misel je pri Marxu konkretizirana takole: ». . . čeprav se v prvem trenutku dogaja ta razvoj sposobnosti vrste *človek* na račun večine človeških individuov in celotnih človeških razredov, na koncu le obvlada ta antagonizem in se ujame z razvojem posameznega individua in se potemtakem višji razvoj individualnoti reši samo z zgodovinskim procesom, v katerem se individui žrtvujejo.«[45] Tendenca je objektivna; realizacija je odvisna od revolucionarnega svetovnega nazora kot smotrno določenega principa dejavnosti.

Vendar pa insistiranje na pogojenosti »carstva svobode«, »carstva nujnosti« v smislu pogojenosti nadgradnje z bazo ne odpravlja »zunanjega namena« kot izvora fetišizma. Pojmovanje dela kot stalnega prevajanja zunanjega namena v interioriziranega namreč vedno realizira opredmetenega človeka — ujetnika zunanjega namena. Človek je na ta način »causa efficiens«, in kolikor bolj si želi, da bi zavladal nad »zunanjim namenom«, toliko bolj si ostaja zasužnjen. Razvoj tehnike slika konture nekega »dovršenega naturalizma«, ki je enak »dovršeni dehumanizaciji«. Zato nasproti postavljeni entiteti (»carstvo nujnosti« nasproti »carstvu svobode) ne dovoljujejo več, kot je Sartrova permanentna projekcija. Strinjam se z mišljenjem Mihajla Djurića, ki piše, da je bilo Marxu ». . . jasno, da znanstveno-tehnični posredovani odnos človeka z naravo odvrača mnoge napake in pomanjkljivosti dosedanjega načina proizvodnje materialnega človeškega življenja, da odpira človeški praksi neslutene perspektive, vendar pa je v istem hipu odločno naglašal, da ta napredek ne zadeva bistveno človekovega odnosa z naravo in da v osnovi ne omenja človekove delovne situacije«.[46] Vzrok za to konstantnost je lahko potrjen v samem delu, točneje, v zgodovinskem razvoju dela. Marxu je bilo namreč vedno jasno, da notranja logika delovnega procesa ne more biti skaljena ali odpravljena. Tretja faza teleološke delovne dejavnosti, o kateri govorita Hartmann in Ida Vas, tj. realizacija smotra, oziroma odvijanje teleološko komponiranega kavzalnega niza, mora biti spoštovana »pod pretnjo propada«; zato po Marxu delo ne more postati igra, kot dvakrat odločno poudarja v polemiki s stališčem Fouriera (v Grundrisse), zato je po njem komponiranje vedno resna stvar itd. Vendar pa je do sedaj zgodovinski način poudarjanja smotrov (in izbiranja sredstev), tj. 1. in 2. faza teleološkega procesa dela, vedno podpiral permanenco človekove odvisnosti

od »višjih sil«. Način komponiranja kavzalnih tokov (tehnika, znanost) se je spopolnjeval in na osnovi tega se je menjala tudi oblika odvisnosti človeka od »višjih sil«. (»Potiskanje naravnih ograj« je plačano po ceni suženjstva družbenim odvisnostim.) Situacija »objekt — objekt« se torej ni principialno spremenila; narava je predmet eksploatacije, drugi ljudje so predmet eksploatacije, človek je svoj lastni predmet eksploatacije. Spopolnjevanje dela je namesto do odpravljanja »zunanjega namena« pripeljalo do transformacije »zunanjega namena«; namesto vladavine ene je prišlo do vladavine druge vrste »višjih sil«. Smotrno določena dejavnost, ki je izhajala iz neke določene »namenske« strukture (iz funkcionalnega spoja kavzalnih nivojev) in ki je pri poudarjanju smotra vedno vpletla tiste možnosti, ki jih je ta izhodiščna struktura »dovoljevala«, se je ponovno realizirala kot določeni »efikasni, tj. namenski« spoj kavzalnih nivojev, strukture. Toda v tej strukturi so že bile vtkane tudi predhodne oblike objektivacij o neobhodnosti »zunanjega namena«, čeprav v metamorfozi, posredovano. Ker je postala v teh posredovanjih pomembnost prvobitnega odnosa, ki v modelu dela bistveno eksistira, tj. odnosa »človek — predmet« vse bolj in bolj sekundarna, oziroma ker je dobila ta pomembnost instrumentalno vlogo v senci pomembnosti »drugorazrednih postavk«, s katerimi so ljudje (človeške skupine, razredi) vplivali na smotrno usmerjene postavke drugih ljudi, da bi jih nagovorili k obnašanju in postopkom, ki bi bili v njihovem interesu, je izviren »zunanji namen« v teleološki zavesti odrinjen: inicialni vzrok se je spremenil v sredstvo posledic, posledica pa je prevzela vlogo vzroka (smotra); najbolj jasno v kapitalističnem načinu proizvodnje, v proizvodnji zaradi kapitala. V sodobnem svetu ima fetiš kapitala vlogo edino mogočega »zunanjega namena«. Zaradi tega »je Marx vso težo svoje kritike usmeril na družbeno organizacijo modernega načina proizvodnje. V tej organizaciji je videl največjo oviro, da bi se način proizvodnje dalje nemoteno širil in napredoval. Menil je, da prihajajo vse težave modernega razvoja iz tega, ker je kapital postal vladajoča oblika privatne lastnine, ker se je razredni interes prevesil nad občečloveško prizadevanje, ker je ekonomski izračun zlezel v samo srce človeškega življenja«.[47] V takšni situaciji je možnost revolucionarnega »prevrata« nemogoče pričakovati od tistega svetovnega nazora, ki se opira na katerokoli obliko finalizma ali na nekakšni vrednostno-nevtralni scientizem. Takšne objektivacije namreč nujno predpostavljajo, da se principialno ve, kaj je človek. Če je paradigma človeka katerikoli zunanji namen (bog, narava, um, zavest itd.), se lahko govori o transformaciji primarne kvalitete (in človeškega bistva), bodisi v kontekstu stališča o smislu zgodovine bodisi v okviru prepričanja, da zgodovina ne poseduje nikakršnega smisla in nam preostane pozitivna analiza, toda ne o čem drugem, ne o revoluciji. Iz istih razlogov se lahko govori o možnosti revolucije samo kot o takšni teleološki (smotrno določeni) odločitvi (in delu), ki se ne razločuje od ontološke strukture dosedanjega razvoja. Z drugimi besedami, če je vladavina »zunanjega namena« rezultat zgodovinskega procesa totalizacije objektivacije, če je »zunanji namen« fetišizacija moči »drugega Moloha«, tj. rezultat človeške teleološke dejavnosti same, potem mora razveljavljanje te vladavine posedovati iste predmetne karakteristike kot njeno vzpostavljanje. Fetišizem se pojavlja kot družbeno ontološko eksistenten »zunanji namen«, ki pripravlja človeka ne samo na ubogljivo adaptacijo, ampak tudi na borbo proti temu namenu. Zato mora biti odpravljanje fetišizma organizirano *delo*. (Sebi namenjene oblike prakse

ne posedujejo dovolj »moči«, čeprav so v veliko pomoč, vendar v sredstvenem smislu. Samo in edino v takšnem pogojnem smislu lahko govorimo, na primer, o revolucionarni vlogi umetnosti; razvijanje teze bi zahtevalo seveda, digresijo.) Revolucionarno delo je zato samoodtujitev posameznika v revolucionarnih posredovanjih, ki merijo na odpravljanje fetišizma družbene nujnosti. Ker se revolucija pojavlja kot »energetski princip prihodnosti«, kot tudi zaradi ontološke karakteristike *vsakega* teleološkega procesa, je nujno alternacija, ne pa »ena sama monolitna in začrtana pot«. Teleologija je torej močno, toda vedno kavzalno določeno »sredstvo-rezultat« prakse: odpiranje alternativ, tj. sveta za človeka. Ta klic teleologije je dovolj »močan«, da jo naredi za učinkovito sredstvo samouresničevanja, vendar pa je ontološko tudi dovolj »šibak« (ker je vedno postavljanje kavzalitete in brez njega ne more obstajati), da človeka ne vodi v zanke subjektivne svojevoljnosti. »Po Marxovem mnenju je smisel proizvodnje v proizvodnji sami, in ne v nečem zunaj nje.«[48] Če dodamo pojmu proizvodnje širši pomen, lahko rečemo, da je smisel sveta v svetu in da je svet *človekov* svet. Zato je revolucionarni svetovni nazor poklican, da se primerno temu principu teoretično in praktično angažira za odpravljanje dela, ki je določeno z izvenproizvajalnim, izvendružbenim namenom; to pa je odpravljanje dela, ki za svoj namen ne postavlja človeka. Smisel samoupravljanja je lahko izveden iz te ontološke konstatacije Karla Marxa.

Vendar pa ekonomske in politične stopnje revolucije kot teleološkega akta predstavljajo *konec* odpravljanja vladavine *vsakega* zunanjega namena, če so usmerjene tudi na odpravljanje tiste dominacije človeka nad naravo, ki je posredovana (in realizirana) z družbenimi odnosi. Vse do takrat, ko revolucija ne meri tudi na revolucioniranje odnosa človeka in narave, je polovična. Odnos do narave kot »objekta eksploatacije« namreč tudi še naprej ostaja veljaven, torej tudi do človeka, ki kljub svoji bistveni družbenosti vendar ostaja naravno (biološko) bitje. Na drugi strani jemanje narave kot objekta hkrati pomeni takšno relacijo, iz katere nujno izhaja, da je »zamenjava materije z naravo zunanja determinanta« telelooloških odločitev. S tem delo ostaja večna, toda *od zunaj vsiljena nujnost:* namenska, ne pa sebi namenjena dejavnost. Odnos »carstva nujnosti« in carstva svobode« ostaja nespravljiv, človek pa ostaja »homo duplex«. Pogoje za to, da bi bila reprodukcija človeka kot biološkega bitja doživljena kot *osvobojeno* delo, kot življenjska potreba, ki se ne razlikuje, na primer, od potrebe dihanja, spanja itd., lahko ustvarimo samo s predmetnim odpravljanjem fetišizma *družbenih* odnosov. Šele ko postane interioriziran namen narava sama, je lahko uresničljivo delo, ki ni igra in ki ni bolj primarno od drugih sebi namenjenih oblik prakse, tj. ustvarjanja »po zakonih lepote«, ki pa vendar ostaja večna naravna nujnost. Dovršitev dela v »carstvu nujnosti« šele na ta teleološko posredovani način lahko pomeni *ukinjanje dela* kot z zunanjim smotrom določene dejavnosti, torej ohranjanje dela v »carstvu svobode« v smislu: »samouresničevanja, opredmetenja subjekta, torej kot realna svoboda, katere delovanje je prav delo«.[49]

OPOMBE

[1] K. Marx, F. Engels: Dela, 3, str. 244. (V nadaljevanju je ta vir označen z MED.)

[2] Nicolai Hartmann: Teleologisches Denken, Zweite, unveränderte Auflage, Berlin 1966, str. 24. »An sich nämlich ist Zweckmäigkeit etwas ganz anderes als Zweckätigkeit (Zweckläufigkeit oder Zweckbestimmtheit). (V nadaljevanju je označen s TD.)

[3] Primerjaj z objavljenimi prevodi iz Ontologije društvenog bića v Savremenost, Novi Sad 1977—1978.

[4] Primenjaj Haller Agnes: Arisztotelész korai etikái (Aristotelove zgodnje etike); predgovor Aristotelovi Eudemovi etiki (EE) in Veliki etiki (EM), Budimpešta 1975, str. 295. Ista študija se nahaja v avtoričini posebni knjigi: Portrévázlatok az etika történetéböl.

[5] Primerjaj Aristotel, EE, I, 8., 1218 b; primer učitelja, ki postavlja skrajni smoter, drugi smotri se primerno njemu določajo kot »dobri«; glej naprej primer zdravja.

[6] MED, 21, 50.

[7] Hartmann, TD, 19—20. Kritiki nadčloveškega finalizma je posvečena cela knjiga.

[8] MED, 23, 649.

[9] Vas Ida: Munka es logika. A hegeli abszolút eszme kritikai elemzéséhez (Delo in logika, ob kritični analizi heglovske absolutne ideje), Budimpešta 1977, str. 100.

[10] Hegel: Znanost logike II, Budimpešta 1957 str. 355. Citirano po knjigi Ide Vas.

[11] MED, 3, 265—266 in Vas, navedeno delo 71.

[12] Primerjaj Razgovori sa Györgyem Lukácsem, Sarajevo 1969, str. 70—71, kot tudi poglavje Rad iz II. zvezka Ontologije, revija Savremenost, Novi Sad 1977 in 1978.

[13] V srbohrvaščini je tema obravnavana razen v Lukácsevih navedenih delih v moji knjigi Negacija i humanitet, Subotica 1977.

[14] MED, 21, 85—86.

[15] MED, 21, 163—164, 166, Lukács, Pogovori, 18, 74. 126. Vas 41—62, Hartmann, TD, 72—73.

[16] Ob tem primerjaj razen Lukácseve Ontologije tudi študijo Almásija Miklósa: Lukács ontológiai fordulata (Lukácsev ontološki preobrat) v pripravi za revijo Socializam u svetu.

[17] Takšno stališče zastopata Lukás v Ontologiji in Gajo Petrović v knjigi Filozofija i revolucija.

[18] Primerjaj N. Hartmann, TD., 52—53.

[19] Pogovori z Györgyjem Lukácsem, 141. Tudi v poglavju Delo iz II. zvezka Ontologije. Primerjaj Savremenost, Novi Sad, številke iz leta 1977.

[21] N. Hartmann: Ethik, Berlin 1962, str. 209.

[22] N. Hartmann: Ethik, Berlin 1962, str. 207—208.

[23] Primerjaj Hegel: Enciklopedija filozofskih znanosti, paragraf 209 in dodatek.

[24] N. Hartmann, TD, str. 80.: »Die ungeheure Macht des zwecktätigen Wesens in der Welt beruht nicht auf der »Starke« des Geistes — das ontisch höchste Gebilde ist vielmehr das abhengigste und exponierteste —, sondern auf seiner Fähigkeit, die weit stärkeren, aber »blinden« (ziellosen) Naturmächte für sich arbeiten zu lassen, d. h. sie als »Mittle« zu gebrauchen, sie gleichsam vor seine Zwecke zu spannen.«

[25] MED, 11, 91.

[26] MED, 21, 651.

[27] Ida Vas, navedeno delo, str. 47—48.

[28] N. Hartmann, TD, str. 69 in Ida Vas, navedeno delo, str. 43.

[29] Primerjaj: N. Hartmann, TD, str. 99.

[30] V bistvu zavzemajo takšno stališče kljub zelo vsestranskim in bleščečim partikularnim, tj. gnoseološkim analizam teleologije: Hermann István: Teleológiája (Kantova teleologija), Budimpešta 1968, str. 234—235, 289—290; A. G. Spirkin: Proisho ždjenjije soznanija, Moskva 1960; A. G. Spirkin: Soznanija, Moskva 1972; N. N. Trubnjikov: O kategorijah »smoter«, »sredstvo«, »rezultat«, Moskva 1968; V. F. Asmus: Marx i buržuaznij istorizm, Moskva 1971; B. Šešič — A. Stojković: Dialektički materijalizam, Beograd 1962 (citat je vzet s strani 224.).

[31] Primerjaj N. Hartmann, TD, 72.

[32] Primerjaj MED, 21, 76; Pogovori z Györgyjem Lukácsem, str. 75, 114—115.

[33] N. Hartmann, TD, 206.

[34] Herman Istvá: Kat teleológ ja, str. 302.

[35] Takšne detajlne analize kavzalitete našteva, na primer, Max W. Vartofski: Conceptual Foundations of Scientific Thought. An Introduction to the Philosophy of Science, New York 1968, ko tematizira pojem vzroka kot principa bivajočega, zakonitosti, postulata v smislu invariantnega združevanja stvari, zadostnega, oziroma zadostnega in nujnega pogoja, kontingence, funkcije eno- večsmiselne, mnogo- enosmiselne, eno- enosmiselne zveze itd.

[36] Primerjaj MED, 21, 503.

[37] Glej predgovor k Duhu kapitalizma v protestantski etiki.

[38] Primerjaj H. Marcuse: Industrialisierung und Kapitalismus in Werk Max Webers, Kultur und Gesellschaft II, Frankfurt an Main 1967, str. 125—126.

[39] MED, 21, str. 391—392.

[40] Lukàcs insistira prav na tej totaliteti, v kateri objektivacije zadobivajo samo smisel. Primerjaj: Zgodovina in razredna zavest, madžarska izdaja, Budimpešta, str. 221.

[41] Jürgen Habermas: Technik und Wissenschaft als »ideologie«, Frankfurt am Main, 1960, str. 48—104.

[42] MED, 21, str. 322. Primerjaj te stavke z analizo odtujitve od Ekonomsko-filozofskih rokopisov do Kapitala.

[43] Aristotel, EE, II, 6. 1223a; Pogovori z Györgyem Lukàcsem, 125.

[44] Aristotel, EE, II. 10. 1226b; EM, I. 16. 1188b, I. 17. 1189a in 1189b.

[45] MED, 25. str. 92.

[46] Mihailo Djurić: Marksova zamisao dialektičke prirode, časopis Sociologije, Beograd 1/1977, str. 114.

[47] Mihailo Djurić, navedeno delo, str. 115.

[48] Mihailo Djurić, navedeno delo, str. 117.

[49] Karl Marx: Temelji slobode (Grundrisse), Zagreb, str. 226.

Resnice in zablode o marksistični teoriji sveta

DR. VOJAN RUS

1. *Uvodne teze*

Nekatere razlage sodobnih »svetovnih nazorov« vsebujejo veliko zablodo, ki proglaša znanstvenodialektično (marksistično) teorijo sveta za izrazit dogmatizem.

Približna »logika« te izkrivljene »kritike« je naslednja:

— dialektični materializem proglaša materijo in najsplošnejše dialektične zakone za absolut vseh absolutov, ki mu je vse manj obče, vse posebno in posamezno absolutno podrejeno.

— ker so nosilci dialektičnega materializma prepričani, da so ta absolut absolutno spoznali. so sprajno dogmatični in nedemokratični,

— vse posebne filozofske in znanstvene resnice absolutno podrejajo svoji absolutni, najsplošnejši premisi,

— človeka-posameznika, njegovo osebnost in svobodo ter celotno človeško družbo absolutno podrejajo tistemu birokratskemu sloju, ki zatrjuje, da ima to absolutno resnico.

Iz tega sledi sklep, da bi bilo potrebno marksizem uničiti, ali pa mu »dovoliti« obstoj, če bi se odrekel svojemu »svetovnemu nazoru«.

Tem mnenjem navkljub bom poskusil pokazati:

— da izrazita dialektičnost in znanstvenost omogoča znanstveno-dialektični teoriji sveta, da radikalneje od vseh dosedanjih »svetovnih nazorov« prekine z vsakim spekulativno absolutiziranim, metafizičnim svetovnim nazorom,

— da je ta teorija dovolj utemeljena, koherentna in odprta stalnemu razvoju,

— da jo dosledna uporaba njenih izvorov varuje pred tem, da bi se pretvorila v absolutizirano dogmo in ji istočasno zagotavlja pravo vrednotenje drugih »svetovnih nazorov«, ploden dialog z njimi, dialog brez absolutistične nestrpnosti,

— da je ta teorija sveta zaradi svoje dialektičnosti ploden princip najsplošnejše metodologije in nujen element filozofske zasnove človekove človeške svobode, vsebinsko bogate demokracije in odpora proti vsakršnemu avtokratizmu.

2. *Absolutistični, nedialektični svetovni nazori*

Uvodne teze lahko najpopolneje dokažemo s sistematskim razvijanjem marksistične teorije sveta in z njenim soočenjem s sodobno znanostjo in družbeno prakso.

To je v referatu seveda nemogoče, zato bom pokazal smisel uvodnih tez v nekaj povezanih odlomkih.

Marksistična teorija sveta z bistveno novim pristopom prekinja z vsemi tistimi nazori, ki vidijo ali temelj ali izvor, princip ali načelno ali cilj sveta (ali vse to skupaj) v kakem določenem *absolutu*.

Ideja tega absoluta se pojavlja v mnogih variantah. Poimenovana je različno: kot platonistična ali aristotelovska nadizkustva bit ali kot specifična heideggrovska bit ali kot kantovski nadizkustveni »jaz«, ki se nadaljuje v delu fenomenologije, eksistencializma, personalizma ali kot mehanično-metafizična materija ali kot svet nespremenljivih bistev itd.

Vsem tem variantam absoluta so *skupni* nekateri bistveni *nedialektični* elementi. V vseh teh variantah se svetovni absolut bolj ali manj tolmači kot nekaj:

a) kar je izvorno absolutno ločeno od vseh ožjih splošnosti, posebnosti, posameznosti in čutnih fenomenov

b) kar je absolutno enotno, eno in zaključeno

c) kar se naknadno absolutno povezuje s posebnim in posameznim (to pripelje do nerešljivega protislovja s tezo a).

Marksistična teorija sveta prekinja s temi sestavinami metafizičnih, nedialektičnih »svetovnih nazorov«; prekinja s samimi temelji metafizične metode »svetovnega nazora«. To je prvi razlog, zakaj uporabljam za marksizem drugi termin — teorija sveta.

Tisti, ki tolmačijo marksizem kot dogmatski »svetovni nazor« — čeprav se imajo za njegove pristaše ali nasprotnike — pravzaprav vnašajo v marksizem svoje lastne absolutistične nazore, njihovo skupno metafizično metodo (točki a — b), ki pogosto ostaja nespremenjena tudi takrat, ko se zamenja terminologija (in se npr. besedi ideja ali bog zamenjata z besedo materija).

Kadar negirajo možnost teorije ali svetovnega nazora, jih negirajo danes najpogosteje zato, ker mislijo, da je tak »nazor« možen samo v metafizično-absolutistični obliki. To pomeni, da nesporazumi izvirajo iz tega, ker metafizični in skeptični pa tudi agnostični in relativistični kritiki marksizma niso sami radikalno prerasli absolutizma. Zato tudi ne vidijo korenitih možnosti tega preraščanja, ki jih je odprl izvirni marksizem in na katere bom na kratko opozoril.

3. *Namesto svetovnega absoluta dialektična struktura sveta in metodologija*

Marksizem ni samo prekinil z absolutiziranimi nazori, temveč jih je prav tako preraščal z oblikovanimi, pozitivnimi rešitvami. (Kot »oblikovane« razumem miselno zrele trditve marksizma, ki so dovolj jasne, utemeljene, izražene na nivoju sodobne misli, niso pa sistematsko razvite.)

Izvirna marksistična teorija *materije* je prepričljiv dokaz, da zablode glede marksizma izvirajo samo iz absolutističnih predsodkov kritikov, nikakor pa ne iz resnične filozofske vsebine marksizma.

Kritiki vidijo v kategoriji »materija« glavno dogmatsko korenino marksizma, ki jo je treba zavreči. Nasprotno temu vse izrecne in izvirne marksizma eksplicitno preraščajo absolutizme prav s svojim pojmovanjem materije:

a) ker izrecno negirajo materijo kot ločen svetovni absolut, ki bi bil edini in nespremenljiv

b) ker gradijo pojem materije kot dialektično kategorijo z zgodovinsko vsebino, ki je res dovolj (ne absolutno) dokazana, ki pa je hkrati zavestno *hipotetično razvojno* in s tem tudi znanstveno kritično postavljena.

Ad a):

Pojem materije kot absoluta preraščajo posebno Engelsove trditve, ki pravijo, da najsplošnejša »filozofska« materija in gibanje ne obstojita *»kot taka«*, izločena iz posebnih tvari in pojavov; oba sta, z Engelsovimi besedami, samo *»celota«* (die Gesamtheit) tistih določenih tvari in gibanj, iz katerih so abstrahirane vse te najsplošnejše kategorije.[1]

Pojem materije razvijajo prav tako Engelsove trditve v Anti-Dühringu, ki pravijo, da sta materija in materialnost pravzaprav »resnična enotnost sveta« (die wirkliche Einheit) in da »materije brez gibanja ni«, in da je gibanje kot »način bivanja materije« prav tako neustvarjeno (unerschaffbar) in neuničljivo kot materija sama.[2]

V teh Engelsovih stališčih je vsekakor prisotna teza, da svet in materija obstajata na sebi in ne zgolj subjektivno (ne kot zgolj konstrukcije apriornega »jaza«). Še bolj pomembno je, da materija tu ni več metafizično razumljena kot absolut, ki je izvirno absolutno ločen in povrh vsega še absolutni izvor, vzrok in cilj vsega ostalega v svetu. Materija tu ni več absolut, ki bi mu bili gibanje ali posebnosti samo sekundarni modusi, ki bi jih absolut-materija lahko postavila ali pa ne in brez katerih bi lahko ostajala tudi kot samozadostna.

Najsplošnejša (svetovna, »filozofska«) materija je lahko, po Engelsu, samo *znotraj* vsega posebnega in posamičnega, samo kot nujna enotnost in samo kot komplementarna z vsesplošnim gibanjem. Gibanje torej ni sekundarno »ustvarjeno« s strani materije, temveč je z njo v odnosu medsebojne pogojenosti. Potemtakem niti materija niti katerakoli »klasična« univerzalija ni v marksizmu edini in absolutni vzrok, kateremu bi bile posebnosti, gibanje, čas, prostor itd. samo pasivne, nebistvene in sekundarne posledice. Materija je kot enotnost vsega v nujnem komplementarnem odnosu z vsesplošnim gibanjem in s posamezno-posebno strukturo sveta itd. Materija, gibanje, posebno itd. so tu v strukturnem, komplementarno nujnem odnosu.

Zato mislim, da v marksistični teoriji sveta metafizično *predstavo (nazor) absoluta* zamenjuje *teorija o strukturi sveta*, v kateri ni več nikakršnega posebnega absoluta kot edinega, nespremenljivega, vsemogočnega itd. Ta struktura vsebuje momente, ki niso nespremenljivi, so pa objektivno opredeljeni (materija, gibanje, nasprotja itd.) in so zato lahko pojmovno razumljeni in izkustveno dokazovani. Vendar nobena od teh kategorij (materija, gibanje itd.) ne more biti absolutna resnica, ker nobena ne more zajeti neobstoječega »končno določenega« in »vsemogočnega« absoluta, katerega spoznanje bi dalo dokončen odgovor na vse ostalo kot njegovo pasivno uniformno posledico.

Dialektični pojem *svetovne strukture* in njenih momentov je koherenten in v skladu s pozitivnimi, izkustveno-znanstvenimi spoznanji. Ko v tem smislu govorimo o materiji, ne mislimo, kot smo pripomnili že prej, na nobeno določeno, posebno stvar, gibanje ali pojav, temveč samo trdimo, da predstavljajo vsi pojavi, ki so jih posebne znanosti ugotovile, neko celoto in enotnost. To pomeni, da so vsi pojavi in posebnosti v kakršnemkoli *odnosu*, ker je odnos (prav tako nasprotnost, različnost) možen samo pod pogojem določene *enotnosti*, ki se vzpostavlja

po zelo različnih zvezah, ne pa uniformno. Znanosti do sedaj še niso odkrile nobenega absolutno ločenega pojava; vse odkrito je sicer v zelo različnih — pa vendar v nekakšnih odnosih.

Teza o absolutni ločenosti česarkoli v svetu je v sebi protislovna, ker predvideva, da katerikoli konkretni človeški um dojame tisto, kar je po apodiktični sodbi te teze od njenega nosilca absolutno ločeno (nekaj tovrstnega bi bilo absolutno nespoznavno in do človeka absolutno ravnodušno, brez odnosa do njega). V omenjeno miselno težavo, nelogičnost nujno spadajo vse variante kakršnegakoli ločenega svetovnega absoluta; izogne se ji le dialektična teorija o najsplošnejšem gibanju, materiji in o drugih momentnih, ki so *znotraj* posebnega in posamičnega; tu jih lahko najdemo brez protislovnosti.

Omenjena razumevanja materije, gibanja itd. poglabljajo razumevanja izvirnega marksizma o odnosih splošno posamezno in nujno, kar velja posebej: za Engelsovo izvajanje v Dialektiki prirode, da je slučajno prav tako nujno, da se spoznanje ne zvaja le na podrejanje posameznega in slučajnega *pod* zakone in da se splošnosti razvijajo tudi skozi slučajnosti;[3] za Marxovo in Engelsovo v Sveti družini[4] izpeljano kritiko izločene in posamičnemu absolutno nadrejene spekulativne občosti; za Leninove misli, izvajanje v Filozofskih zvezkih, da je vsako obče samo del, samo stran posameznega; za Leninovo in Engelsovo trditev, da absolut (neskončni svet) obstaja samo skozi relativno in v njem, ne pa nad njim.

Iz tega prav tako izhaja, da materija, gibanje in druge najsplošnejše nujnosti niso absolutno ločene in nadrejene posamičnemu in slučajnemu, temveč da so vedno *v* njem.

Zato teze o najsplošnejših momentih sveta ne morejo biti nikoli absolutno resnične premise, iz katerih bi lahko izvajali vse posebno in posamično.

Tu je treba poudariti neutemeljeno ločevanje Engelsa »ontologa« od Marxa »antropologa«. Marx skupaj z Engelsom v Sveti družini, sam v Kritiki Heglovega državnega prava, v mnogih pismih in v Kapitalu izraža trdno prepričanje, da so polarnosti, ekstremi, odnos kvantiteta-kvaliteta itd. prisotni kot najsplošnejši momenti v vseh pojavih sveta in ne samo v človeku.

Ad b):

Iz navedene teorije izhaja, da so vsi svetovni nazori vedno zgodovinsko razvojni, da imajo samo iluzije absolutnosti in da so marksistična razumevanja sveta znanstveno-hipotetična.

Ker najsplošnejša struktura sveta obstaja samo znotraj stalno spremenljivih posebnosti in posamičnosti — brez možnosti, da si jih uniformno podredi — je objektivno nemogoče, da bi bilo spoznanje najsplošnejšega tudi popolno spoznanje posebnosti. Niti najgloblja filozofska spoznanja o najsplošnejših zakonih sveta nikoli niso popolna spoznanja posebnih zakonov in pojavov, temveč odkrivajo ali predicirajo samo nekatere skupne lastnosti vseh pojavov. S tem najsplošnejše kategorije in metodološki principi hipotetično olajšujejo pot k odkrivanju konkretnih bistev posebnega in posamičnega. Sama najsplošnejša spoznanja *nikoli* ne odkrivajo tega *konkretnega* posebnega in posamičnega bistva, temveč ga lahko dosežejo samo *posebni* kreativni akti *posebnih* filozofskih (antropoloških, etičnih, estetskih) in *posebnih* znanstvenih spoznanj.

Iz vsega predhodnega sledi: sama dialektična struktura sveta (objektivni odnos obče-posamezno, nujno-slučajno itd.) omogoča: a) da spoznanja posebnih zna-

nosti znanstveno dokazujejo najsplošnejše kategorije in principe in b) da ti služijo kot najsplošnejše hipoteze vseh posebnih znanosti (in nikoli kot absolutne premise — dogme).

Zato znanstveno-dialektična teorija sveta vsebuje tudi zakone in hipoteze, ki so oblikovani na znanstveno-kritični način.

Zavest o *historičnosti* same teorije sveta posebej poudarja znana Engelsova trditev, da »mora materializem spreminjati svojo obliko z vsako epohalno iznajdbo.«[5]

Ta razvojnost teorije sveta ima subjektivno in objektivno stran. Najsplošnejša struktura sveta je tudi objektivno historična, ker so najsplošnejši zakoni prisotni v pojavih in se spreminjajo — čeprav so določeni — z nastopom vsakega novega pojava. Subjektivno pa se spreminjajo »svetovni« pojmi in projekcije, ker človeštvo na vsakem zgodovinskem praktičnem koraku odkriva nova konkretna dejstva, ki nujno modificirajo nasplošnejša spoznanja.

Dosledna aplikacija teh implikacij marksizma na njih same zahteva stalno kritično preverjanje marksistične teorije sveta. Ker nimamo absoluta, nimamo niti absolutnega zagotovila proti dogmatizmu; neredko so dogmatizirali tudi marksistične pojme o svetu. Vendar je v izvirnem konceptu marksizma vgrajeno do sedaj največ protidogmatskih možnosti, ki jih je bistveno manj v trditvah, da je v kateremkoli absolutu izvor absolutne, nespremenljive in vseveljavne resnice.

4. Prispevek k filozofski osnovanosti vsebinsko bogate svobode in demokracije

Dialektično razumevanje sveta sodeluje — samo kot del in ne kot absolutni princip — v preokretu k najbolj polnemu razumevanju človeške ustvarjalnosti, s tem pa tudi k razumevanju vsebinsko bogate demokracije in svobode.

Odkritje dialektične strukture sveta (in njeno preraščanje metafizičnih pojmov o absolutu) sicer ne kaže, kaj je *notranje* bistvo ustvarjalnosti, vsebinsko bogate svobode in demokracije. V tem lahko uspe le posebna filozofska teorija človeka, njegovega dela in njegovih vrednot. Vendar prav dialektična teorija svet odkriva tisti *zunanji* kozmični prostor, v katerega je moč ustvarjalnost projicirati tako, da tudi človek ustvarja svet.

Tudi to je ena od razlik med dialektično teorijo sveta in metafizičnimi svetovnimi nazori. Dialektična teorija sveta ne sodeluje samo v spoznavanju sveta, ne uči človeka, da samo s pasivnim »nazorom« opazuje svet, temveč sodeluje — samo kot del, vendar nujen — v njegovem aktivnem delovanju na svet. To je drugi razlog zakaj dialektična teorija sveta ni samo »nazor«, temveč je tudi *koncept, projekt* — ali točneje, del celovite zamisli človeka in človekovega sveta.

Dialektična teorija sveta je nujni sestavni del (samo del) objektivno utemeljenega imperativa, po katerem človek more in mora sodelovati v razvoju sveta s svojim razvitim bistvom — ustvarjalnostjo. Ta teorija deluje v tej smeri, ker razbija vse predstave o absolutu, po katerih naj bi bil človek absolutno odvisen od sveta in ker ugotavlja, da vsaka posamičnost sodeluje tudi v razvoju najsplošnejših struktur sveta.

Prav zato, ker je svet tako neskončen in spremenljiv, različen in enoten, prav zato, ker ni čvrst absolut — ni nikakršne absolutne svetovne pregraje, ki bi prepre-

čevala, da človek vse bolj vpliva na svet. Spremenljivost in različnost sveta lahko sodelujeta, pod vodstvom človekove zamisli, v človeški ustvarjalnosti, ker ustvarjalna zamisel na izviren način povezuje različnost sveta.

S tem se človek ne proglaša za nov absolut nit za absolutnega gospodarja sveta, temveč se s tem utrjuje, spodbuja in projicira, namesto pasivnega, aktivni odnos do sveta.

Ker je ustvarjalnosti sposoben vsak povprečen človek, ker je ustvarjalnost glavni izvir poglavitnih človeških vrednot, s tem pa tudi polne in odgovorne svobode in ker ustvarjalnost nima nikakršne absolutne prepreke — lahko vsak človek sodeluje pri ustvarjanju človeškega sveta, človeške svobode in demokracije. Za razliko od vseh tez o absolutu, dialektična teorija svetovne strukture nikakor ne more — če je zvesta sama sebi — deducirati iz kakršnegakoli absoluta teze o nujni avtokratski vladavini, ki ima specifična pooblastila do absoluta. Dialektična teorija sveta lahko sodeluje samo pri projekciji in *uresničevanju* takšne vsebinsko bogate demokracije, v kateri je »svoboda vsakega posameznika pogoj svobode vseh«.

5. *Izvirni motivi marksizma za spodbujanje dialoga vseh nazorov*

Ena največjih sodobnih ponaredb ali zablod je trditev, da je dialektični (marksistični) koncept ideološki fanatizem, ki ne trpi poleg sebe nobenega drugega nazora in da zato v tej teoriji tiče vzroki sodobnih svetovnih nasprotij.

V resnici je ravno obratno.

Celovita znanstveno dialektična filozofija (teorija sveta je samo njen del) lahko največ prispeva: a) k novemu, plodnemu odnosu med različnimi nazori; b) k preraščanju tistih absolutiziranih predsodkov, ki so neutemeljeno prenašali nasprotja filozofskih »nazorov« v politične spopade, v boj za oblast.

Tu ne gre za novo taktiko in trenutne kompromise marksistov niti za odpovedovanje njihovi filozofiji, temveč za nujnost temeljev njihove filozofije (včasih nezadostno spoznanih in razvitih).

Ker se marksistična dialektika — prav kot dialektika — zaveda, da ni nikakršna abosolutna resnica niti absolutno dobro, ne more, če je dosledna sama sebi, nikakor pretendirati na absolutno prevlado nad človeštvom niti želeti, da bi v stilu »križarskih«, »verskih« vojn iztrebljala drugačne nazore ali kritične pripombe na račun marksizma.

Težnje k medsebojnemu iztrebljanju, k brezsrčni odločitvi »mi ali oni« se lahko prej opirajo na absolutistične nazore, na iluzije vsakega izmed njih, da ima prav on absolutno resnico in absolut.

Dialektična filozofija lahko najbolj vzpodbudi vsebinsko-demokratski dialog med vsemi nazori sodobnega sveta, ker pojasnjuje poreklo absolutiziranih iluzij, enostranosti in ker odkriva tudi njihove dragocene implikacije.

Za dosledno marksistično filozofijo drugačni svetovni nazori niso utelešeno zlo niti nesmisel, temveč pojavi z določenim mestom v zgodovini človeštva. Ti nazori niso vzdrževali niti samo napredka niti samo nazadovanja; kar nam lahko, eno ali drugo, razkrije samo objektivna analiza njihove filozofske vsebine in družbene funkcije. Znotraj konkretne zgodovinske idealistične (religiozne) ali materialistične

smeri, so skoraj vedno zelo različne ali celo nasprotne filozofske in družbene vsebine.

Ker je bila ena od (pogosto implicitnih, nezavestnih) funkcij filozofskih smeri ta, da človeku razjasni mesto njegovega celovitega bistva v svetu, so vse te smeri izražale eno ali drugo bistveno stran človeka in sveta. To izražanje je bilo lahko enostransko, absolutizirano in je s tem lahko objektivno služilo naprednim ali reakcionarnim tendencam. Vendar se v vsaki tovrstni enostranosti skriva tak ali drugačen »racionalen« element. Marx v idealizmu in religiji ni odkrival samo »opija ljudstva«, temveč tudi absolutizirano izražanje »človeške dejavne strani«.

Marksistična filozofija lahko — dosledno sami sebi — predloži vsem sodobnim nosilcem različnih nazorov medsebojen *toleranten* odnos v *dinamičnem produktivnem* smislu in ne v *statičnem politikantskem smislu. Danes,* ko se osveščajo stotine milijonov ljudi, ni niti več mogoče predložiti dogmatsko-statične razdelitve sveta, oblasti in nazorov v starem smislu »cuius regio, eius et religio« (podložniki morajo slepo pristajati na nazore svojih vladarjev). Niti ni mogoče predložiti eklektično-sinkretičnega kompromisa: vzeli bomo nekoliko *nespremenjenih* sestavin od vseh nazorov. Čeprav seveda obstaja osebna svoboda tudi za tak izbor nazorov, je nemogoče preprečiti, da sodobni ljudje stremijo naprej od miselne statike.

Dinamično-produktivna toleranca, ki jo lahko predložimo nosilcem vseh smeri in ki je verjetno najbolj utemeljena v človeški naravi, vsebuje dva osnovna elementa:

1. Da vse filozofske svetovne nazore razumemo kot *hipoteze,* ki se morejo in morajo razvijati na temelju občega izkustva, logike, in ki se s tem produktivnim mišljenjem lahko zbližujejo in medsebojno odstranjujejo absolutne pregraje, predsodke in sovraštva. Marksisti očitno lahko veliko pridobimo tudi z resnim študijem drugih hipotez. Prepričani smo, da je marksizem še najbolje izrazil potrebe naše dobe, a vemo, da ni niti popoln niti končen.

2. Da vsi sprejemamo »relativno samostojnost« svetovnih nazorov. Različni svetovni nazori (skoraj) nikoli niso bili *glavni razlog* za politične, razredne in vojaške spopade, temveč so bili to materialni interesi, težnja po oblasti, monopolu. Zato je vsako sklicevanje na nujnost političnih in vojaških spopadov zaradi različnih svetovnih nazorov ena od velikih življenjskih nevarnosti za sodobno človeštvo.

Človek — ali vsaj del ljudi — bo vedno čutil potrebo po razmišljanju o svetu in zato se moramo marksisti ukvarjati tudi s to problematiko. Vendar, dejstvo je — to izhaja za marksiste iz komplementarnega odnosa najsplošnejšega in posamičnega — da nobena *najsplošnejša* sodba o svetu (niti idealistična niti marksistična) *ne vodi* z železno, absolutno nujnostjo k *posebnemu,* »praktičnemu« socialističnemu ali eksploatatorskemu vedênju niti k *posebni* »praktični« filozofiji te ali one vrste. Za življenje človeštva pa je očitno nujna — posebno danes pred velikimi nevarnostmi — *praktična* filozofija.

Zato je za marksiste povsem dosledno, da predlagamo pripadnikom drugih filozofskih nazorov (religija): dosezimo najprej soglasje glede *temeljnih* problemov človeštva (kot so razorožitev, ukinitev vojaških blokov, razvoj gospodarsko zaostalih držav), ker je že tu vsebovan najvažnejši del praktične filozofije; poiščimo najprej tisto skupno filozofsko, kar nas druži v etiki, v razumevanju vrednot in družbe; če pa razpravljamo o različnih svetovnih nazorih, se dogovorimo, da so

ta vprašanja vedno *drugostopenjska* v primerjavi s *praktičnim* obnašanjem in filozofijo in da je o njih moč plodno razpravljati samo, če se odločno ločijo od iluzionistične absolutne zavezanosti družbeno olitičnim in mednarodnim spopadom sodobnega sveta.

[1] Dialektika prirode, BEOGRAD, 1950, str. 186 in str. 203; MEW, Band 20, Berlin, 1962, .S 503, 519.

[2] MEW, Band 20, Berlin, 1962, S. 41, 55.

[3] Dialektika prirode, op. cit., str. 171—174; MEW, Band 20, S. 486—490

[4] MEW, Band 2, Berlin 1974, S. 60—63.

[5] Marx—Engels, Izabrana dela II, Beograd 1950, str. 361; MEW, Band 21, Berlin 1962, S. 278.

Marksizem kot teorija svetovnega nazora

dr. *DRAGUTIN LEKOVIĆ*

Marksizem predstavlja po svoji najsplošnejši teoretski strukturi *svetovni nazor in teorijo svetovnega nazora.* Ta povezanost svetovnega nazora in teorije svetovnega nazora ni niti najmanj naključna. Ko sta Marx in Engels gradila svoj svetovni nazor, sta morala v določeni meri seči tudi v problematiko same teorije svetovnega nazora in narobe, v okviru teorije svetovnega nazora sta konkretizirala in dopolnila tudi svoj lastni svetovni nazor. In ne glede na to, da sta Marx in Engels marksizem razumela kot svetovni nazor in teorijo svetovnega nazora, sta v dosti večji meri razvijala svoj lasten svetovni nazor kot pa izgrajevala teorijo svetovnega nazora.

Ta pretežna orientacija na svetovni nazor ima svoje zgodovinsko, znanstveno-teoretsko in praktično-politično razlago. Zgodovinsko gledano je marksizem nastal v prvi vrsti, če že ne tudi pretežno, ob naslonitvi na nemško klasično filozofijo, posebej na Heglovo filozofijo, kjer je pripadalo vprašanju svetovnega nazora privilegirano mesto.

Izjemno pozornost, ki sta jo Marx in Engels posvečala svetovnemu nazoru, je mogoče razložiti ne samo z vplivom nemške klasične filozofije, temveč tudi s pogoji nastanka samega marksizma. Preden se je lahko razvila ekonomska, družbena in politična komponenta marksizma, je bilo treba izdelati skupno teoretsko-filozofsko podlago, tj. zgraditi filozofsko metodo in svetovni nazor. To potrjuje tudi sama Marxova in Engelsova teoretska dejavnost. Neposredno zatem ko je Marx v člankih v »Nemško-francoskih letopisih« formuliral stališče, da je človeška emancipacija problem časa in da predstavlja filozofija duhovno silo človeške emancipacije, se je posvetil v »Pariških rokopisih« iz leta 1844 izgradnji filozofije, ki je na ravni zgodovine, tj., ki je v službi človeške emancipacije. Poznejša dela, ki jih je napisal skupaj z Engelsom — »Sveta družina«, »Nemška ideologija« — so filozofska dela par excellence in izpopolnjujejo in razvijajo naprej novi materializem kot svetovni nazor in teorijo človeške emancipacije. To velja v enaki meri, morda še celo v večji, tudi za Marxovo »Bedo filozofije«. V periodi formiranja marksizma zavzema filozofska stran Marxovega nauka ne samo pretežni del vsebine novega nauka, temveč, kot je to opazil Lenin, prihaja v ospredje. To nikakor ne pomeni, da sta Marx in Lenin najprej formulirala svoj svetovni nazor in nato iz njega deducirala ekonomske, socialno-politične in druge nauke, temveč da so ti nauki nastali v tesni zvezi z izgradnjo svetovnega nazora in da so od njega neločljivi.

Tretji razlog, da sta Marx in Engels posvečala svetovnemu nazoru posebno pozornost, je dejstvo, da je *smisel* svetovnega nazora *sprememba sveta* in da mora služiti ne samo kot *teoretska utemeljitev* revolucionarne akcije, marveč tudi kot *vodstvo* za revolucionarno akcijo. To je poudaril tudi sam Marx v svojih slovitih »Tezah o Feuerbachu«, posebej v zadnji tezi, rekoč, da so filozofi do zdaj svet tolmačili, da pa gre zdaj za spremembo sveta. Na to je prav tako opozoril tudi Engels, ko je okarakteriziral dialektiko kot »naše najboljše delovno sredstvo in naše najnevarnejše orožje«. Predhodna elaboracija svetovnega nazora izhaja iz tega, da je Marxova filozofija ne samo bistveno filozofija revolucije, ampak tudi teoretska utemeljitev revolucionarnega boja za spremembo sveta.

Ko sta Marx in Engels gradila novi svetovni nazor, sta podala tudi pomembne elemente same *teorije* svetovnega nazora. Ti elementi so številni že v njunih zgodnjih delih, kar je tudi razumljivo, saj so pretežno filozofska. Ti elementi so povezani z novo koncepcijo človeka, družbe in človeške zgodovine. Z drugimi besedami, tu se ti elementi najpogosteje srečujejo v okviru materialističnega pojmovanja zgodovine, ki ga lahko štejemo za najneposrednejšo osnovo teorije svetovnega nazora. Kadar je govor o človeku, je treba pri tem opozoriti na razumevanje človeka kot generičnega bitja, na nauk o njegovih bistvenih silah, o družbeno-zgodovinski naravi človekovih čutov, o generični zavesti ipd. V okviru teh razmišljanj se spušča Marx v določenem smislu tudi v problem psihološke osnove svetovnega nazora. V teh delih srečamo tudi pomembna razmišljanja o prvotnih oblikah družbene skupnosti, da je geneza raznih oblik te skupnosti in razvoja človekove zavesti odvisna od skupnosti, v kateri človek živi. S stališča teorije svetovnega nazora ima poseben pomen Marxova teorija odtujitve — pojasnitev realnih vidikov človekove odtujitve kot osnove odtujitve človeka na ravni zavesti in odtujitve same zavesti, izražene v samostojnih oblikah, oblikah družbene zavesti. Omeniti moramo tudi njuna preučevanja posameznih oblik družbene zavesti, predvsem religije, pa tudi znanosti, filozofije, morale, politike idr. S tega stališča ima velik pomen Marxova in Engelsova kritika napačne zavesti, tj. derealizirane zavesti, ki sta jo imenovala ideologija, kot tudi pojasnitev vloge praktične odtujitve kot faktorja derealizacije človekove zavesti.

Nekatere elemente za teorijo svetovnega nazora najdemo tudi v Marxovih in Engelsovih zgodovinsko-filozofskih razpravljanjih. S tega vidika zasluži posebno pozornost analiza zgodovine modernega materializma, ki sta jo podala v »Sveti družini«, ker se tu pokažejo ne samo izvori in geneza materialističnega nauka nove dobe, temveč tudi vzajemni vplivi posameznih smeri in šol in njihove modifikacije, sorazmerne vplivom in konkretno-zgodovinskim — nacionalnim, duhovnim idr. — razmeram posameznih dežel. S stališča teorije svetovnega nazora ima pa velik pomen tudi Marxova in Engelsova ocena slabosti tradicionalnega materializma in izpostavljanje osnovnih faktorjev, ki so to omejenost pogojili. Isto je treba reči tudi za Marxova in Engelsova kritična pretresanja nemške klasične filozofije — karakteristiko naukov posameznih filozofov, poudarjanje povezave njihovih nazorov z razvojem znanosti in konkretno-zgodovinskih razmer Nemčije njunega časa. Marxova »Beda filozofije« vsebuje za teorijo svetovnega nazora vrsto elementov — predvsem razpravljanje o produkcijskih odnosih, pravno-politični strukturi meščanske družbe in filozofskih nazorih te družbe. To velja v toliko bolj za Mar-

xov in Engelsov »Manifest komunistične partije«, v katerem je podana ne samo zgodovina sodobne meščanske družbe, temveč tudi razlaga njene miselne strukture.

Marxova zgodovinska dela — posvečena razrednim bojem v Franciji v letih 1848—50 in državnemu udaru Ludvika Bonaparta — so s tega stališča pomembna zato, ker srečamo v njih ne samo specifično analizo zgodovinskega procesa, temveč tudi vrsto važnih stališč o vprašanjih svetovnega nazora. S pojasnitvijo vloge osebnosti v danih političnih dogodkih je Marx pokazal tudi na vlogo individualno-psihološkega faktorja pri opredelitvi za določeno politično koncepcijo in dani svetovni nazor. Poleg tega je Marx v teh delih preciziral odnos družbene pripadnosti in idejno-teoretskih nazorov in pojmovanj, tj. svetovnega nazora. Poudaril je, da vpliv razredne pripadnosti na politične in filozofske opredelitve ni neposreden, temveč je posredovan z vrsto faktorjev, tj., da zavest ne izraža neposredno razredne pripadnosti, ampak da teoretiki in misleci v duhovni sferi nastopijo iz prakse razreda, kateremu pripadajo. »Ne smemo pa tako omejeno predpostavljati, da je hotela drobna buržoazija principialno uveljaviti sebični razredni interes. Nasprotno, ona verjame, da so posebni pogoji njene osvoboditve splošni pogoji, da se edino v njih lahko reši sodobna družba in se tako izogne razrednemu boju. Prav tako si tudi ni treba misliti, da so vsi demokratski predstavniki shopkeepers ali da so ponosni nanje. Po izobrazbi in po individualnem položaju so lahko tako daleč od njih kot nebo od zemlje. To, kar jih dela za predstavnike drobne buržoazije, je, da v glavi ne presegajo meja, ki jih drobni buržuj ne presega v življenju, da zatorej v teoriji prihajajo do istih nalog in rešitev, do katerih drobno buržoazijo v praksi žene materialni interes in družbeni položaj. To je nasploh odnos političnih in literarnih predstavnikov enega razreda do razreda, ki ga predstavljajo,« je preciziral Marx.

Marxova ekonomska dela vsebujejo celo bogastvo misli in idej o različnih svetovnih nazorih kot tudi vrsto elementov za samo teorijo svetovnega nazora. S tega vidika je posebej pomembno delo »Očrti za kritiko politične ekonomije« iz let 1857—58. Tu je ne samo podana periodizacija zgodovinskega razvoja družbe, temveč so podrobno proučevane tudi različne oblike samorasle, tj. dozgodovinske družbe. Pri obravnavanju obdobij ekonomskih formacij, ki so bile pred kapitalistično blagovno proizvodnjo, pokaže Marx na idejne nazore in oblike zavesti, ki ustrezajo tem formacijam. V okviru analize blagovne ekonomije Marx osvetljuje tudi ideološke izraze in reflekse te ekonomske osnove, t. i. blagovno ideologijo ali ideologijo blagovnega sveta. V okviru teh idejnih izrazov na področju duhovnega življenja Marx posebej obravnava pravno ideologijo in pravni svetovni nazor, ki sta najtipičnejša primera te blagovne ideologije. S stališča svetovnega nazora ima poseben pomen Marxova analiza odnosa umetnosti in stvarnosti in razlaga vzrokov določenih neskladnosti med umetniškim ustvarjanjem in družbeno-ekonomskim razvojem.

Pomen Marxovega dela »Prispevek h kritiki politične ekonomije« iz leta 1859 in obsežnega opusa, posvečenega zgodovini teorije o presežni vrednosti iz let 1861—63, je s stališča teorije svetovnega nazora ne samo v tem, da se tu razlaga anatomija nekega določenega načina mišljenja, marveč tudi v tem, da se tu govori o filozofskih vrašanjih kot tudi o filozofih, ki so se ukvarjali z ekonomskimi problemi — Locku, Humeu idr. — in da se ob karakteristiki njihovih ekonomskih nazorov podaja tudi karakteristika njihovih filozofskih pogledov. V okviru obravna-

vanj zgodovine teorije o presežni vrednosti Marx ne osvetljuje samo idejnih izvorov posameznih ekonomskih šol in ustanoviteljev, temveč tudi družbeno-zgodovinski kontekst, v okviru katerega se dana ekonomska doktrina konstituira. S tipologijo ekonomskih doktrin poda tudi svojevrstno tipologijo zgodovinskih stopenj, ki so bile osnova tem ekonomskim doktrinam. Veliko pomembnih misli je posvečenih izvorom in genezi ekonomskih idej, njihovemu vzajemnemu vplivanju in križanju, njihovemu modificiranju med razvojem kot tudi logiki njihovega oblikovanja. Metoda te zgodovinsko-ekonomske analize je zelo pomembna, ko gre za zgodovinsko-filozofsko analizo in ko gre tudi za metodologijo same teorije svetovnega nazora.

Poseben pomen ima s tega vidika Marxov »Kapital«, ki ga lahko označimo za fenomenologijo duha meščanske družbe. Tukaj se dosti temeljiteje pojasnjuje odnos ekonomske baze in posameznih oblik družbene zavesti — religije, filozofije, prava in morale — pod vplivom razvoja ekonomskih odnosov meščanske družbe. S tega stališča je poseben pomen »Kapitala« v tem, da se tu teorija odtujitve konkretizira kot teorija reifikacije in blagovnega fetišizma in da se podrobno obravnavajo blagovno-fetišistične deformacije na ravni človekove zavesti in družbenega življenja nasploh. Tu Marx poudarja, da je neblagovni ekonomiji pri dojemanju objekta lastno stališče kvalitete, blagovni ekonomiji pa stališče kvantitete, kvantifikacije, kar izhaja iz menjalne vrednosti in abstraktnega družbeno potrebnega dela.

V okviru obravnavanja geneze kapitalističnega načina proizvodnje se Marx dotika tudi filozofske misli, ki karakterizira posamezne faze razvoja. Tako Marx opozarja, da je Descartes gledal na svet z očmi manufakturnega obdobja. Marx se tukaj dotika tudi tradicionalnega materializma in obenem poudarja, da je moč najbolje videti slabosti tega materializma v njegovem razumevanju zgodovinskega procesa. Marx pokaže tudi na metodo preučevanja religije kot oblike družbene zavesti. V nasprotju z analitičnim pristopom, ki je religijo zvajal na določene družbeno-zgodovinske osnove, Marx poudarja, da je treba iti pri razlagi religije po nasprotni poti, tj. izvajati religiozne nazore iz danega družbeno-zgodovinskega konteksta, ker je tak postopek — čeprav težji — z znanstvenega vidika dosti pravilnejši.

V tem obdobju je pomembno prispeval k teoriji svetovnega nazora tudi Engels. Najprej bomo vzeli v obzir njegovo znano polemično delo »Anti-Dühring«, v katerem je podana predvsem predzgodovina marksizma in v katerem so osvetljeni njegovi osnovni izvori kot tudi proces njegovega formiranja. V okviru teh razmišljanj ima poseben pomen Engelsov nauk o izvorih posameznih svetovnih nazorov novejšega časa in osvetljevanje odnosa med danim miselnim materialom in družbeno-zgodovinskim kontekstom, v katerem nastaja in v katerem se uporablja. V tem delu Engels sistematično podaja osnovno vsebino marksizma kot svetovnega nazora in teorije znanstvenega socializma. Z vidika teorije svetovnega nazora imajo poseben pomen njegova razmišljanja o filozofiji kot svetovnemu nazoru, o predmetu in metodah filozije, o tradicionalnih filozofskih disciplinah in o odnosu marksizma do tradicionalne filozofije nasploh. Pomen tega Engelsovega polemičnega dela je tudi v tem, da v njem obravnava še nekatere specifične probleme svetovnega nazora. Ukvarja se z vprašanjem sveta in kategorialnega opredeljevanja sveta, s problemom materialne enotnosti sveta in oblik pojavljanja materije, časa in prostora. Posebno pozornost posveča Engels problemu gibanja materije in zakonov, po katerih to gibanje poteka. Prav tako obravnava tu Engels tudi vprašanje

resnice in kriterija resničnosti človeškega spoznanja. Pri obravnavi teh pomembnih vprašanj Engels ne samo spodbija odgovarjajoče Dühringove poglede, temveč v zvezi s tem hkrati sooča stališče tradicionalnega in novega materializma. Poleg filozofije kot določene oblike družbene zavesti se Engels tu podrobneje ukvarja tudi z nekaterimi drugimi oblikami družbene zavesti, posebej s problemom morale in prava, pa tudi s problemom religije.

Čeprav je drugo Engelsovo delo »Dialektika prirode« — ostalo je nedokončano — posvečeno naravoslovno-znanstvenim rezultatom njegovega časa in najsplošnejši zakonitosti gibanja in razvoja konkretne vsebine sveta in človekovega spoznanja, je pomembno tudi s stališča teorije svetovnega nazora. Njegov pomen s tega vidika je v tem, da se tu osvetljuje geneza prirodnih ved od renesanse do 70. let prejšnjega stoletja in da se podrobno osvetljuje odnos znanosti in filozofije v tem dolgem razdobju. V tem delu ne spremlja samo geneze prirodnih ved, temveč obravnava tudi osnovne stopnje duhovnega življenja posameznih zgodovinskih obdobij. Pogosto se loteva tudi zgodovinsko-filozofskih analiz razmišljanj in skupaj s tem podaja karakteristiko posameznih filozofskih šol, smeri in svetovnih nazorov. Ukvarja se tudi z nekaterimi pomembnimi komponentami in kategorijami svetovnega nazora. Obravnava vprašanja sveta, narave, materije in objektivne stvarnosti nasploh. Ukvarja se tudi s problemom antropogeneze in na originalen način prispeva k temu področju. Posebno pozornost posveča Engels problemu predmeta filozofije in vprašanju osnovnih filozofskih disciplin. Obravnava tudi problem metodoloških osnov svetovnega nazora. V tem delu Engels zelo podrobno in mnogo bolj sistematsko kot v prejšnjih obravnava tudi problematiko samega marksističnega svetovnega nazora. Obravnava vse bistvene elemente dialektike kot teorije razvoja in spoznavne teorije. Osvetljuje odnos formalne logike in dialektike in hkrati opozarja na prednost dialektike pred tradicionalno logiko. V tem delu je Engels marksistični svetovni nazor konfrontiral z drugimi svetovnimi nazori — tradicionalnim materializmom, naturalističnim materializmom, vulgarnim materializmom naravoslovcev, pozitivizmom, agnosticizmom idr. Engels je v tem delu poudaril tudi posebno logiko formiranja novega svetovnega nazora. Poleg tega je z vrsto primerov — zlasti še ob primeru socialnega darvinizma — pokazal povezanost gnoseoloških in družbeno-političnih stališč in opredelitev v svetovnem nazoru.

S stališča teorije svetovnega nazora so pomembna tudi nekatera Engelsova krajša dela. Tu je treba omeniti predvsem njegov predgovor k angleški izdaji »Razvoja socializma od utopije do znanosti«, v katerem je pokazal ne samo na specifičnosti idejno-teoretskega razvoja Anglije, ki ga je izzval razredni kompromis leta 1668, temveč tudi na vpliv francoske revolucionarno-materialistične in ateistične misli, na obračanje angleškega meščanskega razreda k religiji in praznoverju, nihanju med materializmom in idealizmom in na njegovo opredelitev za sramežljivi materializem. V spisu »Ludwig Feuerbach in iztek nemške klasične filozofije«, ki ga je napisal 1888. leta, je Engels — kot je sam zapisal — materialistično pojmovanje zgodovine podrobneje razvil, kot sta to prej z Marxom naredila kje drugje. Tisto, kar je posebej pomembno, kadar je govor o teoriji svetovnega nazora, je Engelsovo poudarjanje odnosa med znanostjo in filozofijo v 18. in 19. stoletju in osvetljevanje vpliva naravoslovnih ved na materialistično misel 18. stoletja. V okviru teh analiz je Engels podrobno preučil tudi osnovne slabosti tradicionalnega materializma, vključno Feuerbachovega. Drugi pomemben prispevek teorije sve-

tovnega nazora je obravnavanje odnosov med ekonomijo in posameznimi oblikami družbene zavesti, kot tudi pojasnitev medsebojnih odnosov in vplivov teh oblik družbene zavesti. Engels je formuliral pomembna stališča o poreklu religije in njenem individualno-psihološkem izvoru. Vrsto zanimivih razmišljanj je posvetil vprašanju morale, prava in filozofije, zlasti meščanske filozofije. Dejansko je Engels v tem delu razvil materialistično pojmovanje zgodovine pretežno z vidika posameznih oblik družbene zavesti in ga ilustriral s posameznimi oblikami družbene zavesti.

Med krajšimi deli, posvečenimi teoriji svetovnega nazora, je treba omeniti tudi Engelsovo delo o zgodovini prakrščanstva, ker v njem kaže na idejne in družbeno-zgodovinske predpostavke pojava krščanstva kot posebne religije in določenega svetovnega nazora.

Vrsto vprašanj teorije svetovnega nazora je Engels obravnaval tudi v svojih znanih pismih o historičnem materializmu, ki jih je v 90. letih pisal svojim sodelavcem in prijateljem. V teh pismih je podal ne samo najpreciznejšo opredelitev odnosov ekonomske baze in idejno-teoretske nadstavbe, razvil nauk o relativni samostojnosti idejne nadstavbe in njenem povratnem vplivanju na ekonomsko bazo, temveč je tudi konkretno preučil specifičnost vsake oblike družbene zavesti. Poleg tega je tu izrazil vrsto pomembnih pogledov na sam razvoj filozofije kot svetovnega nazora in pokazal na znanstveno-teoretske in družbeno-zgodovinske determinante svetovnega nazora.

Ta naš sorazmerno kratek pogled, ki je podrobneje razložen in konkretiziran drugje, kaže, da sta Marx in Engels z izgradnjo svojega svetovnega nazora prispevala pomembne elemente tudi sami *teoriji* svetovnega nazora. Toda ker nista uspela svojega svetovnega nazora izoblikovati, kot sta nameravala, tudi nista prišla do tega, da bi razvila teorijo svetovnega nazora. Ta je ne samo dosti manj razvita kot je njun svetovni nazor, marveč je v dobršnem delu ostala v začetni podobi.

Če sta se Marx in Engels posebej ukvarjala s problemi njunega svetovnega nazora in v določeni meri s teorijo svetovnega nazora, pa njuni neposredni nasledniki — z majhnimi izjemami — teoriji svetovnega nazora niti sami marksistični filozofiji kot svetovnemu nazoru niso posvečali potrebne pozornosti. Še več, v veliki večini so marksizem oropali filozofske osnove, ga obravnavali kot negacijo sleherne filozofije in ga zvedli na ekonomski nauk in družbeno vedo. Če pa so nekateri od njih že govorili o filozofski osnovi marksizma, so jo zvajali na dialektiko, razumljeno kot metodologijo. Niso dojeli, da predstavlja marksizem enotnost metode in svetovnega nazora. Nekateri od njih, na primer Bernstein, Kautsky in avstromarksisti, so menili, da je marksizem, ker nima svoje lastne filozofske osnove, mogoče — če bi bilo potrebno — dopolniti z določenimi tokovi obstoječe meščanske filozofije. Po poti takih dopolnjevanj je šel tako kot Bernstein pozneje tudi sam Kautsky, pa tudi vrsta avstromarksistov. In čeprav so Marxovi neposredni nasledniki negirali filozofsko podlago marksizma ali jo preprosto zvajali na metodo, so se občasno lotili filozofskih razmišljanj in zgodovinsko-filozofskih analiz. V okviru te dejavnosti so se dotaknili tudi posameznih vprašanj teorije svetovnega nazora — na primer Kautsky v delih »Etika in materialistično pojmovanje zgodovine«, »O izvoru morale«, »Materialistično pojmovanje zgodovine«, »Izvor krščanstva«, »Thomas More« idr. To velja tudi za Mehringa, ki se je

ukvarjal tako z vprašanji historičnega materializma in marksistične teorije kot tudi s historično-filozofskimi vprašanji. S tega stališča so zanimiva tudi dela nekaterih drugih avtorjev: Labriolova dela, posvečena historičnemu materializmu, odnosu socializma in filozofije, Lafargueova dela o problemu jezika, kulture, ekonomije, ideologije idr. Pa vendar je treba za vsa ta dela reči, da dosti bolj razlagajo marksistični svetovni nazor, kot pa se lotevajo teorije svetovnega nazora v pravem smislu te besede. Poleg tega ta — kot tudi druga dela iz tega razdobja — niso bila na ravni Marxove in Engelsove dediščine na tem področju. Namesto da bi se njih avtorji, izhajajoč iz Marxa in Engelsa, posvetili nadaljnjim raziskavam in obdelavi novih problemov, so se pretežno usmerili na dokazovanje pravilnosti Marxovih nazorov in na parcialno obdelovanje njegove teorije — razvijanje marksizma kot teorije historičnega materializma. Za nekatere od njih je mogoče reči, da so bili ne samo pod Marxovo in Engelsovo dediščino na tem področju, temveč tudi da so to dediščino poenostavljali ali celo od nje odstopali. Ortodoksni marksizem ni mogel iti v korak z zahtevami časa ne na teoretskem ne na političnem področju. Ni mogel iti v korak z zahtevami časa niti na področju teorije svetovnega nazora.

Temeljitejše in adekvatnejše ukvarjanje s problematiko marksističnega svetovnega nazora je povezano z bojem proti Bernsteinovem revizionizmu, diferenciranjem v vrstah mednarodne socialdemokracije in s prenašanjem revolucionarnega centra z zahoda na vzhod, posebej v Rusijo. Najznamenitejši pobudniki razvijanja marksističnega svetovnega nazora so bili prav ruski marksisti, zlasti Plehanov in Lenin — kar je mogoče, skrajno gledano, pojasniti s premestitvijo revolucionarnega centra v Rusijo.

Ob izidu Bernsteinovih revizionističnih spisov je Plehanov poudaril, da ima marksizem svojo lastno filozofsko podlago, svoj svetovni nazor, in da zato nima potrebe niti možnosti, da bi se dopolnjeval z meščansko filozofijo. Zato, poudarja Plehanov v kritiki Bernsteinovega revizionizma, ni izhajal iz njegovih ekonomskih in političnih nazorov temveč iz njegovih *filozofskih* nazorov.

V okviru obravnavanja marksističnega svetovnega nazora je Plehanov v določeni meri načel tudi problematiko svetovnega nazora. To tematiko deloma zajema v zgodovinsko-filozofskih delih: delih, posvečenih francoskemu materializmu, nemški klasični filozofiji — Heglu in Feuerbachu, prehodu od nemške klasične filozofije k marksizmu idr. Na določen način jo zajema tudi v delih, ki jih je posvetil kulturni zgodovini nasploh in zgodovini duhovnega življenja meščanske družbe še posebej. S tega stališča so pomembna njegova dela o zgodovini duhovnega razvoja Francije 18. in 19. stoletja. Določene elemente teorije svetovnega nazora srečamo tudi v Plehanovih teoretsko-filozofskih delih. S tega stališča je pomembno njegovo delo o monističnem pogledu na zgodovino. V delu »Osnovni problemi marksizma« se je podrobneje ukvarjal z vplivom ekonomije na svetovni nazor. V tem delu je poudaril, da je v prvotni družbi, družbi, ki ni poznala razredov, ekonomija neposredno vplivala na svetovni nazor. Ko je Plehanov obravnaval odnos ekonomske baze in idejne nadstavbe, je ne samo strukturiral faktorje vpliva, marveč navedel tudi posrednike, prek katerih ekonomija uresničuje ta vpliv. Prav tako je pokazal na vlogo psihičnega faktorja in na njegov odnos nasproti ekonomiji in družbeno-politični ureditvi, kot tudi na njegov vpliv na področju ideologije. Ko je Plehanov konkretiziral vsa ta razmišljanja, je poudaril, da

razne ideologije »izražajo v sebi lastnost te psihike«. V delu »Umetnost in družbeno življenje« Plehanov ni osvetlil samo umetnosti kot oblike družbene zavesti, temveč je pri tem pojasnil tudi zgodovinsko-družbene in individualno-psihološke osnove larpurlartizma. To delo je velikega pomena tudi za razlago filozofskega formalizma in objektivizma.

Dosti bolj kot Plehanov se je z vprašanjem svetovnega nazora ukvarjal V. I. Lenin. Čeprav je zase sem in tja govoril, da je učenec Plehanova, se je tako po obsegu kot po teoretski ravni znatno dvignil nadenj. Za razliko od Plehanova, ki se je pretežno ukvarjal s problematiko razvijanja dialektike kot logike in teorije spoznanja, je Lenin zajel in obravnaval vso problematiko marksističnega svetovnega nazora. Posebno pozornost je posvetil dialektiki, ki jo je okarakteriziral kot najglobljo teoretsko osnovo marksizma, kot dušo marksizma. Medtem ko so drugi dialektiko razumeli kot teorijo razvoja, jo je Lenin obravnaval v njenem polnem obsegu, kot teorijo razvoja in kot teorijo spoznanja. V nasprotju s Plehanovom in drugimi, ki so se ukvarjali pretežno z družbenimi vedami, je Lenin preučeval tudi področje prirodnih ved, njih rezultate in jih teoretsko posploševal. Končno, Lenin je tesneje in adekvatneje povezoval filozofijo in politiko, dialektični materializem in boj za komunizem.

Pomembne elemente je prispeval Lenin tudi z vidika teorije svetovnega nazora. S tega vidika ima izreden pomen njegov »Materializem in empiriokriticizem«, ki predstavlja kritično zgodovino sodobne filozofije in analizo njenih gnoseoloških izvorov in karakteristik. V tem delu je Lenin podrobno preučil odnos med znanostjo in filozofijo na začetku 20. stoletja. Preučil je vzroke krize fizike na začetku 20. stoletja in pokazal na teoretsko-spoznavne in metodološke vzroke te krize. V okviru te analize je pojasnil vlogo in pomen fizike za svetovni nazor. Obenem je kritično analiziral razne vidike fizikalnega idealizma. Pri obravnavi spoznavne teorije empiriokriticizma je pokazal na zvezo empiriokriticizma in Berkleyjevega subjektivnega idealizma. V okviru analize spoznavne teorije empiriokriticizma se je lotil tudi vprašanja materialne enotnosti sveta in drugih problemov, ki so s tem neposredno povezani — s problemom prostora, časa in gibanja. Podal je definicijo materije kot filozofske kategorije in pokazal na razliko med filozofskim in naravoslovnim pojmovanjem materije. V okviru teh analiz se je lotil tudi vprašanja »stvari na sebi« in »stvari za nas« in pokazal, kako postanejo s posredovanjem razvoja spoznanja in družbene prakse stvari na sebi stvari za nas. V okviru kritike spoznavne teorije empiriokriticizma je podrobno preučil problem resnice in pokazal na ravni resničnega spoznanja stvarnosti. Poudaril pa je tudi pomen prakse kot kriterija spoznanja in pokazal tudi na določene meje samega kriterija spoznanja. V okviru preučevanja problematike spoznavne teorije se je ukvarjal s problemom simbola, teorijo hieroglifov in z drugimi podobnimi koncepcijami ter kritično pretresel njihovo gnoseološko vrednost. Posebno mesto v tem delu zavzema problematika spoznavne teorije Marxovega materializma. Pri osvetljevanju raznih strani te problematike je Lenin pokazal na pomen dialektike za prirodne vede. Z vrsto primerov je pokazal, da je kriza fizike med drugim nastala tudi zaradi tega, ker naravoslovci niso obvladali dialektike. Pomen tega dela sestoji tudi v preučevanju družbeno-razrednih osnov posameznih svetovnih nazorov našega stoletja. Pravzaprav je v tem delu Lenin preučil sodobne svetovne nazore s stališča njihovih gnoseoloških in družbeno-razrednih izvorov. Skupaj s tem je poudaril tudi druge kom-

ponente svetovnega nazora. S stališča teorije svetovnega nazora ima poseben pomen Leninova metoda zgodovinsko-kritičnega proučevanja prejšnjih svetovnih nazorov, njihovih medsebojnih odnosov in njihovih vzajemnih vplivov. Velikega pomena je tudi Leninovo soočanje marksizma z drugimi svetovnimi nazori in poudarjanje njegovih prednosti nasproti obstoječim meščanskim svetovnim nazorom.

Drugi njegovi teksti, objavljeni pod naslovom »Filozofski zvezki«, imajo zelo velik pomen s stališča teorije svetovnega nazora. Predvsem podaja Lenin v teh tekstih temeljno gnoseološko analizo in teoretsko oceno pomembnih del filozofskih ustvarjalcev, ki jih je bral, konspektiral in komentiral. Gre tako za antične mislece — Aristotela, Heraklita itd. —kot tudi za moderne. S stališča teorije svetovnega nazora je posebnega pomena njegov konspekt Heglovih »Predavanj iz zgodovine filozofije«, ker najdemo poleg zgodovinsko filozofskih razmišljanj tudi pomembne teoretske komentarje in zgodovinsko-družbene karakteristike določenih svetovnih nazorov. V okviru te tematike imajo poseben pomen »krogi v filozofiji«, ki jih je Lenin skiciral in ki govorijo o notranji logiki filozofskega razvoja. S stališča teorije svetovnega nazora je dragocen tudi Leninov konspekt Heglove »Znanosti logike«, ker gre tu za skoraj vse elemente in komponente svetovnega nazora. Tu je govor o materiji, biti, objektivni realnosti in njeni kategorialni določenosti, o zakonitosti razvoja objektivnega sveta in drugem. Tu je govor tudi o subjektu, njegovem odnosu do objekta in njegovem spoznanju — objekta. S tega stališča ima poseben pomen Leninovo poudarjanje mesta in pomena človekove prakse v svetovnem nazoru. V Leninovih beležkah srečamo tudi številne poglede na problematiko predmeta in metode filozofije. Prav tako je pogosto govor tudi o posebnih filozofskih disciplinah — njihovem predmetu in medsebojnem odnosu. S tega stališča je posebnega pomena njegov nauk o enotnosti logike, dialektike in spoznavne teorije. V obravnavanju svetovnega nazora je Lenin pokazal na enotnost metode in teorije v okviru svetovnega nazora. V konspektu Feuerbachove knjige »Predavanja o bistvu religije« se je Lenin dotaknil ne samo religije kot posebne oblike družbene zavesti, temveč tudi odnosa religije in filozofije. Tu pokaže na skupni imenovalec religije in idealistične filozofije in poda v nasprotju z njima materialistične opredelitve vrste filozofskih pojmov in kategorij. S stališča teorije svetovnega nazora ima poseben pomen Leninovo obravnavanje gnoseoloških izvorov idealizma. Navezujoč na Marxa in Dietzgena, je Lenin dosti podrobneje osvetlil probleme gnoseoloških izvorov idealizma. Skupaj s tem je opravil soočenje tradicionalnega materializma in dialektičnega materializma z ene strani in Marxovega materializma z druge. S stališča teorije svetovnega nazora ima poseben pomen Leninova kritika mehanicističnega zvajanja filozofskih nazorov na ekonomijo in tehnično-proizvodno podlago, ki je prišlo do izraza v delih Šuljatikova.

Po Leninu je v njegovi domovini, pa tudi v mednarodnem delavskem gibanju, izginila tista smela iniciativa in ambicija, da naj se marksistična filozofija vsestransko in ustvarjalno zapopada in dviga na raven nalog časa, s katero je izstopal Lenin in ki karakterizira njegovo dejavnost na področju filozofije. Kolikor je teh smelih iniciativ in pomembnih prispevkov tudi bilo, so ostali maloštevilni. Večina del ali ni bila na Leninovi ravni ali pa ni bila povsem v skladu z Leninovo orientacijo na tem področju. Namesto da bi se — po Leninovem vzoru in ob naslonitvi nanj — pogumno napredovalo pri razvijanju filozofske problematike, se je živelo v njegovi senci in od njegove filozofske dediščine. Namesto razvijanja Leni-

novega dela se je zašlo v polemike o Leninovi filozofski dediščini. Namesto bogatenja filozofske problematike se je šlo po poti sistematiziranja Leninovih prispevkov in poenostavljanja njegove filozofske dediščine. Medtem ko je Lenin integralno zajemal in združeval celotno filozofsko problematiko, so njegovi nasledniki pretežno obravnavali specifične filozofske probleme ali pa se gibali v ozkih okvirih osnovnega filozofskega vprašanja, tj. ontološke in gnoseološke problematike. Iz marksistične filozofije so izginjali problemi objektivacije, alienacije, humanizma in dezalienacije. Poleg tega so filozofsko misel privedli do prevelike odvisnosti od praktične politike, kar je ne samo omejevalo njene domete, marveč je omejevalo tudi njeno kritičnost in relativno samostojnost. Marksistična filozofija je seveda morala biti borbena in partijna, toda te partijnosti ni spremljala potrebna ustvarjalna inventivnost. Pragmatična stran je dostikrat prevladala nad teoretsko ali pa je v dobršni meri omejevala domete teoretske strani. Bolj se je dokazovala prednost marksističnega svetovnega nazora nasproti drugim nazorom, kot pa ustvarjalno razvijala sama problematika marksističnega svetovnega nazora, pa tudi se ni posvečala potrebna pozornost sami teoriji svetovnega nazora. Ta stran je ostala popolnoma v senci prve.

Medtem ko je filozofska misel marksizma po Leninu ostala pretežno pri sistematiziranju in parcialnem razvijanju novega svetovnega nazora in pri dokazovanju teoretskega in političnega pomena tega svetovnega nazora, je meščanska filozofija razširila tematiko svetovnega nazora in istočasno nastopila s *teorijo* svetovnega nazora ter praktično začela podrobno obdelavo problematike teorije svetovnega nazora. Nastopila je z tistim, kar je Dilthey imenoval »razprave o filozofiji filozofije«. Odprla je tako rekoč cel kompleks teorije svetovnega nazora. Predvsem je začela raziskovati vsa teoretska vprašanja svetovnega nazora — preučevanje oblik in ravni človekovega ustvarjanja sveta. Izvršila je primerjalne analize nekaterih pomembnih pojmov s tega področja — pojem podobe sveta, pokazala na razliko med podobo sveta in svetovnim nazorom, razvila pojem svetovnega nazora itd. Ukvarjala se je s podobo sveta posameznih znanstvenih področij — podobo sodobne fizike, naravoslovno podobo sveta, pravno podobo sveta ipd. Preučila je specifično logiko svetovnega nazora na različnih področjih duhovnega življenja — prirodnih ved, v religiozni sferi itd. Veliko del je posvečenih primerjavi religioznega, znanstvenega, umetniškega in filozofskega svetovnega nazora. Posebno pozornost je ta filozofija posvetila oblikam mišljenja. Proučila je svetovni nazor s stališča posebnih filozofskih disciplin in opredeljevala mesto teh disciplin v sklopu svetovnega nazora. S posebnim zanimanjem je preučevala izvore svetovnega nazora — posebej individualno-psihološke izvore. Veliko pozornost je posvetila tipologiji svetovnih nazorov.

Poleg *teoretskih* preučevanj problematike svetovnega nazora se je te problematike lotevala tudi z *zgodovinskega* stališča. Veliko del je ta filozofija posvetila zgodnjim svetovnim nazorom — mitičnemu, teogonskemu in religioznemu svetovnemu nazoru. Poleg tega je preučila svetovne nazore posameznih zgodovinskih razdobij — svetovni nazor kapitalistične družbe itd.

Ni treba podrobno opozarjati na vse probleme, ki jih je ta filozofija načela in obravnavala, saj se obseg in raznolikost obravnavane tematike kažeta v skupni bibliografiji del.

Vsa ta dela so nastala ob strani marksizma. V njih se ni samo molče preskakoval Marxov svetovni nazor, temveč se v večini primerov Marxovo ime niti ne omenja. Ta dela se opirajo na teoretsko-filozofske in metodološke temelje, ki se bistveno razločujejo od marksizma, ali ki so mu celo povsem nasprotni. V njih srečujemo vrsto metodoloških in obče teoretskih slabosti, npr. elemente subjektivizma pri obravnavanju tematike svetovnega nazora, zoperstavljanje filozofije in prirodnih ved, dualizem prirodnih in zgodovinskih ved, objektivizem pri obravnavanju posameznih svetovnih nazorov, neupoštevanje razrednih osnov in razrednega smisla svetovnega nazora itd. Vse to priča, da morajo imeti marksisti do teh del kritičen odnos in pozorno razločevati tisto, kar v njih predstavlja davek idealizmu, subjektivizmu, formalizmu ipd., od tistega, kar je racionalna ideja in pozitivni prispevek. Vendar kljub vsem pridržkom nasproti teoretsko-filozofskim in metodološkim temeljem teh številnih del in nesprejemljivim pogledom, ki so v njih izraženi, ni mogoče zanikati dejstva, da so ta dela načela neko novo in pomembno problematiko, da so že dolgo izziv marksizmu in da jim je že desetletja dolžan odgovor. Marksizem ne samo da ni šel v korak z meščansko filozofijo pri sprožanju in odpiranju filozofske problematike, ampak tudi ni v zadostni meri razvijal niti svoje lastne kategorialne vsebine. Primer s pojmom strukture, ki zavzema pomembno mesto v Marxovem teoretskem sistemu, je več kot ilustrativen. Treba je bilo čakati več kot stoletje, da je meščanska misel spoznala pomen pojma strukture in da je s predimenzioniranjem tega pojma v sodobnem strukturalizmu spodbudila marksiste, da končno posvetijo problemu strukture potrebno pozornost.

Usmerjanje meščanske filozofije na teorijo svetovnega nazora kaže ne samo na pomen te problematike, temveč tudi na potrebo, da ji tudi sami marksisti posvetijo pozornost, ki jo zasluži. Danes ni več mogoče ostati pri zvajanju svetovnega nazora na njegove družbeno-razredne izvore in temelje. Treba je osvetliti tudi druge izvore svetovnega nazora, med njimi tudi individualno-psihološke. Ko gre za posamezne svetovne nazore, tudi ni mogoče ostati samo pri obravnavanju odnosa znanosti in filozofije. Filozofijo je treba pojmovati v kontekstu celotnega duhovnega medija, ki nastaja v določeni družbi. Danes ima poseben pomen osvetljevanje specifične logike in arhitektonike posameznih svetovnih nazorov. Brez razumevanja te specifične logike ostanejo posamezni svetovni nazori nedoumeti.

Druga okoliščina, ki priča o nujnosti, da marksizem je teorija svetovnega nazora, je znanstveno-tehnična revolucija našega časa. Ta revolucija je izzvala ne samo znatne spremembe v socialni strukturi sodobne družbe, temveč tudi znatne spremembe v *obsegu* in *kvaliteti* človekovega spoznanja sveta. Zahvaljujoč tej revoluciji je človek ustvaril bistveno nov epistemološki instrumentarij, bistveno nova orodja spoznanja, ki so mu omogočila velikanski prodor v *makro in mikro* svet. Človekov prodor v kozmos, ki kozmizira razsežnosti človekove eksistence, in satelitizacija vesolja na novi način soočajo človeka s svetom in zahtevajo, da se svet preučuje s te ravni. Zahtevajo popolnejšo razlago tako samega sveta kot tudi doživljanja sveta, kot tudi orientacijo v svetu. Zahtevajo tudi razreševanje kontroverznih vprašanj, ki so relevantna za svetovni nazor.

Kot enega od razlogov, da se marksizem mora razvijati kot teorija svetovnega nazora, je treba omeniti tudi sodobno razpredmetenje filozofije — opuščanje tradicionalne ontološke in metafizične problematike s strani vrste šol in smeri in njihovo usmeritev na probleme jezika, znakov, simbolov, pomenov, na logiko zna-

nosti ipd. Ta, lahko ji rečemo sodobna, antimetafizika zahteva, da se ponovno prouči vprašanje svetovnega nazora, tako z vidika samega predmeta in notranje logike kot tudi z vidika posebnih filozofskih disciplin. To je toliko bolj potrebno zato, ker je sodobna znanstveno-tehnična revolucija izzvala buren razvoj fizike in ker sodobna teoretska fizika vse bolj prevzema tradicionalne metafizične probleme. Ta buren razvoj fizike spremlja pojav raznih oblik fizikalnega idealizma, subjektivizma in formalizma. Znanstveno-tehnična revolucija je izzvala nagel razvoj in široko uporabo matematike. Izzvala je tudi razvejevanje posameznih matematičnih disciplin, porast filozofske vsebine v sferi matematike in občutno približevanje matematike in filozofije, na kar kaže poleg drugega tudi primer matematične logike. Tudi burni razvoj matematike spremljajo razne oblike formalizma, apriorizma in matematičnega idealizma. Vse to zahteva, da se filozofska vsebina sodobnih prirodnih ved ne samo ustrezno interpretira, ampak da se tudi problem odnosa filozofije in posebnih ved ter filozofije svetovnega nazora in njenih posebnih disciplin reši na sodobni ravni.

Kot enega od razlogov, ki zahtevajo, da je marksizem tudi teorija svetovnega nazora, je treba omeniti sodobno meščansko kritiko marksizma, Marxovega svetovnega nazora, oporekanje znanstveni vrednosti dialektike in podrejanje dialektične logike sodobnim logičnim teorijam in metodologijam. Ta položaj postavlja vprašanje metodologije, tako t. i. ontološke kot tudi spoznavno-teoretske problematike.

Kot razlog je treba vsekakor navesti tudi spore med marksisti, tako o vprašanju Marxovega svetovnega nazora kot tudi o sodobnih meščanskih svetovnih nazorih. Veliko vprašanje, ki danes ločuje marksiste, je vprašanje, ali je Marx spremenil pristop k tradicionalnim filozofskim problemom ali tudi same filozofske probleme, ali eno in drugo, in če je, v kakšnem smislu. Po odgovorih na ta vprašanja je del marksistov danes mnogo bližje meščanski antimetafiziki kot pa samemu Marxu in marksizmu. To nikakor ne pomeni, da zagovarjamo nekakšno marksistično metafiziko, pač pa le, da kažemo na razliko med prevladovanjem in preprostim zametavanjem tradicionalne metafizične problematike.

Marksizem mora biti teorija svetovnega nazora, ker mora biti v *teoretskem* odnosu do lastnega svetovnega nazora, ker mora kritično preiskovati premise in postavke svojega lastnega svetovnega nazora. S tega stališča je pomembna graja, ki jo je mladi Marx naslovil na post-heglovsko filozofijo in celotno nemško ideologijo, namreč, da je bila kritična nasproti svojemu nasprotniku in nekritična do same sebe. Ob potrebni in celo *nujni* kritiki drugih svetovnih nazorov mora biti marksizem nenehno v kritičnem odnosu do samega sebe in svojega svetovnega nazora. To ga varuje pred samozadovoljstvom in dogmatizmom in mu omogoča, da gre v korak s časom.

Poleg znanstveno-teoretskih razlogov, o katerih smo govorili, je treba omeniti tudi nekatere dejavnike, ki so po svojem značaju družbeni in zgodovinski.

Medtem ko živi sodobna kapitalistična družba v dobi znanstveno-tehnične revolucije, nerazvite dežele, dežele v razvoju začenjajo in uresničujejo prvo fazo svoje dezalienacije — fazo dekolonizacije in nacionalno-kulturne afirmacije. Zaradi kolonializma se ne samo upirajo evrocentrizmu, temveč, uveljavljajoč svojo kulturno-zgodovinsko dediščino, svoje filozofske tradicije in svetovni nazor, postavljajo pod vprašaj tudi same evro-svetovne nazore z njihovim vstopom v zgo-

dovinsko dogajanje in z njihovim pretvarjanjem v dejavnik zgodovinskega dogajanja postaja nujno ne samo preučevanje njihovih heterogenih svetovnih nazorov, ampak tudi *primerjalno* preučevanje teh videnj sveta in evro-svetovnega nazora.

Drugi dejavnik družbeno-raziskovalnega značaja bi bil prehod socializma v zrelo fazo razvoja. Ta višja razvojna stopnja postavlja marksistično teorijo pred nove naloge tudi na področju teorije svetovnega nazora. Marksizem, kot teorija svetovnega nazora, mora razrešiti ne samo metodološka vprašanja usmerjanja družbenega gibanja na tej ravni razvoja, temveč tudi vprašanja same arhitektonike brezrazredne družbe. Prav tako mora rešiti tudi vlogo in pomen vrednostno humanistične problematike v svetovnem nazoru, kot tudi pogoje in oblike izražanja človekove univerzalnosti, ki ustrezajo tej ravni. Skratka, biti mora svetovni nazor in teorija človeške emancipacije na sodobni, tj. višji ravni. Osmisliti mora ne samo prihodnost zgodovinskega razvoja socializma in zgodovinsko gibanje nasploh, temveč tudi svojo lastno prihodnost.

Naše obravnavanje je, upamo, pokazalo, da je treba danes marksizem razvijati ne samo kot svetovni nazor, temveč tudi kot teorijo svetovnega nazora, kot *znanost* o svetovnih nazorih. To naše zavzemanje za teorijo svetovnega nazora je morda videti nepotrebno ali celo odvečno ob argumentaciji, da je samo materialistično pojmovanje zgodovine marksistična teorija svetovnega nazora. Materialistično pojmovanje zgodovine je metodološka in logična osnova teorije svetovnega nazora, toda ni z njo neposredno identično in je ne more izčrpati in povsem zamenjati. Ta morebitna pripomba bi nas spominjala na tezo, da je historični materializem marksistična sociologija in da za sociologijo poleg historičnega materializma ni prostora, teza, ki se je pokazala kot teoretsko napačna in ki je praktično že davno prevladana.

Ker smo dokazali, da se mora marksizem razvijati tudi kot teorija svetovnega nazora, moramo še na kratko pokazati, kaj vse bi moral biti kot teorija svetovnega nazora. Osnovno orientacijo v tem pogledu daje dediščina klasikov marksizma, katero smo na kratko omenili, in najpomembnejša dela njihovih naslednikov na tem področju. Tu mislimo tako na metodološko kot tudi na znanstveno-teoretsko orientacijo. Drugi izvor inspiracije bi bila ustrezna literatura sodobne meščanske filozofije. To je v prvi vrsti inspiracija s stališča tematike in analitičnega razčlenjevanja predmeta. To je v določeni meri tudi sprejemljivo izhodišče za nadaljnja preučevanja, tj. popolnejša in preciznejša preučevanja. Ne gre za nekritično prevzemanje formuliranih stališč in danih rešitev, temveč za prevzemanje *problemov* in iskanje *lastnih* rešitev. Gre za konfrontacijo, in ne za preprosto navezovanje idej.

Ker smo dokazali, da se mora marksizem razviti tudi kot teorija svetovnega nazora, tj. da je nujna marksistična teorija svetovnega nazora, bomo na kratko pokazali, kaj bi bil njegov predmet s tega stališča. Ta predmet bi bilo *integralno* preučevanje problematike svetovnih nazorov — njihovih premis, njihovih izvorov, njihovega znanstveno-teoretskega, družbeno-zgodovinskega in individualno-psihološkega konteksta, njihove inherentne logike, njihovega družbeno-zgodovinskega smisla, njihove družbene in individualne vloge in pomena. Kot teorija svetovnega nazora bi bil marksizem zgodovinsko in teoretsko obravnavanje svetovnih nazorov, njihovih genez, vzajemnih vplivov, njihovih modifikacij med razvojem in vzajemnega vpliva. Ukvarjati bi se moral tudi s komparativnim preučevanjem sve-

tovnih nazorov. Pri tem bi moral biti kritika konservativnih in reakcionarnih svetovnih nazorov in afirmacija progresivnih in revolucionarnih svetovnih nazorov. Ukvarjati bi se moral tudi s tipologijo svetovnih nazorov.

Kar zadeva metodologijo obdelave predmeta, mora biti *analitična* in *sintetična, zgodovinska* in *logična, genetična* in *sistematska*. Metodologija teorije svetovnega nazora mora biti analogon dialektike, njeni posamezni postopki pa specifični vidiki in momenti dialektike.

Da bi teorija svetovnega nazora odgovorila svoji kompleksni nalogi, bi morala izhajati iz dosežene znanstveno-teoretske in družbeno-zgodovinske ravni in obravnavati problematiko svetovnega nazora s te ravni in v duhu te ravni. Če je Lenin, govoreč o konstituiranju logike in spoznavne teorije, poudaril, da ju je treba izpeljati iz razvoja spoznanja, razvoja jezika, razvoja znanosti, tehnike in materialne proizvodnje nasploh, to v določenem smislu velja tudi za teorijo svetovnega nazora, saj mora tudi ona izhajati iz najpomembnejših znanstveno-teoretskih, zgodovinsko-filozofskih in družbeno-zgodovinskih dognanj.

Matematika in svetovni nazor

dr. ERNEST STIPANIČ

1. Obča družbena praksa kot izvir matematičnih pojmov in teorij

1.1. Znanost deluje z vsoto vseh svojih praktičnih in teoretičnih učinkov kot bistven dejavnik družbenega razvoja. Postaja tudi vse pomembnejši element zavesti in vse bolj neizogiben pogoj praktične in teoretske iznajdljivosti v labirintu naravnih in družbenih pojavov. Iz tistega, kar je v njej občega in skupnega, iz njene filozofije izrašča znanstveni filozofski svetovni nazor z vsemi dilemami, ki jih poraja znanstveno filozofsko spoznanje sveta, v katerem človek živi in deluje. O tovrstnem *»svetovnem nazoru«* je tu beseda. V njem se kot v nekakšnem fokusu stikajo žarki sodobnega, vse močnejšega interdisciplinarnega prežemanja matematičnih, naravoslovnih, tehnoloških in družbenih znanosti. V tem prežemanju pripada matematiki zelo pomembna vloga, še posebej v sodobnih družbenih tokovih in v sodobnem odnosu človeka do narave, tj. v celotnem odnosu *stvarnost-človek,* ki se nenehno spreminja.

1.2. Za ta odnos je bistvena *obča družbena praksa,* ki pomeni: dejavno prakso človeka kot družbenega individua, kadar opravlja vsakodnevna dela; prakso znanosti, tehnike, umetnosti in filozofije, s katero človek odkriva zakone narave, družbe, mišljenja in svojega duhovnega življenja nasploh in s katero te zakone konkretno obvladuje. Govorimo torej o skupnem delu kot o praktični (v ožjem smislu) in miselni oz. teoretični (v širšem smislu) dejavnosti človeka, ki je družbeno pogojena. Pri tem mislimo predvsem na raznovrstne matematične situacije, ki se pojavljajo v tako definirani družbeni praksi. Poudarjamo predvsem odnos teorije in eksperimenta, oz. teorije in empirije nasploh, teorije in njene konkretne realizacije; oz. odnos teoretičnega mišljenja in praktičnega delovanja v razreševanju večnega problema mesta, vloge in smisla človeka v naravi; potem *interakcijo* človeka kot subjekta in narave kot objekta; njegov aktivni in ustvarjalni odnos do narave, saj človek z družbeno prakso spreminja naravo, ta pa spreminja človeka.

1.3. Razvojni tokovi matematike nedvomno potrjujejo plodno vzajemno delovanje matematične misli in splošne družbene prakse. Pri izvirih te prakse so se kot manifestacije stalne interakcije človeka in stvarnosti porajale in se še porajajo nove matematične metode in teorije, novi matematični modeli kot njene logične oz. teoretsko-spoznavne abstrakcije, da bi se kot take ponovno vrnile k svojemu izviru, obči družbeni praksi, in jo spreminjale, nadalje razvijale in dobivale nove

vzpodbude pri svojem vstopu k abstrakcijam višje stopnje. Ta praksa se pojavlja kot kriterij resničnosti matematičnih razlag pojavov in procesov v naravi, družbi in človeškem mišljenju. Na ta način vpliva splošna družbena praksa — s tem pa tudi objektivna stvarnost — z neizčrpnim bogastvom pojavnih in bistvenih odnosov na razvoj matematike in obratno, matematike na razvoj obče družbene prakse v reševanju problemov, na katere naleti človek v nenehnem spoprijemanju s stvarnostjo. Tako neprestano živi in *dialektično* vzajemno deluje dvojica obče družbene prakse in matematike kot bistvena podoba izkazovanja matematika—stvarnost, kjer z matematičnimi modeli kot abstraktnimi, miselnimi tvorbami vse globlje prodiramo v samo stvarnost.

Zgodovinski tokovi razvoja matematike, gledani na osnovi metodološkega in obče gnoseološkega principa, ki v genezi in razvoju matematičnih pojmov in teorij kot najpomembnejše dejstvo prehaja od abstrakcij nižje k abstrakcijam višje stopnje po eni strani, in zgodovinski tokovi razvoja obče družbene prakse po drugi, predstavljajo v celoti in posameznostih genezo in razvoj matematičnih idej in metod kot racionalnih sredstev, ki jih je človek uporabljal in jih še uporablja v aktivnem in ustvarjalnem odnosu do družbe in narave nasploh. Spoznanje teh tokov je primarnega pomena za razumevanje *dialektičnega* in *materialističnega* bistva odnosa matematika-stvarnost, kadar se ta odnos, v luči obče družbene prakse opazuje z ontološko-epistemološkega in aksiološko-antropološkega aspekta, tj., kadar želimo razjasniti njegove vrednostno-humanistične poteze. Tu je matematika vedno determinirajoče vplivala na formiranje znanstveno-filozofskega oz. idejnega *svetovnega nazora* kot sinteze in generalizacije spoznanj, pridobljenih na osnovi posameznih znanosti, tehnike, filozofije in umetnosti; danes pa zagotovo vpliva s sodobnimi tokovi svojega razvoja in s svojimi vsestranskimi aplikacijami.

Praksa moderne in visoko razvite družbe je eden od najpomembnejših izvirov in zatočišč metod in teorij sodobne matematike. Znanstveno zasnovanost te prakse bistveno označuje nenehno sodelovanje med njo in matematiko, s katerim se jasno potrjuje spoznanje, da se matematične teorije na poti od konkretnega k abstraktnemu in obratno ne oddaljujejo od resnice, temveč se ji vse bolj približujejo in da prav kot take bogato oplajajo in osmišljajo občo družbeno prakso. Vse to bistveno vpliva na formiranje sodobnega znanstveno-filozofskega *svetovnega nazora*.

2. *O matematičnih modelih in nekaterih filozofskih problemih v zvezi z njimi*

2.1. Vloga matematike v splošni družbeni praksi, splošno gledano in jedrnato formulirano, je v tem, da si s svojstveno *abstrakcijo* določeno realno, praktično situacijo idealizira, transformira v teoretično, s sebi lastnim jezikom simbolov in relacij. Tako pridemo do »matematičnega modela« realne praktične situacije, oz. tako se realna praktična situacija »matematično modelira«.

Na splošno lahko rečemo, da z matematičnim modelom kakega pojava ali procesa, odnosa ali predmeta, razumem konstrukcijo določene matematične relacije ali sistema matematičnih relacij, oz. konstrukcijo enega ali več matematičnih pojmov s pomočjo abstrakcije, ki poteka neposredno od abstrakcije nižje k abstrakciji višje stopnje, vendar s ciljem, da se globlje in bolj vsestransko prouči pojav ali proces, odnos ali predmet.

Glede tega poudarimo nekatere primere matematičnih modelov, ki so, za to priložnost, enostavni in instruktivni.

2.2. *Realno število* kot abstraktni pojem, oz. kot matematični model, se uporablja, na primer, pri vseh raznovrstnih meritvah. Aritmetika proučuje lastnosti realnih števil in njihove operacije; torej je, na neki način, celovita teorija tega modela. Kot višja stopnja abstrakcije, tj. kot abstrakcija abstrakcije, se nam kaže *kompleksno število* z aspekta urejenega para realnih števil. Skupek realnih in skupek kompleksnih števil se z nadaljnjo abstrakcijo združita na znan način v pojem *linearnega prostora*. Na ta način linearni prostor — matematični model abstrakcije višje stopnje, ki je nastal pretežno na osnovi zahtev in potreb konstitucije matematike kot znanosti — indirektno izpostavlja bolj ali manj tiste potrebe in zahteve obče družbene prakse, ki so bile direktno izpostavljene z realnim številom kot mamatematičnim modelom abstrakcije nižje stopnje.

Konkretne količine v zvezi z realnimi pojavi gibanja itd. — sila, hitrost, pospešek itd. — so sugerirale *vektor* kot matematični model. Teorija vektorjev — kot celovita teorija tega modela — izraža abstraktne lastnosti in odnose konkretnih količin, na osnovi katerih je nastal vektor.

Vektor kot orientirana daljica — matematični model abstrakcije nižje stopnje, ki je neposredno izražal potrebe in zahteve v fiziki, tehniki, posebej v mehaniki — se z nadaljnjo abstrakcijo transformira v pojem urejene trojice realnih števil — matematični model abstrakcije višje stopnje; oba pojma pa se na znani način *dialektično* združita v pojmu linearnega prostora — matematičnem modelu abstrakcije višje stopnje. Sodobni pojem vektorja je — skrajno abstraktno generaliziran, kot urejena množica realnih števil — dobil zelo pomembne aplikacije v različnih znanostih in postal neizogiben matematični model za sodobnega fizika, kemika, biologa, medicinca, psihologa, ekonomista, sociologa itd.

V proučevanju realnih pojavov v naravi in družbi zadevamo ob konkretne spremenljive količine in odkrivamo raznovrstne zveze med temi količinami. Oblike teh zvez, abstrahirane od konkretnih vsebin, obdeluje matematika v podobi abstraktnih pojmov *statistične, korelirane* in *funkcionalne odvisnoti* kot matematične modele. Teorija teh odvisnosti — kot celovita teorija omenjenih modelov, na bolj ali manj posreden način s svojimi pojmi in njihovimi aplikacijami — izraža razne situacije v odnosih konkretnih količin in v realnih pojavih, na katere so te količine vezane.

Če preudarimo, na primer, primere *funkcij* (oz. funkcionalnih odvisnosti), začenši od realne funkcije (enoznačno preslikovanje množice realnih števil na množico realnih števil) kot matematičnega modela abstrakcije najnižje stopnje med funkcijami (ki najneposredneje izraža potrebe in zahteve družbene prakse), do funkcije poljubnega argumenta s poljubnimi vrednostmi (enoznačnega preslikovanja poljubne množice na neko drugo množico) kot matematičnega modela abstrakcije najvišje stopnje med funkcijami, (ki je nastal pretežno iz potreb in zahtev konstitucije matematike kot znanosti), potem pridemo do situacij, ki so analogne tistim, ki smo jih poudarili v primeru števila in vektorja.

Posebno pomembne so *enačbe* (algebrske, linearne, diferencialne, integralne, funkcionalne in druge) kot matematični modeli, ki nastajajo, splošno rečeno, z matematično abstrakcijo konkretnih zvez med znanim in neznanim, ki se raziskujejo v realnih pojavih in procesih. Teorija ustrezajočih enačb — kot celovita teo-

rija teh modelov — izraža aproksimativno konkretne zveze med znanim in neznanim v realnih pojavih, na katere se enačbe kot matematični modeli nanašajo.

Verjetnost kot matematični model spada med najbolj ilustrativne primere abstrahiranja praktičnih situacij in njihovega transformiranja v teoretične situacije.

Predstavljamo si stohastičen eksperiment z n možnostmi izidov; k teh izidov naj bo ugodnih za realizacijo dogodka D. Pod pogojem, da so vsi izidi enako mogoči, je količnik k/n *matematična verjetnost* ali *verjetnost à priori,* da se bo dogodek D realiziral. Verjetnost je — kot matematični model — zasnovana na matematični abstrakciji, da so vsi izidi stohastičnega eksperimenta, kot slučajni dogodki, enako mogoči, kar se v situacijah, npr. pri hazardnih igrah kot stohastičnih eksperimentih, lahko doseže v veliki meri.

V primerih stohastičnih eksperimentov, ki se obravnavajo v nizu naravoslovnih, tehničnih in družbenih znanosti, kot tudi v človeški praktični dejavnosti, se »enake možnosti« za vse slučajne dogodke, ki pridejo v poštev, ne da realno zagotoviti. Če se nek dogodek D v n poskusih, izvedenih kolikor mogoče pod istimi pogoji, realizira k krat, potem lahko v navedenih situacijah neomejeno mnogokrat preverjeni primeri kažejo, da količnik k/n oscilira okrog nekega stalnega števila p, tako da se tem manj razlikuje od tega števila, čim večje je število n, tj. čim več poskusov opravimo. Količnik k/n je relativna frekvenca dogodka D, omenjeno število p pa je verjetnost nastopanja dogodka D, za katero približno postavljamo, da je k/n. To je *verjetnost à posteriori* ali statistična oz. empirijska verjetnost. Kot matematični model je dobljena z matematično abstrakcijo iz opazovanja, eksperimentov ali poskusov v zvezi z dogodkom D, oz. iz niza z izkustvom pridobljenih podatkov o dogodku D. Kot taka izraža določeno objektivno strukturo procesa, v katerem se realizira dogodek D in se lahko razume »kot izpostavljanje neke objektivne lastnosti slučajnega dogodka, katera sestoji v obstoju določene stopnje njegove možnosti.« Zveza med količnikom k/n in številom p se, kot je dobro znano, precizno formulira s trditvijo, da absolutna vrednost njune razlike neomejeno pada, kadar število poskusov raste; ali da je verjetnost, da bo ta razlika poljubno majhna, enaka ena. Iz tega sestoji tudi dobro znani Bernulijev zakon velikih števil, ki ima značaj skoraj naravnega zakona, ker kaže, da se tisto, kar se posamično izpostavlja kot slučajno, v veliki množini izpostavlja kot nujno.

Tako se z verjetnostjo kot matematičnim modelom povsem praktične situacije transformirajo v teoretične, teorija verjetnosti pa se kot celovita teorija matematičnega modela — izražajoč aproksimativno realne situacije v zvezi s konkretnimi slučajnimi dogodki — postavlja kot močan instrument raziskovanja pojavov v naravi in družbi.

Verjetnost kot matematični model se dejansko postavlja v obliki funkcije, ki je definirana na množici slučajnih dogodkov in katere vrednosti so realna števila, ki niso manjša od nič niti večja od ena. S tem se jasno začrtuje visoka stopnja abstrahiranja praktičnih situacij v zvezi s konkretnimi slučajnimi dogodki.

2.3. Mnogi matematični modeli nastajajo na osnovi ugotavljanja podobnosti ali istovetnosti med disparatnimi dejstvi ali fenomeni. Na osnovi tega se tvori njihova analoška skupina oz. *analoško jedro,* ki predstavlja osnovo matematičnim modelom pojavov, stanj in procesov. Izhaja se iz realnih (disparatnih) pojavov in procesov, ki se jih matematično preslikava na njihovo analoško jedro. Med take modele, gledano splošno, spadajo *deterministični* modeli, ki izhajajo iz pojma

funkcionalne odvisnosti. To so razne vrste enačb, npr. diferencialne enačbe. Ti modeli izražajo deterministično zakonitost naravnih pojavov, kot je v primeru pojavov gibanja v makrokozmosu. Z njihovo pomočjo so doseženi veliki uspehi pri nebesni mehaniki; med njene najpomembnejše tvorce spada P. S. de Laplace. Odtod izvira njegov dobro znani *strogi determinizem* kot znanstveno filozofski *svetovni nazor.*

Stohastični modeli so zasnovani na pojmu *verjetnosti.* Tu gre, enostavno rečeno, vedno za neko slučajno spremenljivo, značilno za realni pojav, ki vrednosti ne zadobiva strogo po nekem fiksnem predpisu, torej ne funkcionalno, temveč po ustrezajočih *verjetnostih.*

V zvezi z determinističnimi in stohastičnimi modeli, oz. v zvezi z determiniranostjo in slučajnostjo lahko poudarimo načelno vprašanje, ki je s teoretsko spoznavnega in splošnega metodološkega stališča pomembno za vsakega raziskovalca naravnih pojavov. Laplacov determinizem namreč kaže, da bi izčrpno poznavanje parametrov, ki definirajo stanje kozmosa in zakonov, ki v kozmosu vladajo, omogočalo natančno napoved izida vsakega poskusa v stohastičnem eksperimentu. Pod danimi pogoji bi bili torej lahko določen dogodek samo gotovo ali nemogoč.

Izid določenega poskusa je dejansko determiniran. Vendar pri opravljanju poskusa poznamo samo nekatere vrednosti Laplacovih parametrov. Gotovi dogodki, ki konstituirajo pogoje poskusa, določajo skupino, kateri poskus pripada, ne zadostujejo pa za razlikovanje samega poskusa. Za dani dogodek ne vemo, ali poskus, ki ga opravljamo, pripada skupini poskusov, ki je ugodna ali neugodna za realizacijo dogodka. Prav ta negotovost, ki izhaja iz nepopolne obveščenosti in ne iz neobstoja determiniranosti, dela iz gotovega ali nemogočega dogodka samo *verjeten* dogodek. Tako je treba razumeti smisel »slučajnih fenomenov«, ki so objektivno determinirani. *Slučajnost je, torej, samo pojavna oblika objektivne determiniranosti.* To ima — kot zavestno dialektično spoznanje — zelo važen teoretsko-spoznavni in metodološki pomen za proučevanje naravnih in družbenih fenomenov, posebej pa za formiranje *svetovnega nazora,* ki mora upoštevati »strogo« in »probabilistično« determiniranost kot pojavne oblike objektivne determiniranosti.

2.4. Nezadržno in hitro prodiranje matematičnih idej in metod v skoraj vse veje znanosti, tehnike in prakse nasploh, je ena od najbistvenejših odlik sodobnega napredka znanosti in tehnike.

Znanosti kot so mehanika, fizika, astronomija in niz tehničnih, in ki se od nekdaj razvijajo v sferi matematičnih modelov, pod vplivom tokov sodobnega razvoja matematike radikalno spreminjajo svoje klasične metode raziskovanja, kadar gre za probleme, ki jih prinaša čas avtomatizacije, kozmonavtike in svet elementarnih delcev.

S sintezo velikega števila eksperimentalno odkritih dejstev na eni strani in matematične teorije na drugi, zasnovane na modelih, ki jih nudijo teorija polja, teorija matrice in teorija množic, so sodobni raziskovalci-fiziki dosegali in dosegajo velike uspehe v svojih prizadevanjih pri razvozlavanju poti v labirintih mikrosveta. Pri odkrivanju zvez, ki obstajajo med elementarnimi delci, je bistveno vlogo odigrala teorija množic; na njeni osnovi je konstruirana teorija simetrije elementarnih delcev v skladu z zakoni kvantne mehanike. Abstraktni pojem množice je primer matematičnega modela, ki je prav s svojo abstraktnostjo omogočil globok

prodor človeškega uma v skrivnosti objektivne stvarnosti, z odkrivanjem in predvidevanjem najskritejših zvez med mikrodelci.

2.5. Za sodobno matematično modeliranje bioloških pojavov in procesov je značilno skupno prizadevanje biologov in matematikov, da odgovorijo, preprosto, rečeno, na vprašanje, če so človeški možgani svojevrsten stroj, oz., če se lahko skonstruira računski stroj podoben možganom, ki bi »znal misliti«? Zato je njihova pozornost koncentrirana na proučevanje centralnega živčnega sistema.

Modelirana je živčna celica ali nevron, v podobi končnega avtomata z dvema možnima stanjema — vzdraženosti in mirovanja. S kombinacijo teh modelov — formalnih nevronov — nastane model živčnega sistema, tj. formalni živčni sistem. Proučevanja mreže formalnih nevronov so pripeljala do določenih teoretičnih dosežkov na področju logike in elektrotehnike.

Formalni nevroni in abstraktni Turingov stroj so — kot matematični modeli — postali osnova številnih zanimivih raziskovanj o naravi mišljenja in možnostih sodobnih elektronskih naprav v zvezi z mišljenjem. Živčne celice in živčne mreže so danes zelo pogosto predmet bolj ali manj uspešnih matematičnih raziskav. S pomočjo matematičnih modelov se poskušajo odkriti skrivnosti funkcioniranja živčne celice in živčnega sistema nasploh.

Na osnovi posnemanja procesa samoobnavljanja kot najprimitivnejše značilnosti življenja, se raziskujejo metode konstruiranja samodejnih aparatov, ki jih je prvi obdelal matematik von Neumann. Postavil je vprašanje, če je mogoče skonstruirati napravo iz posameznih enostavnih elementov, ki bi bila — umeščena v sredino in oskrbljena z zadostnim številom omenjenih elementov — sposobna proizvesti napravo-avtomat, podobno prvobitni. Pokazal je, da je takšno napravo mogoče skonstruirati. Sodobna odkritja v genetiki so pokazala, da obstaja presenetljiva podobnost med von Neumannovim modelom in procesi, ki nastajajo v živi celici. Tako se lahko biološki proces samoobnavljanja obravnava v skrajno abstraktni formi, oz. se lahko matematično modelira.

Vsa ta in njim podobna raziskovanja so doživela polno kristalizacijo in sintezo v Winnerjevi kibernetiki, znanosti o upravljanju s sistemi, ki danes po eni strani združuje niz zelo abstraktnih disciplin matematike, in kateri so, po drugi strani, elektronske naprave pomembna materialna osnova.

2.6. Matematika postaja vse bolj neizogibna za znanosti o družbi. Družbeni pojavi in procesi se vse bolj »eksaktno« obravnavajo s pomočjo matematičnih modelov.

Problemi upravljanja v tehniških, ekonomskih, bioloških, informacijskih in drugih procesih so vzpodbudili nastajanje novih področij v matematiki, kot so: dinamično programiranje, optimalno upravljanje in teorija slučajnih procesov.

Matematična logika in abstraktna algebra sta danes v znanstveni, tehnični in obče družbeni praksi zanesljiv posrednik med človekom in raznimi zapletenimi avtomati; v njunem jeziku se precizno zastavljajo programi za avtomate. Tu se elektronske številčne naprave pojavljajo kot močno orodje matematizacije tistih situacij v znanstveni, tehnični in obče družbeni praksi, pred katero so nemočno zastajali mnogi klasični matematični modeli.

Glede na sodobne tokove razvoja matematike, ki se kaže v ustvarjanju matematičnih modelov, adekvatnih npr. za proučevanje problema lingvistike — mate-

matične lingvistike, univerzalne slovnice itd., potem za proučevanje problemov, s katerimi se ukvarjajo psihologija, sociologija in druge znanosti o družbi, lahko z gotovostjo pričakujemo, da se bo matematika vse bolj uporabljala v znanostih o družbi, v znanostih o jeziku in v znanostih, ki se ukvarjajo z mišljenjem. Danes z matematičnimi metodami raziskujejo na področjih arheologije, paleografije, numizmatike, kriminologije in zgodovine književnosti.

Simetrija, tako pomembna kot umetniška kategorija, je našla svojo racionalno, globoko subtilno obdelavo v teoriji simetrije H. Weyla, ki je zasnovana na abstraktni teoriji množic kot matematičnem modelu. Ta teorija nahaja svoje aplikacije pri tolmačenju davno nastalih umetniških del kot tudi pri ustvarjanju novih. Ali, vzemimo za primer matematično poetiko, disciplino, ki se šele konstituira. V njej se k vprašanjem pesniškega jezika in njegovih figur pristopa s pomočjo logičnega modeliranja na osnovi teorije množic, abstraktne algebre in topologije.

Če govorimo o razvijanju smisla za precizno, koncizno, jasno in logično konsekventno argumentacijo, kot tudi smisla za razločevanje bistvenega od nebistvenega, potem bi bilo še kako potrebno npr. pravnikom, novinarjem, političnim in družbenim delavcem, da temeljito proučijo in osvojijo metode logike, predvsem matematične logike. V teoriji in praksi pravnika (sodnika, tožilca, advokata, pravnika v znanstvenih raizskovanjih) so tipične situacije, ne trdimo, da so edine, ki mu zastavljajo nalogo, da odkrije pot od posledice do vzroka (oz. da na osnovi posledice odkrije njen vzrok). Takšne situacije terjajo od pravnika izredno logično izurjenost in ostrino. Narekujejo mu, da ugotovi različne elemente in na njihovi osnovi konstruira hipotezo in šele nato s pomočjo zakonskih predpisov in navad, z verigo preciznih dedukcij pride do sklepa, ki bo prepričljiv, in tako sprejemljiv. Ta metoda in ta način sklepanja — neke vrste retrogradna indukcija (kot matematično-logični model) — sta tipična za situacije, v katere pogosto prihajajo matematiki pri svojih raziskovanjih. Deduktivno sklepanje, bistveno za matematiko (kot model), se pogosto srečuje v pravnih znanostih in pravni praksi, čeprav je tu omejeno s samo naravo dejstev. Matematika, posebno matematična logika (s svojimi modeli), lahko pravniku nudi izredno priložnost, da se uči popolne, trdne in objektivne argumentacije, tako potrebne njegovi teoriji in praksi.

Poudarimo samo še eno najnovejših podob vplivanja najabstraktnejše matematične metode, oz. najabstraktnejšega matematičnega modeliranja, na družbeno prakso. Gre namreč za aksiomatsko metodo. Ta metoda je bila še do nedavnega lastna samo raziskovanjem, ki so se nanašala na probleme osnov matematike, oz. njenih posameznih disciplin. Vendar aksiomatski način razsojanja v določenem smislu postaja vse bolj slog razsojanja v znanstveni in tehnični praksi in s tem tudi v družbeni praksi. To izhaja iz tega, ker ima sodobna praksa moderno organizirane družbe vse večjo potrebo po strogih in logičnih razsojanjih, po precizno in jasno formuliranih postavkah, na osnovi katerih je treba tvoriti bistveno pomembne teorije in se odločati za uspešno upravljanje z različnimi procesi v družbi.

Vprašanja, ki so bistveno *filozofskega,* ontološko-gnoseološkega in obče metodološkega pomena za matematiko, s tem pa tudi za spoznavno teorijo na področju matematike, in katerih vsebina odgovorov se znanstveno in filozofsko vgrajuje v *svetovni nazor* sodobnega raziskovalca narave, družbe in mišljenja, ki mu je matematika neizogibna pri tem raziskovanju, so na primer naslednja:

Kakšna je narava matematičnih modelov, oz. pojmov in teorij, ki se obravnavajo v matematiki? Do katere stopnje jih človek lahko svobodno konstruira, kdaj so vsiljeni od zunaj, in odkod spoznavamo njihove lastnosti? V kakšnem medsebojnem odnosu sta racionalna in empirična resnica, ko govorimo o matematičnem modeliranju stvarnosti? Z drugimi besedami, kakšni so odgovori na vprašanja, ki jih implicira večna tema »à priori — à posteriori«? V koliki meri je eksistenca matematičnih modelov kot abstraktnih miselnih tvorb različna in neodvisna od eksistence konkretnih predmetov, odnosov in pojavov stvarnosti in v koliki meri so ti pogojeni s človekovimi opazovanji same stvarnosti? Drugače rečeno, kakšni so odgovori na vprašanja, ki jih implicira druga ontološko-gnoseološka tema, namreč, »abstraktno-konkretno«? V čem je vzrok spoznavne moči matematičnih modelov, ko se uporabijo kot sredstva raziskovanja? Kako pojasniti, da matematični modeli, čim bolj abstraktni so, po pravilu, zadobivajo večjo spoznavno moč kot instrumenti, ki jih uporabljamo pri proučevanju fenomenov stvarnosti? Kako se danes realizira enotnost matematičnega racionalizma in empiričnega realizma pri proučevanju celotne narave, za katerega je, kot lahko slikovito rečemo, značilna, v dialektičnem smislu, krilatica »ratio cum natura«?

Matematični modeli lahko izgledajo pri površnem opazovanju kot umetne in poljubne tvorbe človeškega apriornega duha ali apriorne imaginacije, brez zveze z občo družbeno prakso. Takšne idealistične predstave o njih — in ni majhno število matematikov, ki jih takó ontološko in gnoseološko obravnava in na tej osnovi vgrajuje v svoj *svetovni nazor* — se lahko izoblikujejo ob pogojih, ko seznanjanje z njimi temelji samo na osnovi njihovih končnih in formaliziranih formulacij, pozablja pa se njihova geneza in njihov razvoj. Vendar, če pristopamo k njim s pozicij njihove resnične geneze in zgodovinske evolucije, ki so bistveno pogojene z občo družbeno prakso in z zahtevami matematike kot znanosti, te pa predstavljajo indirektno izražanje potreb in zahtev obče družbene prakse, potem se situacija v predstavah teh modelov bistveno spremeni; njihov realni in globoki smisel se razkrije kot spoznavne vrednosti prirodnih sredstev, njihova končna in formalizirana formulacija pa kot krona njihovega razvoja, ker nastajajo iz stalnega spopadanja človeka s stvarnostjo, brez katerega bi ostali skriti v človeku samo kot možnost, kakor tista Njegoševa iskra, če naj se metaforično izrazimo, ki bi »v kamen obupala«, če je »blisk« v kamnu ne bi našel.

Zato je v matematiki, kot tudi v vsaki drugi znanosti, bistvenega pomena obravnavanje »sedanjega« v zvezi s »preteklim«, ker se je »sedanje« razvilo iz »preteklega«, prav tako se bo »prihodnje« razvilo iz »sedanjega«. Proučevanje »preteklega« se v vsaki znanosti, pa tudi v matematiki, pretvarja v sredstvo, s katerim se pojmuje »sedanje« in načrtuje »prihodnje«; tako se osmišlja razvoj vsakega matematičnega modela kot zgodovinski proces v spoznavanju stvarnosti. Odkrivanje kontinuitete evolucije in skokovitih, *dialektičnih* prehodov »preteklega« v »sedanje« in tega v »prihodnje« je pot znanstvenega spoznanja vsakega razvoja in osnova za odgovor na vprašanja, kaj je in kako se je spreminjalo v določenih obdobjih razvoja tisto, česar razvoj obravnavamo.

Tovrsten ontološko-gnoseološki pristop z matematičnimi modeli v nobenem primeru ne vodi k podcenjevanju vloge ustvarjalnega uma in imaginacije človeka in njegove svobode pri kreiranju, temveč nasprotno, vodi k preciznejši ontološki in gnoseološki določitvi te vloge kot bistvenega faktorja pri omenjenem kreiranju,

v odnosu subjekt-objekt oz. teorija-eksperiment. V obči družbeni praksi se najslikovitejše izraža stalna interakcija človeka kot subjekta in narave kot objekta, kadar gre za ustvarjanje ne samo matematičnih, temveč tudi obče znanstvenih modelov.

Takšen bi moral biti znanstveni in filozofski, točneje ontološki in gnoseološki pristop k odgovorom na zgoraj postavljena vprašanja, ki obravnavajo matematične modele. To je pravi način, da se razkrije njihovo *dialektično* in *materialistično* bistvo. V tem smislu lahko bistveno vplivajo na formiranje progresivnega znanstveno-filozofskega, posebno marksističnega *svetovnega nazora.*

V odnosu matematika-stvarnost se vedno postavlja vprašanje, na kateri način se realizira »preslikovanje« stvarnosti v matematični model, oz. kako se ohranja stvarnost z matematičnim modelom, z drugimi besedami, kako nastaja matematično mišljenje kot posebna podoba mišljenja nasploh. S problemi, kako nastaja misel nasploh, se danes intenzivno ukvarja biokibernetika, iščoč rešitve v fizioloških in drugih biokemičnih situacijah človeških možganov in živčnega sistema, pri čemer igrajo matematični modeli pomembno vlogo. Ta biokibernetska raziskovanja znanstveno konkretno potrjujejo znano Marxovo misel, da »idejni svet ni nič drugega kot materialni svet, prenesen in predelan v človekovi glavi«, to pa ima določene implikacije za bistvene vsebine *svetovnega nazora.* Ko gre za odnos matematika-stvarnost, se postavlja še obratno vprašanje »preslikovanja« matematičnega modela na stvarnost kot posebno znanstveno vprašanje s filozofskimi, oz. ontološko-gnoseološkimi, logičnimi in metodološkimi implikacijami, ki vplivajo na zavest raziskovalca, uporabnika matematičnega modela in ki imajo lahko določene praktične posledice za njegov *svetovni nazor.*

V okvirih celovitih teorij ustrezajočih matematičnih modelov prihaja do določenih teoretskih trditev, ki se nanašajo na matematično modelirane praktične situacije. Tedaj se postavlja vprašanje — ne glede na to, da so te trditve ali sklepi matematično in logično pravilni v okviru dane teorije — koliko so relevantni, tj. resničnega pomena za praktične situacije, na katere se nanašajo. Na to vprašanje ni mogoče absolutno odgovoriti, ker je vse odvisno od tega, do katere mere model točno odraža praktično situacijo, oz. do katere mere je bila ta situacija poenostavljena z matematičnim abstrahiranjem ob izgradnji modela. V tem oziru absolutno popoln model ne obstaja, s prakso pa se preverja do katere mere so sklepi, izvedeni na osnovi modela, resnični, oz. realno uresničljivi, z drugimi besedami, preverja se vrednost modelov kot raziskovalnih instrumentov v proučevanju odnosov in pojavov v stvarnosti. Tovrstno preverjanje sugerira morebitne korekcije modelov, oz. njegovo izpopolnitev v smislu, da čim zvesteje odraža praktično situacijo in da tako postane učinkovitejši kot instrument raziskovanja pojavov stvarnosti, ali pa »njegovo zavrnitev, kajti »čisti matematik, ki bi pozabil, da eksistira tudi zunanji svet, bi bil« — kot pravi veliki francoski matematik H. Poincaré — »na moč podoben slikarju, ki bi sicer znal barve skladno kombinirati, vendar ne bi uspel ustvariti slike. Njegova ustvarjalna moč bi kmalu usahnila«.

V svoji analizi Heglove knjige *Znanost logike* je Lenin poudaril: »Od živega zapažanja k abstraktnemu mišljenju in od tega k praksi — to je dialektična pot spoznanja resnic», spoznanja objektivne stvarnosti.« Na tej poti matematično modeliranje stvarnosti s svojo abstraktnostjo in konkretnostjo najprepričljivejše potrjuje, da se človeška misel giblje in razvija v nenehni interakciji z zakoni

objektivne stvarnosti, sicer bi bilo z matematičnimi modeli kot miselnim tvorbami nemogoče razreševati konketne in zapletene probleme obče družbene prakse.

Matematični modeli najslikoviteje kažejo, kako se enkrat spoznani zakoni in razvojene oblike objektivne stvarnosti transformirajo v principe in modalitete teoretske misli, ki so potem zavestno in kreativno, navidezno apriorno uporabijo v nadaljnjem in globljem raziskovanju te stvarnosti same, potrjujoč nenadomestljivo vlogo abstrakcije pri odkrivanju prave resnice o tej stvarnosti. Ker, »ni veje matematike, pa naj bo še tako abstraktna, ki bi je ne bilo moč nekega dne aplicirati na pojave stvarnega sveta« — je poudarjal Lobačevski, tvorec neevklidske geometrije, skrajno abstraktnega geometrijskega modela, ki je našel svoje utelešenje v konkretnih problemih sodobne fizike. Vse to implicira globoke in subtilne filozofske probleme odnosa med racionalno (matematično) in empirično resnico, matematičnim racionalizmom in empiričnim realizmom. Ti problemi se odpirajo pred vsakim pravim raziskovalcem narave in obremenjujejo njegovo zavest z raznimi ontološko-gnoseološkimi dilemami, ki pogosto opredeljujejo značaj njegovega filozofskega in idejnega *svetovnega nazora.*

3. O dialektičnosti matematičnih pojmov in izrazov

3.1. Eno bistvenih obeležij konstrukcije pojmov in teorij v matematiki sestoji v nenehnem ustvarjanju možnosti, da se ti pojmi in teorije posplošijo. Proces tega posploševanja nosi v sebi elemente, ki povezujejo stari, ožji pojem z novim, razširjenim pojmom oz. staro, ožjo teorijo z novo, razširjeno teorijo (npr.: sukcesivno posploševanje pojma števila od naravnega do kompleksnega, ali posploševanje pojma funkcije od funkcije realnega argumenta z realnimi vrednostmi do pojma operaterja, ali pojma razdalje med dvema matematičnima objektoma kot točkama določenega prostora, ali pojma integrala in drugih). S *Principom permanence* se ti elementi utrjujejo in zavestno vgrajujejo v novi razširjeni pojem oz. v novo, razširjeno teorijo (npr.: zakoni operacij — komutacije, asociacije in distribucije — v sukcesivnem posploševanju pojma števila od naravnega do kompleksnega). Na ta način se je *Princip permanence* pokazal kot eden bistvenih, vodilnih principov v primeru konstrukcije novih, oz. generalizacije starih pojmov in teorij v matematiki. Zato ima ta princip velik znanstveno-metodološki in filozofski pomen za celotno matematiko.

Katera je gnoseološka oz. dialektična osnova *Principa permanence?* Odgovorimo na kratko na to vprašanje.

V procesu generalizacije pojmov in teorij v matematiki, oz. v procesu njihove evolucije, se *Princip permanence* nenehno manifestira kot zelo splošen in učinkovit metodološki princip. Gledano splošno, omenjeni princip se, po eni strani, razkriva v preraščanju določenih lastnosti prvobitnega (starega, ožjega) pojma, oz. prvobitne (stare, ožje) teorije, tj. v negaciji prvobitnega pojma oz. prvobitne teorije kot momenta ločitve novega od starega, in zatem, po drugi strani, v konzervaciji določenih bistvenih lastnosti, veljavnih za prvobitni pojem, oz. za prvobitno teorijo, tj. v *negaciji negacije,* kot momenta zveze novega s starim, s čemer se realizira *kontinuiteta* evolucije. Ta zvezni moment, ta *dialektična* negacija je imanentna Principu *permanence* in mu določa smisel metodološkega in razvojnega principa. Na tej *gnoseološki* osnovi se uresničuje njegova vloga pri *dialektični* generalizaciji

pojmov in teorij v matematiki, kar pomeni v generalizaciji, s katero sta istočasno ožji pojem oz. ožja teorija — v Heglovem pomenu besede — ukinjena in ohranjena, tj. *preraščena* z generaliziranim pojmom, oz. z generalizirano teorijo.

Pri evolutivni generalizaciji pojmov v matematiki kot tudi v teorijah, ki so vezane na te pojme, se vedno pojavlja situacija, v kateri se *dialektična* negacija s smotrno uporabo *Principa permanence* dejansko fiksira kot zvezni moment med staro, ožjo teorijo in novo, generalizirano teorijo, ker negacija — kot pravi G.Bachelard — mora ostati v zvezi s prvobitno formacijo. Dopuščati mora dialektično generalizacijo. Generalizacija z negiranjem mora vključevati tisto, kar negira. (La négation doit rester en contact avec la formation première. Elle doit permettre une généralisation dialectique. La généralisation par le non doit inclure ce qu'élle nie.) Zato vidi Cournot v *principu permanence* »racionalno zvezo« (connexion naturelle) kot bistveno.

Ta zvezni moment novega in starega, ki je v bistvu moment razvoja, opredeljuje — kot smo že poudarili — značaj *Principa permanence* kot razvojnega principa in njegovo vrednost metodološkega principa v evoluciji pojmov in teorij v matematiki. Ne gre za princip à priori, temveč za princip, ki rezultira iz znanstvene, objektivno zgodovinsko pogojene evolucije pojmov in teorij v matematiki. Ta princip se nujno pojavlja ob koncu zaključne etape te evolucije. Odkritega in zavestno spoznanega ga človeški um ustvarjalno in svobodno uporablja kot instrument nadaljnjega raziskovanja in spoznavanja stvarnosti; od tod videz, da ima ta princip apriorni značaj, oz. značaj tvorbe človeškega »apriornega duha«, oz. človeške »apriorne imaginacije«. Ker ima gnoseološko osnovo v dialektičnem *principu negacije negacije,* iz tega izhaja njegov obče metodološki in filozofski pomen ter njegova plodna uporaba pri konstrukciji matematičnih pojmov in teorij.

Poudarimo še, da se *dialektična* generalizacija pojmov in teorij v matematiki — ki ima dialektični *princip negacije negacije* za osnovo, prehod od abstrakcij nižje k abstrakcijam višje stopnje za najbistvenejše dejstvo — pojmuje za osnovni kriterij periodizacije razvoja matematike, oz. za osnovni kriterij določitve njenih razvojnih etap (periodizacija razvoja matematike velikega sodobnega sovjetskega matematika Kolmogorova).

3.2. Pomembno vlogo v razvoju matematike so odigrali problemi merjenja krivulj (refikacija), površin (kvadratura) in prostornin (kubatura). Z razreševanjem teh problemov je matematika trčila ob pojem neskončnosti, ki se je pokazal za neizogibnega in ki je postal temelj metod »višje matematike«. Že zelo zgodaj se je izkazalo, da stoje problemi rektifikacije, kvadrature in kubature na stičišču poti, ki vodijo iz »elementarne« v »višjo« matematiko. Ni slučaj, da so prav ti problemi — s svojo zavezanostjo obči družbeni praksi in s svojo »čisto« matematično vsebino bistveno vzpodbudili porajanje integralnega in diferencialnega računa.

Osnovne težave v razreševanju problemov rektifikacije, kvadrature in kubature izhajajo iz nasprotij, ki jih implicirajo medsebojni odnosi ravne in krive linije, ravne in krive površine ter odnosi med telesi omejenimi z ravnimi površinami in teles omejenimi s krivimi površinami, tj. iz *dialektičnih* nasprotij: *ravno-krivo.* Protislovno je, na primer, meriti lok s korespondentno tetivo (z vpisovanjem poligonalne linije v lok krivulje, npr. z vpisovanjem poligona v krožnico), kajti tetiva z lokom nikoli ne more biti kongruentna; prav tako je protislovno meriti površino

telesa, ki je omejeno z ukrivljenimi površinami, s površino prizmatičnega telesa (npr.: površino valja z vpisovanjem prizme v valj), kajti del površine prvega nikoli ne more biti kongruenten s korespondentnim delom površine drugega; prav tako je v primeru prostornine telesa, ki je omejeno z ukrivljenimi površinami. Tovrstne protislovnosti so se s stališča logike in gnoseologije zarisovale ob reševanju problemov rektifikacije, kvadrature in kubature. Potrebno je bilo poiskati izhod iz teh protislovnosti, potrebno jih je bilo *dialektično* razrešiti. Matematika je v posameznih primerih ta izhod našla še pred diferencialnim in integralnim računom, v idejah in metodah neskončnega (npr. z vpisovanjem v krožnico poligonov), za katere je v epistemološkem smislu moč trditi, »da niso nič drugega kot aplikacija dialektike na matematične odnose«, metoda ekshaustije in metoda nedeljivih, kot je Engels trdil za infinitezimalni račun, ki se je pojavil po Descartovi geometriji. Pravilnost tovrstnega izhoda so potrdili konkretni in zelo precizni rezultati, do katerih je prišla matematika v teoretskih in praktičnih problemih rektifikacije, kvadrature in kubature.

Obča pot k *dialektični* razrešitvi omenjenih in drugih protislovnosti — ki so jim implicirali navedeni problemi kot tudi njim podobni problemi v zvezi s teorijo mere — je bila ostro začrtana šele takrat, ko je Descartova koordinatna metoda združila geometrijo z algebrsko in infinitezimalno analizo. Takrat je prišlo tudi do splošne metode razreševanja problema tangente, ker se je lahko ideja *aproksimativne koincidence* loka krivulje z odsekom tangente — prav to je ideja *dialektične identifikacije* ravne in krive linije, ki je bila pudarjena že davno v predkartezijanski matematiki — precizno in analitično formulirala, zahvaljujoč koordinativni metodi.

Poudarimo lahko, da je matematika omenjene protislovnosti, ki jih implicira nasprotje *ravno-krivo*, razrešila s pojmom *limite*, oz. s posredovanjem potencialne neskončnosti, z *dialektično* identifikacijo ravno-krivo, pri čemer je bistveno vlogo odigrala *abstrakcija potencialne uresničljivosti*.

3.3. Vzemimo za primer naslednje matematične izraze.

»Trikotnik je s tremi daljicami omejena ravna geometrijska figura.«

»Funkcija f (x) realnega argumenta x z realnimi vrednostmi je diferenciabilna v točki $x = x_0$, če obstaja $\lim\limits_{\Delta x \to 0} \frac{f(x_0 + \Delta x) - f(x)}{\Delta x}$«.

»Za neskončno vrsto $\frac{x}{z}_{n=1}$ Un trdimo, da je konvergentna, če eksistira $\lim\limits_{n \to x} \frac{n}{z}$ Uk«.

»Množica kompleksnih števil je linearni prostor«.

»Množica funkcij f (x) integrabilnih v intervalu (a, b) je linearni prostor.«

V vseh teh izrazih se nasprotja *posamezno* in *obče dialektično* identificirajo, tj. posamezno (tu: trikotnik, diferenciabilna funkcija, konvergentna vrsta, množica kompleksnih števil, množica integralnih funkcij) je obče (tu: ravna figura, funkcija realnega argumenta z realnimi vrednostmi, neskončna vrsta, linearni prostor) in obratno. Posamezno obstaja v zvezah, ki vodijo k občemu. Obče samo približno zajema posamezno; tudi samo je del posameznega.

Posebno pozornost je treba posvetiti *dialektični* relativnosti pojmov posameznega in občega, kajti posamezno v nekem določenem odnosu je lahko isti trenutek obče v kakem drugem odnosu (tu: množica kompleksnih števil je posamezno v odnosu na linearni prostor, vendar je istočasno obče v odnosu na množico realnih števil; množica integrabilnih funkcij je posamezno v odnosu na linearni prostor in istočasno obče v odnosu na množico neprekinjenih funkcij). Ta relativnost omogoča disparatnim pojmom (tu: množice realnih in kompleksnih števil; množice neprekinjenih in integrabilnih funkcijo podreditev določeni *dialektični* sintezi (tu: linearnemu prostoru), ki je velikega pomena za metodologijo matematike.

Dialektična relativnost posameznega in občega se posebej poudarja ob obravnavanju vloge in značaja indukcije in dedukcije kot znanstvenih metod v matematiki. Pomembni sovjetski matematik A. J. Hinčin piše o tem:

»Star spor o tem, do katere mere je matematika induktivna in do katere deduktiva — in ki do danes ni prenehal — prihaja v slepo ulico in se degenerira v terminološki prepir; tak izid pa je neizogiben vse dotlej, dokler se držimo formalno-metodološkega nasprotja »dedukcija-indukcija«. Tako nasprotje pa ne samo, da je neobvezno, temveč je tudi nepravilno, ker sta v živi stvarnosti matematične znanstvene metode dedukcija in indukcija podrejeni popolnoma dialektični in zelo plodni sintezi — sintezi, ki tvori enega najvažnejših momentov matematične metode.

Če se zedinimo in razumemo dedukcijo v širšem pomenu besede kot sklepanje na osnovi splošnih pravil in indukcijo kot sklepanje splošnega značaja na osnovi posebnega materiala, s katerim razpolagamo, je takoj neposredno jasno, da sta to teza in antiteza. Sinteza pa je tu možna (in potrebna) zaradi relativnosti pojmov posameznega in občega.«

A. J. Hinčin poudarja v svojih razpravah o številu, da je kompleksno število »v svoji prvobitni formi čisto imaginarnega števila nasprotno realnemu, v svojem nadaljnjem razvoju pa v tak obči pojem (sintezo) prehaja, kjer se pojavljata tako realno število (teza) kot tudi čisto imaginarno (antiteza), pri čemer vsako od drug drugemu zoperstavljenih pojmov v tej sintezi popolnoma obdrži svoja specifična določila, stopajoč v raznovrstne odnose s svojo antitezo« in da vse to jasno kaže »kako se v matematiki realizira dialektični zakon nasprotij« in da so to »pojavi, pri katerih prihaja na dan vedno eden in isti zakon dialektične logike, skratka, zelo pomembni pojavi za celoten stil matematične znanosti: pojem, ki prvobitno vznikne kot antiteza določenemu danemu pojmu in ki je prvobitno stal s tem pojmom v odnosu jasno izraženega antagonizma, se kasneje, povzdignjen na višjo raven, s tem drugim pojmom sintetizira v en sam skupen pojem, v katerem seveda oba pojma ohranjata nasprotna obeležja«.

V konstrukciji matematičnih izrazov in v njihovem obravnavanju s stališča nasprotja posameznega in občega vedno ločimo bistveno od pojavnega in postavljamo eno proti drugemu. To je *dialektična* pot edifikacije in analize obravnavanih izrazov (spomnimo se, npr. geneze in razvoja pojmov in izrazov za število in funkcijo, kot tudi pojmov mejne vrednosti, neprekinjenosti, diferenciabilnosti in integrabilnosti funkcije in ustreznih izrazov v zvezi s temi pojmi oz. definicij in teoremov).

Bistvo *dialektike* je, kot je poudarjal Lenin, razdvajanje *enega* in spoznavanje njegovih protislovnih oz. nasprotnih delov, kar je potrebno preveriti z zgodovino

znanosti, identiteto nasprotij pa razumeti kot zakon spoznanja z odkrivanjem nasprotnih tendenc v vseh pojavih in procesih narave, ki jih v njihovem samogibanju spoznavamo kot enotnosti nasprotij. Vse to se odziva v oblikah in zakonih človeškega mišljenja in s tem tudi v matematičnem mišljenju.

V teoriji matematičnih modelov igra razdvajanje enega in spoznavanje njegovih nasprotnih delov pomembno vlogo. Npr. v primeru pojmov števila, množice in funkcije kot matematičnih modelov imamo: realno-kompleksno število; finitno-transfinitno število; končno-neskončno množico; prekinjeno-neprekinjeno množico; prekinjeno-neprekinjeno funkcijo; diferenciabilno-nediferenciabilno funkcijo itd. Geneza in razvoj teh pojmov jasno kažeta na pot spoznanja njihovih nasprotnih delov, v zvezi s tem pa tudi na pot spoznanja ustreznih izrazov in teorij.

Z ozirom na ostala nasprotja, ki prihajajo do izraza v matematiki: npr.: à priori — à posteriori, abstraktno-konkretno, intuitivno-logično, kvalitativno-kvantitativno, slučajno-nujno, deteminirano-indeterminirano, analiza-sinteza, indukcija-dedukcija itd., bi bila zanimiva metodološka in obče epistemološka razmišljanja in raziskovanja. Mislimo, da bi ta razmišljanja in raziskovanja po eni strani razkrila določene *dialektične* situacije kot obče metodološke situacije v edifikaciji korespondentnih pojmov in izrazov, in po drugi strani razsvetlila *dialektično* pot njihove evolucije oz. njihove geneze in razvoja.

Dialektičnost matematičnih pojmov in izrazov, ki smo jo ilustrirali z nekaterimi primeri, lahko vsekakor zelo vpliva na epistemološko (posebno obče metodološko) opredeljenost matematikov in vseh raziskovalcev, ki jim je matematika sredstvo pri raziskovanjih fenomenov, s katerimi se ukvarja. Na ta način — zapažena in zavestno spoznana — bo dialektičnost povsem naravno in gotovo zavzela pomembno mesto med dejavniki, ki konstituirajo *svetovni nazor* kot znanstveno-filozofski in, širše, kot idejni nazor.

4. *Zaključek*

V spoznavanju odnosa *človek-stvarnost* pripada matematiki pomembna vloga. Na temeljih obče družbene prakse kot skupne teorije in praktične dejavnosti človeka, ki poraja in s svojim razvojem stalno vzpodbuja ta odnos z vsemi njegovimi problemi in dilemami, nastajajo matematični pojmi in teorije, oz. matematični modeli in se razvijajo z občo družbeno prakso. Ta razvoj teče od neposrednega abstrahiranja stvarnosti, preko stopnjevanih *dialektičnih* prehodov od abstrakcij nižje stopnje k abstrakcijam višje stopnje, kar določa matematične modele kot relativno svobodne, apriorne miselne tvorbe človeškega uma. Te prehode karakterizira *dialektična* generalizacija matematičnih pojmov in teorij, ki ima gnoseološko podlago v dialektičnem *principu negacije negacije*. Pri tem je *dialektična sinteza* nasprotnih pojmov na osnovi dialektične relativnosti pojmov posameznega in občega eden od bistvenih momentov matematičnih metod oblikovanja pojmov in teorij. Tovrsten ontološko-gnoseološki pristop k matematičnim pojmom in teorijam, zasnovan na dejstvih njihove stvarne geneze in evolucije, vodi k *materialističnemu* in *dialektičnemu* razreševanju osnovnih ontološko-gnoseoloških, oz. filozofskih dilem, ki se pojavljajo v odnosu *matematika-stvarnost*, kot so dileme na relacijah: »a priori — a posteriori«, oz. »abstraktno-konkretno«,

ali »racionalna in empirična resnica«, oz. »matematični racionalizem in empirični realizem«. V tem smislu igra matematika v gradnji progresivnega, znanstveno-filozofskega, posebno *marksističnega* svetovnega nazora, vse večjo in vse bolj pomembno vlogo. Zato je, na primer, v celotnem izobraževalnem sistemu, kjer je matematika — na vseh nivojih — široko zastopana, še kako potrebno upoštevati, poleg njene čisto izobraževalne vloge, tudi njeno idejno-vzgojno vlogo, ki ima praktične in teoretske posledice za vzgojo in izobraževanje pedagoških in tudi znanstvenih kadrov na področju matematike in njenih aplikacij.

Človek v stalni *interakciji* s stvarnostjo, z občo družbeno prakso to stvarnost spreminja in s tem istočasno spreminja tudi sebe. Stvarnost *humanizira*, jo prilagaja sebi, hkrati pa tudi sebe prilagaja tej stvarnosti. V tej interakciji odnos *matematika-stvarnost* razkriva teoretsko-spoznavno in vrednostno-humanistično bistvo matematike. Matematika postaja »zavest« spoznanja stvarnosti in ne samo »instrument« tega spoznanja; iluzorno pa bi bilo misliti, da se lahko specifične metode posameznih znanosti, z ozirom na sodobno »matematično osvajanje« obče družbene prakse, zamenjajo z matematičnimi metodami takšne idejne in metodološke deviacije se pojavljajo, na primer v zvezi z uporabo elektronskih računalnikov in drugih avtomatov), kar bi pomenilo idealizem posebne vrste — *matematizem*, izražen s stališč neke matematične »vsemogočnosti«; matematika dandanes zmore ogromno, daleč pa je od tega, da bi zmogla vse. Tako se matematični pojmi in teorije vgrajujejo v *dialektiko* kot občo teorijo spreminjanja sveta. V širšem smislu pa jo potrjujejo kot znanost o mišljenju, s pomočjo katere razumemo ta svet, njegove zakone in oblike in ga, razumljenega, z občo *družbeno prakso* spreminjamo. To ustreza nenehni človekovi težnji, da čim bolj osmisli svoje mesto in svojo vlogo v naravi in da neprekinjeno izpopolnjuje materialne in duhovne pogoje svoje eksistence. Za doseganje teh ciljev nudi velike teoretsko-spoznavne in praktično-humanistične možnosti prav matematika in je tako splošno gledano, nenadomestljiv element znanstveno-filozofskega *svetovnega nazora* našega in prihodnjega časa.

Filozofski pomen idejnih smeri v matematiki

dr. MILORAD BERTOLINO

Kolikor bolj širi matematika svoje stike z vse večjim številom drugih znanosti in dejavnosti, kolikor bolj se občuti danes to »prežemanje« z matematiko kot splošna potreba in neizogibnost, toliko bolj vzbuja pozornost in postaja jasen tudi filozofski pomen matematike. Zaradi tega je »matematizacija« vredna filozofskega komentarja že kot vedno bolj pričujoča vsebina celote človeške dejavnosti. »Matematizem« se lahko pojavi tudi kot enostranost, pretirana pretenzija, prizadevanje, da se meri z neustreznim merilom tudi tisto, kar se takšnemu merjenju nujno izmika.

V tem članku ne moremo zajeti vse širine filozofske relevance matematike, »matematizacije« in »matematizma«, niti formulirati o njih v okviru marksističnega svetovnega nazora kake končne trditve. Zastavili si bomo naslednjo, precej skromnejšo nalogo:

Znano je, da obstaja v zvezi z matematiko več idejnih smeri. Nekatere od njih se nanašajo na trditve o pomenu, smislu, prihodnosti posameznih matematičnih teorij in bi se lahko dozdevale kot »čista« matematična problematika, z motivacijami in argumentacijo le znotraj matematike. Takšna izoliranost od izvenmatematičnih sistemov sodb je pogostokrat navidezna — dejansko govorimo o širših filozofskih teorijah, ki so »zapeljane« v matematiko z namenom, da bi se iz matematike naredilo dober primer za te teorije. Takšni postopki ne puščajo »nepoškodovane« niti same matematike — vodijo namreč do forsiranja enih in zapostavljanja drugih področij ali matematičnih postopkov, kar matematiki lahko, ne pa tudi nujno, koristi.

Druge smeri v matematiki se rojevajo in prehajajo na druga področja, prizadevajoč si, da bi postale splošen svetovni nazor. Takšne razširitve so obremenjene s pretiranim poenostavljanjem, vendar pa lahko tu precej osvežujejo bolj splošne izvenmatematične teorije.

Ne bomo naštevali vseh idejnih smeri ene in druge vrste ali njihovih kombinacij in medvrst. Izbrali bomo samo nekatere, vendar jih ne bomo razglasili z vsemi podrobnostmi, ampak se bomo zaustavili na tisti stopnji, ki se nam zdi z marksističnega stališča za razpravo o filozofski vrednosti določene smeri zadostna: do katere meje je sprejemljiva, kakšno težo ima njena morebitna nesprejemljivost — ali splošna idejna nesprejemljivost pomeni ali ne pomeni tudi brez-

vrednost posameznih matematičnih rezultatov, ki se navadno vežejo z določenimi idejnimi smermi.

1. Znameniti grški filozof Platon je postavil nekaj zelo pomembnih trditev tudi tam, kjer gre za filozofijo matematike. Termin »*platonizem*« (katerega smisel je sicer z ozirom na obsežnost Platonove misli večinoma precej širši) je za matematike v prvi vrsti vezan na Platonovo razumevanje matematike, posebno na Platonovo trditev, da v objektivni stvarnosti ni nikakršnih točk, linij, površin, toda da gre vendarle za entitete, ki objektivno eksistirajo v kaki drugi stvarnosti, drugem svetu, na katerega smo ohranili spomine — naše predstave o točkah, linijah, površinah in ostalih geometrijskih objektih so naši spomini na pretekli svet, v katerem smo živeli, v katerem pa realno eksistirajo v idealni obliki.

Očitno je Platonovo stališče s postavljanjem geometrijskih objektov zunaj našega čutnega izkustva idealistično, z jasnimi mističnimi asociacijami in še več kot to. Gre za tim. »objektivni idealizem«, ker se neka eksistenca pripoznava izven nas samih — resda v iracionalnem in mističnem svetu.

Takšno razumevanje seveda zasluži komentarje kot vsak drug objektivni idealizem in predstavlja »uvoz« takšnega idealizma iz filozofije v matematiko, tako da uporablja neko splošno filozofsko stališče za razlago narave, izvora matematičnih pojmov. Ni nujno, da ogroža matematiko samo — njene postopke in razvoj — lahko ji celo daje neko svobodo, koristno za abstraktni razvoj matematike, ki je njen bistveni sestavni del, toda ta svoboda nikakor ni nemogoča brez objektivnega idealizma. Nasprotno, marksistično in dialektično razumljena enotnost kategorij refleksije in prakse, v kateri je človeška aktivnost bistveni činitelj spoznanja, dopušča res končno ustvarjalno domišljijo, katera pa ne more biti brez začetne in bistvene inspiracije s področja realnega. Ko človeška inventivnost spoznava tudi področje možnega, ne pa samo spoznavnega in izdeluje zelo splošne teorije, ki jih je čestokrat mogoče tudi nepričakovano uporabiti, ki pa vendar lahko ostanejo tudi same sebi namen, seveda vodi precej čez to realnost.

Nesporno je, da je abstrahiranje, ki ga opravljamo, ko prehajamo od realnih, čutno dostopnih (neposredno ali posredno) objektov na idealizirane, »čiste« matematične pojme, gnoseološko zapleteno in povezano z nemajhnimi filozofskimi težavami. Platonistično razumevanje se kaže, kot da na nek način, ki je podoben religioznemu, prestavlja težave, v katerih je beseda, na drugo »raven«, tokrat mistično, ki je lahko jasna nekemu višjemu umu, naši logiki pa je nedostopna. Prestavili smo nepojmovno ali ne dovolj razumljivo k nekomu drugemu, sami pa se lahko »mirno« in kot vemo in znamo ukvarjamo s tistim, kar nam je bolj dostopno.

Vendar pa takšnih »prestavljanj« ni treba lahkotno razumeti samo kot pot manjšega odpora. V tem je tudi nekaj, kar globlje ustreza možnostim našega spoznavanja bistva, ki so s svoje strani (kot objektivno pogojene) tudi same v določeni vrsti skladnosti (nikakor ne protislovne niti premočrtne) s pravim »stanjem stvari«. Vzemimo npr. Gödelove trditve o možnostih, da se dokaže neprotislovnost zadostno razvitih matematičnih teorij s sredstvi njih samih. Z današnjo matematično strogostjo je dokazano, da se mora rešitev problema neprotislovnosti (velikega in osnovnega vprašanja kake teorije) reševati »drugje« in ne tu, kjer bi bilo pričakovati. To »drugje« za matematiko ni najdeno v celoti, vendar se lahko od tod izvajajo edino zaključki v prid svojevrstne objektivne dialektike (o čemer smo

večkrat pisali, zadnjikrat v brošuri »Dialektika in sodobna matematika«, v izdaji »Dela« 1976 leta), nikakor pa ne v smeri nekakšnih »mističnih dodatkov«, ker za to ni nikakršne osnove. Ali, vzemimo dejstvo, da so zadostno formulirane elementarne teorije števil nepopolne, če so neprotislovne, in protislovne, če so popolne. Čim si prizadevamo za popolnostjo, to je, da rešimo v okviru neke celote vse, kar se nam zdi, da se v okviru te celote lahko reši, se takoj pojavlja protislovnost. Ne moremo pričakovati »vse resnice« v ozkih miselnih okvirih, čeprav se nam zdi, da smo si te okvire zamislili dovolj široko. Nekaj se mora puščati tudi za »drugje«. To »drugje« ne more biti »obljubljena dežela«, v kateri je vse, kar se da zamisliti, rešeno ali rešljivo, ampak je ilustracija postopne, nikoli končane, asimptotične poti, s katero se dosega »absolutno resnico«, ki je razumljena razvojno dinamično, z notranjimi protislovji, kot se kaže že klasikom marksizma.

2. *Konceptualizem* kot idejna smer v matematiki, je vezan na Immanuela Kanta. Lahko rečemo, da gre za specifično projekcijo Kantovega razumevanja nespoznavnosti, »stvari po sebi«, po drugi strani pa, da se s kategoričnimi trditvami o apriornosti našega spoznanja uvršča v subjektivni idealizem.

Matematične sodbe so po Kantu sintetične sodbe a priori. Oporeka temu, da se znanje stvari, (katerih principialno eksistenco priznava, toda ob nespoznavnosti) zares nahaja v prostoru, ker je prostorska zunanja podoba stvari samo oblika, ki jim jo daje naš duh, v katerem je prostorskost a priorna — del naše strukture (ne moremo drugače razumeti stvari kakor prostorsko). Tudi Kant misli, da so predmeti geometrijskega znanja stvarni, vendar samo v okviru naše zavesti, ker njihova stvarnost po sebi, kakorkoli je principialno priznana, ne more biti predmet našega razmišljanja.

Čeprav sta subjektivni in objektivni idealizem v matematiki in nasploh dovolj jasno postavljena eden nasproti drugemu, imata vendar mnogo skupnega, posebno v njunem prenosu materije in matematike. Na koncu koncev ni bistveno, ali so idealni geometrijski objekti realno obstoječi v nekem drugem svetu, ali so realno obstoječi samo v naši zavesti, ker so v obeh primerih bistveno ločeni od stvarnosti. Poskusi, da bi uspešnost človeške prakse v uporabah matematike razložili tako, da bi izhajali s takšnih stališč, so zelo prisiljeni. Komentarji, ki bi jih bilo nujno dati v zvezi s konceptualizmom, bi bili, z ozirom na njuno sorodnost, kljub svojevrstnemu nasprotovanju, v mnogočem podobni tistim, ki smo jih dali ob platonizmu.

Kantov konceptualizem se pogosto kritizira kot napačen zaradi Kantovih zaključkov o evklidskem prostoru kot edino mogočem, o tistem, ki nam je vsajen z apriornostjo, ki jo zastopa Kant tako, da drugače ne moremo pomisliti.

S temi težavami bi Kant, glede na dejstvo, da ima evklidski prostor v nas zares trdnejšo utemeljitev, verjetno znal opraviti in bi neevklidski prostori, kakorkoli bi učinkovalo protislovno, ustrezali »bolj perifernim« področjem zavesti. Ta »trdnejša utemeljitev« evklidskega prostora res sloni na dosedanji izkušnji človeštva, ki z ozirom na večnost ni predolga, vendar pa za Kantov način razsojanja ne bi bilo vsaj tipično, da bi se skliceval na izkušnjo. Zdi se nam, da glavni smeri kritike vseeno ni treba iti po tej poti — prisiljena zveza s prakso je važnejši defekt konceptualizma, da o mogočih mistifikacijah niti ne govorimo.

3. *Intuicionizem* je posebno pomembna idejna smer v matematiki, ki je, lahko bi rekli, razvil posebno logiko, kot tudi matematično aparaturo tako, da je mnogo obstoječega odvrgel s tem, da ni priznal niz njenih principov in postopkov, in vnesel v klasično matematiko (kot se pogosto reče) »precejšnjo pustinjo«. Ne priznava principa izključitve tretjega, odklanja dokazovanje z zavračanjem nasprotne domneve. Ne priznava aktualno, ampak samo potencialno neskončnost. Sprejema samo t. i. konstruktivne dokaze itd.

Na prvi pogled učinkuje intuicionizem s svojim konstruktivizmom, s svojo potencirano strogostjo kot ekstremno prizadevanje h gotovemu, otipljivemu, realnemu, materialnemu — kot da bi bil v sorodu z nekakšnim zelo previdnim materializmom. Vendar pa termin sam takoj nasprotuje takšnemu vtisu. V zvezi s takšnim terminom bi lahko rekli, da gre za neskončno opiranje na intuicijo, torej na nekaj, kar se ne da vedno vključiti v kalupe in kar lahko na zadnji stopnji pripelje tudi do fikcije.

Termin smeri dejansko tudi ni povsem ustrezen. Res je, da igra t. i. »intuicija naravnega števila« pomembno vlogo v filozofski utemeljitvi intuicionističnih motivacij, toda tu ima intuicija vendarle nek poseben pomen, tako da termin »bolj obeta«, kot pa vsebuje (v smislu zelo široko razumljene intuicije) in nudi. Vendar bolj pozorna analiza pokaže, da ima osnovna idejna podlaga intuicionistov prej idealistični kot pa materialistični značaj. Tisto, kar je podobno rigoroznemu insistiranju na zanesljivem, preveč rigoroznemu, torej ni v tolikšni meri motivirano z eksaktnim presojanjem. Najdemo lahko tudi obratne primere, da večje insistiranje na realnosti v osnovni motivaciji pripelje do »visečih« rezultatov. Navedimo naslednje komentarje A. Priora (»Zgodovina logike«):

»Po Brauerju matematika ni sistem formul in pravil, ampak osnovna oblika človeške dejavnosti, ki ima svoj temelj v naši sposobnosti, da abstrahiramo razumevanje »dvojnosti« iz zaporednih faz človeške izkušnje in da sprevidimo, kako se lahko ta operacija neštetokrat ponavlja, da bi izdelala neskončno napredujoč niz naravnih števil. V sistemu matematike, osnovanem na tej prvobitni intuiciji, služi jezik samo kot pomoč spominu in komunikaciji in ne more sam od sebe ustvariti nov matematični sistem; naše besede in formule imajo pomen samo toliko, kolikor so podprte z bistveno nejezikovno dejavnostjo duha. Formulacija kakega teorema ima smisel samo, če zaznamuje mentalno konstrukcijo kake matematične entitete, ali če kaže nemogočost vprašljive entitete. Brauerjevo razumevanje dokaza kot bistveno mentalnega je koristno kot korektiv ozke formalistične razlage, ki hoče interpretirati dokaz v danem formalnem sistemu, čeprav je njegov psihologizem filozofsko sporen — L. Wittgenstein je v svojih delih postavil več kot dvomljivo tezo, da je jezik samo nebistveni spremljevalec misli, ki je potreben samo v namene pomnjenja in komunikacije. V intuicionizmu niso toliko važne njegove psihologistične poteze, kolikor njegov poudarek konstruktibilnosti, in oblika matematike, ki določa njegov kriterij smiselnosti.«

Tako dolg Priorjev citat smo navedli zaradi njegove jasnosti in bogate vsebine. Bistvo človeškega razlikovanja dvojnosti, »mnogega«, »drugega«, je zares bistveno za intuitivno razumevanje naravnega števila in tu imajo, kot se nam zdi, intuicionisti v osnovi prav. Toda podcenjevanje pomena jezika, ki sledi, se zdi prenagljeno in se ne vidi, zakaj nedvoumno izhaja iz predhodnih premis. Ko so intuicionisti prišli do »mentalne konstrukcije matematične entitete«, so naenkrat in zdi

se, da brez prave potrebe, absolutizirali to mentalno konstrukcijo v smeri Kantovega konceptualizma. Ni dovolj jasno, zakaj mora biti tisto, kar je »zdravo« v intuicionističnem razumevanju konstruktibilnosti, naslonjeno na kantovski subjektivizem. Besedo dajemo S. Barkerju (»Filozofija matematike«):

»Celoten nauk, da števila in množice nastajajo zahvaljujoč čisti intuiciji procesa je, če se ga vzame povsem dobesedno, preveč nedoločen in podvržen kritiki. Kaj bi lahko bila ta »čista intuicija«? Kakšen dokaz imamo, da lahko duh šteje v »čisti intuiciji« samo s končno hitrostjo? Ali ne bi mogel duh šteti v »čisti intuiciji« neskončno hitro tudi tako, da bi »konstruiral« transfinitivna števila?

Nenavadnost tega nauka prihaja do izraza takrat, ko se spomnimo, da je posledica Kantove in verjetno tudi Brauerjeve teorije, da zakoni števil veljajo samo za stvari, ki jih duh intuitivno spoznava, ne pa za stvari, kakršne so po sebi. Razumevanje, da se število ne more uporabiti na stvareh, kakršne so zares po sebi, pomeni, da stvari v stvarnosti niso niti posamezne niti mnoge. To je preveč blizu protislovnosti, da bi bilo plavzibilno.

Iz tega Barkerovega citata lahko sklepamo, da prihajajo intuicionisti, ki so v svoji matematični praksi tako trezni, preko uvajanja kantovstva s premalo jasno argumentacijo, do absurda v tretiranju »stvari po sebi«. Če torej opazujemo to smer v smislu opredeljevanja, ali pomeni »uvoz« filozofije v matematiko ali obratno, lahko naredimo naslednji sklep. Ko opažajo v matematiki določene logične težave (te niso tako absolutne, kot se lahko zdi na prvi pogled), dajo svoje variante, ki so matematično interesantne in ki vsekakor pomenijo dragoceni prispevek k razvoju matematičnih znanosti. Ko iščejo utemeljitev za svoje postopke, ne dovolj motivirani, in tako, da prekoračijo pooblastila, ki jim jih daje matematika, kličejo na pomoč konceptualistično filozofijo. To je neka vrsta »uvoza filozofije« v matematiko, toda ne z iniciativo filozofije, ki bi v matematiki iskala svoje potrdilo, ampak s prizadevanjem matematikov, da globlje utemeljijo svojo matematično reformo, ki bi imela smisel tudi brez izrecne pomoči filozofije, posebno konceptualistične.

Konstruktivnosti in previdnosti, ki so podobne intuicionističnim, imajo v matematiki in izven nje globalno naturalistično obarvanost. Toda pretiravanje v takšni smeri lahko pride v nasprotje z marksističnim prizadevanjem svobode v revolucionarnem menjavanju sveta, do boječega odnosa proti vsakemu drznejšemu koraku, do odklanjanja vsega, kar ne bi bilo v nas povsem strogo a priori (to pa bi lahko bilo samo tisto, kar se že dobro ve).

4. *Nominalizem*« obstaja kot teorija sholastične filozofije in v skladu s to obstaja tudi nominalistična smer v matematiki. Po nominalistih univerzalije nimajo realnosti — to so samo besede, imena. Realnost se priznava samo posameznim fizičnim objektom. V matematiki so nominalistična razumevanja na določen način sorodna z intuicionističnim, v smislu »obubožanja« nekaterih področij klasične matematike. Po drugi strani ima nominalizem s svojim zaupanjem v posamezne predmete, ki se v nekem pomenu, pomenu adekvatnosti z objektivno stvarnostjo zdi bližje priznavanju njihove objektivitete, »bolj realistično« potezo. Odrekanje realitete splošnim pojmom po drugi strani dopušča tudi »vdor« formalizma, ko se z »imeni« vendarle začne manipulirati. »Imena« konstituirajo nek »čisto« človeški svet, ki je naklonjen subjektivizmu in se preveč loči od sicer priznanih posameznih predmetov. Gre vendarle za idealistično filozofijo — priz-

nava se objektivna realnost, toda za tem prihaja do prevelikega oddaljevanja od nje. Nominalisti zadevajo na bistvene težave, kadar je treba dati kolikor toliko koherentno teorijo naravnih števil. Zaradi tega, ker ostaja korespondiranje naravnih števil s posameznimi objekti vedno končno, se zdi, da prehod na neskončnost ni z ničemer upravičen.

5. »*Realizem*« v matematiki pa tudi širše v filozofiji ni tisto, kar pove ime. Intuicionizmu je nasproten, ker, slikovito povedano, priznava eksistenco oziroma realnost vsemu, kar se lahko zamisli. Matematični pojmi, »idealni« matematični objekti ravno tako obstajajo kot katerikoli objekt, čigar eksistenca se lahko čutno verificira. Russell je izraziti predstavnik te smeri. »Realizem« bi torej pomenil to, da se meje realnosti precej raztezajo. Takšen »realizem« je bistveno oddaljevanje od materialističnega razumevanja sveta — »realnosti« ne odreka (prav nasprotno) svojim konstrukcijam niti religiozna mitologija. »Realistično« razumevanje v matematiki je naklonjeno formalizmu, ki ne računa veliko z izvorom in naravo pojmov, s katerimi operira, in se zadovoljuje s »pravili igre« in njihovimi kombinacijami. Pogostna pozitivistična razpoloženost je pri predstavnikih »realistične« smeri protislovna samo navidezno, ker pretirana širina, ki jo imajo do stvarnosti v resnici izraža neko ravnodušnost v odnosu na ontološko problematiko matematičnih »bitij«, ki se ji v matematiki ne da izogniti, pri čemer se je ne sme lotevati tako, a je sama sebi namen.

6. »*Formalizem*« je stališče v matematiki, ki ga zavzemajo mnogi »realisti«, toda ne samo oni, in ki dela iz matematike svojevrstno »pasjans« problematiko, tako da jo speljuje na »pravila igre«, operiranje z entitetami, ki je povsem neodvisno od izvora in smotrov. S. Barker piše: »Na ta način je stališče formalista v tem, da ne obstaja pomen ali resničnost matematičnih sistemov; ti sistemi sploh ne vsebujejo izjave, ampak samo znake. Ena vrsta sistema ni nikoli »točnejša« od druge (trdi se, da sta obe pravilno formulirani). Ko se uredi kot formulirani sistem, je intuicionistična teorija množic igra z znaki, ki je različna od teorije Zemela ali Von Neumanna, toda obe sta pravi igri. Katero je treba igrati? Če se izkaže, da ima ena v daljši časovni periodi bolj zanesljive in plodne uporabe v znanostih kot druge, je potem to razlog, da ji damo prednost.«

Te poslednje trditve očitno niso oropane osnove, vendar so postavljene preveč aprioristično — kot je treba preprosto »na debelo izdelovati« teorije in potem gledati, kako se kakšna ujema z realnostjo, toda to je slučaj — kot da vpogled v stvarnost ni važna, če ne tudi odločilna motivacija pri oblikovanju »pravil igre«.

Formalizem se ne pojavlja samo kot idejno stališče v razlaganju matematike, ampak tudi kot efektivni pristop k nekaterim matematičnim problemom, posebno k problemu neprotislovnosti matematičnih teorij. Ta pristop pojasnjuje A. Prior na sledeči način: »Teorija sama bi lahko vsebovala simbole za transfinitivna kardinalna števila in druge idealne elemente, toda to ne bi bila ovira za dokaz konsistentnosti, ker se s takšnim dokazom od nas zahteva samo to, da te simbole obravnavamo kot opazljivo dane elemente, in da pokažemo, da se ne bodo nikoli pojavili v formuli, katere negacija je tudi dokazljiva. Po drugi strani je Hilbert verjel, da se neskončne pojme, čeprav so v sami matematiki dopustni, ne sme trpeti v teoriji dokazov, ki mora zagotavljati konsistentnost«. Kot je razvidno, je »formalistično« stališče na zadnji stopnji sorodno z »realističnim« — je svojevrstna »podaljšana roka« realističnega stališča v njegovi matematični opera-

cionalizaciji, s še bolj naglašenimi pozitivističnimi akcenti. Finalnost v algoritmih priča o matematični prenatančnosti. Čeprav Hilbertov program, ki je vezan na problematiko neprotislovnosti, ni doživel popolnega uspeha, je vendar, kot se to vedno dogaja ob podobnih primerih, prinesel lepe postranske matematične sadove.

7. »*Logisticizem*« je idejna smer, ki v različnih oblikah speljuje matematiko na logiko ali vsaj njene dele. Vendar pa kljub bistveni in globoki sorodnosti logika in matematika nista identični niti s stališča metode niti s stališča objektov raziskovanja. Lahko bi se reklo, da je sorodnost toliko večja, kolikor bolj se logika nagiba k eksaktnosti, matematika pa k formalizaciji. Tisto, kar v matematiki pripada intuiciji, kot tudi vse tisto, kar matematiko, s posredno in neposredno spodbudo iz zunanjega sveta inspirira in korigira, ne odleže popolni formalizaciji. Po drugi strani tudi logike ni mogoče speljati samo na formalno logiko, kolikor želimo, da bi bila dialektična, da bi zajemala vso »resnico«. Očitno je, da v današnji formalni logiki matematična logika zavzema vse bolj vidno mesto. Čeprav marsikatera enostranost logisticizma v »čisti« obliki vodi k formalizmu, tudi tu ni mogoče oporekati pomembnim matematičnim rezultatom, važnih tako za matematiko kot za logiko, do katerih so prišli predstavniki te smeri.

8. »*Konvencionalizem*« je svojevrsten »izvoz« matematike na širše veljavno področje. Nauk, da so matematične teorije (kar se pri konvencionalistih nanaša na zakone naravoslovnih znanostih nasploh) samo dogovori, bolj ali manj »prijetni« ali »udobni« za uporabo v praksi in da so v osnovi naše subjektivne konstrukcije, je ostro kritiziral Lenin v znamenitem delu »Materializem in empiriokriticizem« in ga klasificiral kot subjektivni idealizem. Slavni matematik, fizik in filozof Henri Poincaré je eden najbolj vidnih predstavnikov te smeri. O konvencionalizmu smo že večkrat pisali (članki O konvenciji v matematiki«, Henri Poincaré v reviji »Dialektika«, že omenjena brošura »Dialektika in sodobna matematika« in drugi), pa se zato sedaj sem ne bomo obširneje spuščali. Čeprav ima, glede na zares veliko vlogo konvencije v matematiki, tudi konvencionalizem svoje »racionalno jedro«, je pri prenosu na druga področja tu možnost zlorabe vendarle možna in velika, lahko bi rekli, izjemno velika, morda celo večja, kot pri vseh ostalih naštetih »izmih«. Ko so takšna konvencionalistična stališča prenesena v politiko in moralo, lahko služijo za opravičevanje vsake samovoljnosti, nedoslednosti, raznih pregreškov vse do zločina. Ko je konvencionalizem potenciran do absurda, relativizira vsako trdnost in zanesljivost — spremenimo samo konvencijo in sistem aksiomov, proglasimo po dogovoru, da se »rase« delijo na »nižje« in »višje«, pa se lahko opraviči tudi hitlerjanske pomore.

9. V zadnjem času se govori o »matematizmu«, kot smo poudarili že na začetku, toliko bolj, kolikor se širi »matematizacija« ostalih znanosti. V pretiravanju »matematizma« se priznava samo tisto, kar se da matematizirati in se misli, da matematizacija nima mej. Podobno stališče je zastopal veliki Leibniz, ki je sicer s svojim genijem bistveno prispeval k matematizaciji mnogih področij, ki so se do tedaj zdela nedostopna kakršnikoli eksaktnosti. Leibniz pravi (citirano po A. Priorju): »Ko sem bil še deček, ki je poznal samo navadno logiko in se ni učil matematike, mi je, ne vem po kakšnem instinktu padla v glavo misel, da se lahko iznajde analizo idej, po kateri bi lahko na nekakšen kombinatoričen način resnice nastajale in se ocenjevale s pomočjo števil.« Tako imenovana »gödelizacija« je vsekakor ena od uresničitev te Leibnizove težnje. Ko gre za veljavo in omejitve

matematike, dajemo besedo velikemu sovjetskemu matematiku Kolmogorovu: »Principialno je področje uporab matematične metode neomejeno: vse oblike gibanja materije se lahko preučuje matematično. Vendar pa sta vloga in pomen matematične metode različna v različnih primerih. Nobena določena matematična shema ne izčrpava vse konkretnosti realnih pojavov; zato teče proces spoznanja konkretnega vedno kot bitka med dvema tendencama: po eni strani izločanjem oblik preučevanih pojavov in logične analize teh oblik, po drugi strani odkrivanjem momentov, ki se ne vključujejo v ugotovljene forme in prehajajo na premišljevanje o novih, bolj gibkih formah, ki bolje zajemajo pojave. Če vse težave preučevanja kateregakoli področja pojavov sestojijo v uresničevanju druge tendence, če je vsak nov korak vezan na kvalitativno nove strani pojava, se odmika matematična metoda v zadnji plan. Tedaj je lahko dialektična analiza celotne konkretnosti pojava z matematično shematizacijo samo omračena. Če nasprotno relativno enostavne in stabilne forme preučevanih pojavov zajemajo te pojave z veliko točnostjo in popolnostjo — s tem rastejo dovolj težki in zapleteni problemi, ki zahtevajo za svojo rešitev specialna matematična raziskovanja, izdelovanje specialne simbolike in specialnega algoritma — prehajamo v sfero gospostva matematične metode.«

Preprosto rečeno, matematika dosega uspeh pri relativni stabilnosti pojavov; njena glavna naloga pa je v tem, da pojasnjuje njihove medsebojne odnose. Jasno je, da lahko takšna izjava predstavlja v zvezi z namenom matematike samo eno od približnih pojasnil, toda še zdaleč ne njeno definicijo.

Poskusi filozofskega idealizma in drugih enostavnih filozofskih smeri, da uporabijo za svojo lastno opravičitev rezultate naravoslovnih in matematičnih znanosti, ne gredo, kot smo videli, niti mimo matematike. Vendar pa lahko rečemo, da je fizika bolj zlorabljena v smislu takšnih paničnih krilatic, kot je npr. tista znana: »materija izginja«, s katero so duhovi direktno uvedeni na torišče. Kadar gre za matematiko, potem so njene enostranske razlage vendarle šle bolj v smeri agnosticizma in pozitivizma. Konvencionalizem ostaja najbolj izostrena oblika možne zlorabe matematike v izvenmatematične namene. Poskusi podiranja dialektike, češ da matematika kot vzor eksaktnosti poudarja neprotislovnost kot pogoj, brez katerega ne gre, so lahko glede na razvoj matematike same za vedno razveljavljeni.

Tudi matematika je trpela nasilje raznih dogmatskih zavezovanj, čeprav morda ne v tako drastični obliki, kot se je to dogajalo pri nacističnem razglašanju področij moderne fizike za »židovsko izmišljotino«, ali pa stalinističnem za »buržoazno znanost«. Današnje reakcije na pretirani larpurlartizem, kjer se ta kaže, so popolnoma drugačnega tipa. Matematika ima že dolgo, stoletno izkušnjo. Prebrodila je krize, videla je, da je kriza pravzaprav konstantna in da se skozi njo pride do vedno novih uspehov. Skozi abstrakcijo, ustvarjalno svobodo, neodvisno od tega, čemu služi, prihaja vedno bolj v pravo ravnotežje med tem, kar pomeni in tistim, kar se ji kot vedno nove in nove zahteve realnega življenja neprenehno vsiljuje kot naloga. V tem smislu jo vedno manj ovirajo enostavni idejni komentarji.

Filozofske implikacije subatomske energetike

JORDAN POP—JORDANOV

1. *Uvod*

Subatomska energetika se zasnavlja pri pridobivanju energije z nivoja, ki je pod atomskim. Medtem ko gre pri pridobivanju kemične energije (npr. z izgorevanjem) za transformacije v orbitalah atoma, se v primeru subatomske energije transformirajo samo atomska jedra (s fizijo ali fuzijo) ali pa elementarni delci (npr. z anahilacijo). Temu primerno — na dosedanji stopnji spoznanja — razumemo pod subatomsko energijo nuklearno, termonuklearno in subnuklearno energijo.

Znano je, da so gostote energije, ki se sproščajo pri teh procesih milijon do milijardokrat večje od gostot energije v primeru klasičnih goriv (izgorevanja). Posebno pomembne so spremembe v teoretskih razumevanjih, v eksperimentalni tehniki in pri praktičnih realizacijah, ki jih prinaša subatomska energetika. Revolucija v fizikalno-tehničnih znanostih, ki jo označujejo te spremembe, se ujema s splošno znanstveno-tehnično in družbeno preobrazbo našega časa. V kolikšni meri so torej spremembe, ki jih prinaša subatomska energetika, relevantne za filozofijo, ki teži k revolucionarnosti in znanstvenosti? Še določneje: ali obstajajo in kakšne so ontološke, gnoseološke in aksiološke[1] implikacije subatomske energetike?

2. *Teorija*

Subatomska energetika (nuklearna, tj. fizijska, termonuklearna, tj. fuzijska in subnuklearna, tj. anihilacijska) se retrospektivno zasnavlja na interakcijah množic mikrodelcev (nevtronov, plazem in elementarnih delcev). Zato tvorita teoretsko osnovo subatomske energetike prav statistična fizika (kot teorija sistemov iz množic delcev) in kvantna mehanika (kot teorija gibanja mikrodelcev). Ti dve neklasični teoriji sta bili pogoj za razvoj subatomske energetike in obratno — razvoj subatomske energetike je omogočil njuno nadaljnje izpopolnjevanje.

Relevantnost statistične fizike in kvantne mehanike je za splošna filozofska razglabljanja dobro znana (problemi statističnega determinizma, kvantnega dua-

[1] Pojem ontološka problematika razumemo kot najsplošnejše zakone »biti«, ki predstavljajo generalizacijo zakonov posebnih znanosti; pojem gnoseološke problematike — kot najsplošnejše zakone spoznanja, ki predstavljajo generalizacijo metod posebnih znanosti in aksiološko problematiko — kot najsplošnejše vrednote in norme pa tudi družbene učinke znanosti.

lizma idr.). Poleg tega je v domeni subatomske energetike ontološki problem materialnosti sveta na nov način aktualiziran in obogaten. Tako npr. defekt mase — ki je posebno izrazit pri procesih fizije, fuzije in anihilacije — predstavlja ne samo izginevanje materije, temveč nasprotno, označuje novo podobo zakona o ohranitvi materije. Prav tako pojava spontane fizije ob zemeljskih pogojih in fuzije na zvezdah kažeta na objektivne procese, ki se odvijajo neodvisno od človeka, a jih je človek sposoben spoznavati in izrabljati. V subnuklearnih procesih se pojavljajo tudi kvalitativno nove oblike materije, vključujoč tudi možnost njihovih »izvenprostorskih« in »izvenčasovnih« oblik obstoja. Uspešne obrazložitve obnašanja makrosistemov (kot so nuklearni reaktorji, termonuklearni sistemi in pospeševalniki) na osnovi teorije množic mikrodelcev (nevidnih tudi pri milijonkratni povečavi) kažejo, da je kljub ogromnim razlikam njihovo poslednje bistvo enotno. V tem smislu je moč trditi, da iz materialnosti in objektivnega obstoja makrosveta sledi isto tudi za mikrosvet in obratno.

Kakorkoli že, kljub neizčrpni raznovrstnosti ostaja svet v bistvu materialen, njegovi zakoni objektivni in v osnovi neodvisni od našega spoznanja.

3. *Eksperiment*

Kvalitativno nova, neklasična, ni samo teorija, na kateri se zasnavlja subatomska energetika, temveč tudi ustrezna eksperimentalna tehnika. Količine, ki se v makrosvetu relativno enostavno merijo, postanejo v mikrosvetu težko dostopne. Pri tem pa — čim globlje gremo v mikrosvet, k večjemu defektu mase oz. k večji gostoti energije (tj. od fizije preko fuzije k antimateriji) — praviloma vse bolj zapleteni postajajo eksperimenti. Cena srednjega fizikalnega eksperimenta v fiziki elementarnih delavcev dosega milijon dolarjev.

V eksperimentih z antimaterijo se registrira samo nekoliko antiatomov v množici več sto milijard drugih delcev. Glavni problem ni samo v doseganju ogromnih energij za tvorjenje parov delec-antidelec, temveč tudi v njihovi registraciji izmed fantastičnega števila drugih delcev. V ta namen se uporablja več desetin ultrahitrih kompjuterjev vezanih »on line«, ki registrirajo procese v milijardinkah sekunde. To kaže na specifičen značaj procesov spoznavanja sodobnega človeka, še posebej odnosov med subjekti in objekti.

Z eksperimenti z nuklearno fizijo ali fuzijo človek sprošča energijo s transformacijami v samem jedru »nedeljivega« atoma, kar predstavlja pomemben dosežek v prestavljanju spoznavnih meja. Zanimivo je, da je tudi Rutherford, ki je eksperimentalno odkril obstoj atomskega jedra, menil, da energije iz jedra nikoli ne bo moč sprostiti.

Uporaba teorije množic mikrodelcev za proučevanje procesov v makroskopskih eksperimentalnih sistemih (kot so nuklearni in termonuklearni reaktorji in pospeševalniki) se ne konča samo s povečanjem eksaktnosti in učinkovitosti raziskovanja, temveč pomeni tudi kvalitativen skok (k preraščanju meja spoznanja), ki sestoji iz razreševanja problemov, nerazrešljivih z makroskopskimi pristopi in s strogimi zastavitvami makroskopskih zakonov.

Čeprav je torej proces preraščanja meja spoznanja vse zapletenejši, ni dokazov, da v naravi obstajajo načelno nedoumljive skrivnosti in absolutne, nepremostljive meje spoznanja.

4. *Uporaba*

Uporaba subatomske energije je bila prvotno motivirana z vojaškimi potrebami: atomsko (fizijsko) in hidrogensko (fuzijsko) orožje. V mirnodobne namene se za sedaj komercialno izkorišča edino energija fizije v t. i. nuklearnih elektrarnah (že okrog 200 jih je v pogonu in prav toliko v gradnji). Sistemi za kontrolirano termonuklearno fuzijo so še vedno v eksperimentalni fazi in zato komercialnih termonuklearnih elektrarn ne moremo pričakovati pred začetkom XXI. stoletja. Energetsko izkoriščanje subnuklearnih (anihilacijskih) procesov pa je postavljeno v daljno prihodnost.

Z gnoseološkega stališča je zanimivo, da se istočasno z neizogibnostjo preraščanja spoznavnih meja na določenem področju (v našem primeru — energetiki), pojavljajo tudi možnosti razreševanja.

Protislovni razvoj se kaže v dejstvu, da sta bili prvi dve znanstveni zasedanji o mirnodobni uporabi nuklearne energije v znamenju razkrivanja vojaških skrivnosti (1955 — fizija, 1958 — fuzija), medtem ko so se na naslednjih dveh (1964 in 1971) pojavile nove omejitve v obliki komercialnih skrivnosti, na najnovejšem zasedanju (1977) pa so prišle do izraza tudi monopolistične restrikcije velikih sil. V zvezi z antimaterijo ni formalnih restrikcij, ker z ustreznimi pospeševalniki razpolagajo samo največje sile, ki med seboj tekmujejo v oboroževanju s »subnuklearno artilerijo«.

Z napredkom znanosti so — tako jedro atoma kot njegovi deli — izpostavljeni možnosti nehumane uporabe (od vojaških osvajanj do ogrožanja človekovega okolja). Znanstvenikom ne more biti vseeno, kako se njihovi dosežki uporabljajo, zato jih zavest in čut odgovornosti silita k določeni družbeni angažiranosti. Očitne so torej tudi aksiološke implikacije subatomske energetike.

5. *Zaključek*

Razvoj subatomske energetike je relevanten tudi za filozofijo in ima določene ontološke, gnoseološke in aksiološke implikacije. Prispevajoč k razreševanju problema bistva sveta, spoznavnih meja in humane uporabe spoznanj, ta razvoj prispeva tudi k formiranju celovitega antidogmatskega svetovnega nazora (ki vsebuje tudi ontološko, gnoseološko in aksiološko komponento). Ob vsem tem pa prehaja — predvsem zaradi napredka sodobnih fizikalno-tehničnih znanosti — ontološka problematika vse bolj v domeno raziskovanja posebnih znanosti, filozofija pa se v večji meri usmerja na aksiološko-antropološke probleme. Vendar bi bilo absolutno razločevanje ontologije od filozofije, aksiologije od naravoslovnih znanosti, popolnoma neupravičeno.

Analiza filozofskih implikacij subatomske energetike utrjuje v nas prepričanje — ki je drugačno od prepričanja nekaterih sodobnih filozofskih piscev — da sta revolucionarnost in znanstvenost neločljiva pogoja življenjskosti filozofije. Enajste teze o Feuerbachu nikakor ne gre razumeti enostransko — svet se mora tudi (znanstveno) interpretirati. Brez znanstvenosti postane filozofija kvazirevolucionarni, abstraktni humanizem, brez revolucionarnosti — kvaziznanstveni apologetski ontologizem; brez obeh pa — sivolasa starka z lastno zgodovino kot glavno preokupacijo.

Razumevanje svetovnega nazora v uradnih dokumentih nekaterih komunističnih in delavskih partij izvenevropskih dežel

ANDRIJA B. STOJKOVIĆ

A. SOCIALISTIČNE DEŽELE

Od izvenevropskih partij, ki so na oblasti razpolagamo z uradnimi dokumenti[1] partij Kitajske, Mongolije in Koreje. Od teh ima mongolska partija najbolj izpopolnjen filozofski program.

I. ZASNOVANOST NA MARKSIZMU-LENINIZMU

1. Kratki Statut KP Kitajske (1973) sloni na marksizmu-leninizmu, gledanem skozi prizmo Mao-Ce tungovega nauka, kar pomeni specifikacijo marksizma-leninizma glede na kitajske razmere z znanimi tezami proti hegemoniji ZDA in SZ itd.[2]

Korejska partija dela je izrazito marksistično-leninistična z močnim poudarkom na specifikaciji tega nauka v »idejah džuče« glede na korejske razmere.[3] Program *Mongolske narodnorevolucionarne partije* (1966) izhaja iz »brezpogojne zvestobe marksizmu-leninizmu«, kar pomeni tudi specifikacijo le-tega glede na razmere zaostalih dežel, saj morajo le-te preskočiti kapitalizem in iti neposredno k socialističnim odnosom.[4] V okvirih te splošne opredelitve za marksizem-leninizem sta na tak način poudarjeni dve njegovi temeljni plati — znanstvena in humanistična.

II. ZNANSTVENA PLAT IN OBLIKOVANJE LE-TE

2. Statut KP Kitajske imenuje marksizem-leninizem oziroma Mao-Ce tungove misli »nauk«, kar implicitno pomeni, da ju pojmuje kot znanost, oziroma kot znanstveno utemeljena. /III, 1,2/ Podobno lahko trdimo za Korejsko partijo dela, čeprav le-ta marksizmu-leninizmu in njegovi specifikaciji glede na korejske razmere v »idejah džuče« ne priznava takega kvalifikativa. /III, 8-34/ *Mongolska partija* imenuje marksizem-leninizem »nauk» /III, 43/ ter poudarja: »Na temeljih široko razprostrtih sodobnih spoznanj med delavci bo partija vodila znanstveno-

ateistično propagando.« Drugače govori o »marksistično-leninističnem svetovnem nazoru« ter o »internacionalističnem svetovnem nazoru« partije. /III, 66, 67)

III. HUMANISTIČNA PLAT IN OBLIKOVANJE LE-TE

Statut KP Kitajske ne omenja problemov humanizma /III, 1—7/, kakor tudi ne *statut Korejske partije dela* /III, 8—34/. *Statut Mongolske NR partije* vključuje to plat marksizma v moralno-etični kodeks /III, 66—67/.

1. Aksiološko-etična komponenta

4. V tem smislu omenja *statut KP Kitajske* samo dolžnost članov partije, da se borijo »proti kareieristom, zarotnikom in dvoličnežem« /III, 3/. Ne moremo pa trditi, da je moralno-etična komponenta pri delovanju partije zapostavljena, marveč prav nasprotno— bogato je obdelana v Mao-Ce tungovem nauku, ki je temeljna izobraževalno-vzgojna knjiga, ne le za člane KP Kitajske, marveč tudi za vse ostale državljane.

Statut Korejske partije dela od vsakega člana partije zahteva, »da razpolaga z značilnostmi visoke komunistične morale«, ki so precizirane v temeljnem kolektivističnem moralno-etičnem kodeksu. Po statutu mora član partije »ljubiti organizacijo in kolektiv, pripravljen mora biti žrtvovati osebne interese za kolektiv in organizacijo; zmerom mora biti skromen in enostaven, vljuden, nekoristolovski in nečastihlepen, biti mora pošten do partije, human in kulturen, vestno mora spoštovati javni red in družbeno moralo /III, 15/.

Moralno-etični kodeks *Mongolske NR partije* temelji na koncepciji kolektivnega dela, na spoštovanju družbenih interesov in občečloveških norm obnašanja. Ta kodeks vsebuje naslednje temeljne norme obnašanja: »osnovno v vzgojnem delu partije je vkoreninjanje socialističnega odnosa do dela in družbene lastnine med delavce, člane kmetijskih zadrug in inteligenco, vzgajanje vseh delavcev z naprednimi primeri dela na najboljših primerih družbenega gospodarjenja. Ideološko delo partijskih, družbenih in državnih organizacij mora biti usmerjeno v vzgojo vseh članov družbe v duhu poštenosti in resnicoljubnosti, enostavnosti in skromnosti, čvrstih navad kolektivizma in prijateljskih odnosov, v vzgojo visoke zavesti državljanskim dolžnostim in obveznostim, ki so določene z ustavo LR Mongolije, v vzgojo nepopustljivosti do rušenja družbenih interesov in pravil vsakdanjega socialističnega življenja. Partija bo posvečala nemajhno pozornost organizaciji odločnega boja z miselnostjo in navadami, ki so socializmu tuje, z ostanki preteklosti v zavesti in načinu življenja, s pojavi lenarjenja in koristoljubja, individualizma in karierizma, prevar in drugih negativnih navad in predsodkov.« Na osnovi široko razvejanih sodobnih spoznanj med delavci bo partija »vodila znanstveno-ateistično propagando« in bo »neprenehoma vcepljala delavcem internacionalistični svetovni nazor, jih vzgajala v duhu načel socialistične vzajemne pomoči in prijateljskega sodelovanja, v duhu strpnosti do nacionalnih in rasnih razlik, v duhu enotnosti, prijateljstva in bratstva med narodi.« /III, 66—67/.

2. Umetniško-estetska komponenta

5. *Statut KP Kitajske* te pomembne plati svetovnega nazora ne vsebuje, saj je že del obveznega čtiva, to je, v Mao-Ce tungovem nauku. Tudi *Statut Korejske partije dela* ne vsebuje zahteve po umetniško-estetski izobrazbi in vzgoji svojih članov /III, 8—34/.

Le program *Mongolske NR partije* omenja naloge partije »na področju umetnosti in kulturno-vzgojnega dela«. V celoti se zavzema za »socialistični realizem« v umetnosti in književnosti, s čemer bi bilo mogoče vplivati na »komunistično vzgojo delavcev« /III, 62/.

3. Položaj dialektičnega in historičnega materializma

6. Nobena od omenjenih treh azijskih partij, ki so na oblasti, ne omenja dialektičnega in historičnega materializma — tako v uradnih kot partijskih dokumentih. Kljub temu je bistvo svetovnega nazora teh partij materialistično in dialektično.

B. KAPITALISTIČNE DEŽELE

V to skupino, s katerih uradnimi partijskimi dokumenti razpolagamo, spadata KP ZDA in KP Kanade.

1. ZASNOVANOST NA MARKSIZMU-LENINIZMU

7. Program KP ZDA (1970) temelji na »znanstvenem socializmu« oziroma na »marksizmu-leninizmu«, z jasno označeno sintezo njegove znanstvene in humanistične plati ter s specifikacijo glede na reševanje rasnih, nacionalnih in socialnih problemov te dežele, pa tudi z optimističnim prepričanjem v »možnost mirnega prehoda v socializem.« Še nekaj misli, ki to potrjujejo: »Ta program je najbolj avtoritativno sporočilo o tem, za kar se Komunistična partija Združenih držav Amerike zavzema. Je izraz in uporaba svetovnega nazora, ideologije. Naš svetovni nazor je znanstveni socializem ali marksizem-leninizem, kakor se sicer imenuje po Karlu Marxu in V. I. Leninu, to je, po svojih ustanoviteljih in interpretih. Kakor vsaka prava znanost tudi ta nazor pričenja s proučevanjem sveta takega kakršen je.« Sledi prikaz osnovnih tez marksističnega determinizma kot temelja svobode za človekovo praktično-revolucionarno dejavnost in temu odgovarjajoče metode; in končno, vzpostaviti svet humanih vrednot komunizma. Sledi zaključek: »Marksizem-leninizem je torej znanost o socialnih spremembah. Je revolucionaren, saj v obstoječih bojih vidi bazo osnovnih sprememb: marksizem-leninizem je na ta način svetovni nazor delavskega razreda, teoretski instrument, ki je bistvenega pomena za to, da delavski razred osvoji politično oblast. Delavski razred ne more doseči nikakršnega uspeha brez njega — to je tisto, kar nam lahko pojasni fenomenalno širitev marksistične teorije.« /VI, 223/. Glede na to, da je dinamičen svetovni nazor tisti nazor, ki skuša svet spremeniti in ne le opazovati,

vsebuje marksizem-leninizem tudi koncepcijo o instrumentu, ki je nujen za to, da bi bili njegovi teoretski sklepi učinkoviti: ta instrument je politična partija, ki temelji na marksizmu-leninizmu« /VI, 228/. Statut KP ZDA (1972) ponavlja: KP ZDA vodi svoj boj »z uporabo znanosti o družbi, znano kot marksizem-leninizem« ter z organizacijskim načelom demokratičnega centralizma. »Svoje razredne interese usklajuje s solidarnostjo do vseh drugih partij, zlasti do KP SZ« /VI, 247—259/. Posebej poudarjajo programsko specificiranje nalog partije (ki ni uvožena, marveč je plod »lastnega boja«) za reševanje problemov rasizma, šovinizma itd., ki se kažejo v odnosu do črncev, Portoričanov, Židov, Indijcev in drugih narodov, ki živijo v ZDA /VI, 210—221, 228—229/.

Tudi KP Kanade zagovarja stališče »znanosti socializma« oziroma »marksizma-leninizma«, predvsem pa poudarja (kar vsebuje že podnaslov: Kanadska pot v socializem) specifičnosti svojega boja, toda z upoštevanjem izkušenj SZ in drugih socialističnih dežel glede reševanja nacionalnih (enakopravnost Kanadčanov angleškega in francoskega porekla itd.) in socialnih vprašanj. Čeprav ni posebej očitno, pa moramo ugotoviti, da so na ta stališča v precejšni meri vplivali programski dokumenti Zveze komunistov Jugoslavije kakor tudi na misel o »miroljubni koeksistenci«. — Svetovni nazor Komunistične partije je »marksizem-leninizem, ki uteleša zakone gibanja družbe in je koncentrirano izkustvo vseh bojev delavskega razreda — teorije in prakse socializma«; »marksizem-leninizem kot znanost in partija, ki ga pooseblja, je bistven za vzpostavitev politične moči delavskega razreda, njegove konsolidacije ter za izgradnjo socializma.« /V, 224, 248/ Tudi v Statutu KP Kanade (1971) so podobne misli: »KP Kanade je marksistično- leninistična partija delavskega razreda, posvečena stvari socializma.« Zato si mora vsak član Partije delavskega razreda »vedno prizadevati, da bi poglobil svojo politično izobrazbo in razumevanje s pomočjo sistematičnega proučevanja marksizma-leninizma« /V, 252/257/.

»Specifičnost« kanadske poti v socializem je v tem, da partija »usklajuje splošne resnice marksizma-leninizma s specifičnim izkustvom Kanade in s praktičnimi izkušnjami iz bojev kanadskega ljudstva«; partija »poskuša vse, da bi svetovni nazor marksizem-leninizem postal last vsega delovnega ljudstva in da bi ubranila principe marksizma-leninizma pred izkrivljanjem ali revizijo.« /V, 248/

II. ZNANSTVENA PLAT IN OBLIKOVANJE LE-TE

8. Program KP ZDA odločno poudarja znanstveni značaj marksizma-leninizma ter »funkcijo znanosti« v njem, oziroma v boju za socializem. Po programu te partije »kakor tudi vsako drugo znanost, tudi marksizem sestavljajo sklepi, ki jih potrjuje zgodovinsko izkustvo, in ki predstavljajo laboratorij družbenih ved. Podobno kot vsaka druga znanost se tudi marksizem-leninizem razvija in širi z novimi pojavi, z akumulacijo izkustev ter s splošnim povečanjem znanja. Vsekakor marksistična metodologija zahteva tako proučevanje stvari v njihovi konkretni obliki in v procesu gibanja kakor tudi nenehno preverjanje njegovega odnosa do dejanskosti, ki se spreminja. Dogmatizem, ki proglaša razodetje zamrznjenih,

nesprejemljivih resnic, je direktno v nasprotju z marksizmom.« /VI, 223—225, 227, 247/. Paradoksalno je, ker KP ZDA v svojem statutu (1972) poleg tega, da se zavzema za »znanstveni socializem«, daje taktične koncesije ter proglaša, da je vsak odrasel državljan ZDA »lahko primeren /dober za človeštvo«, »ne glede na (med drugim) religiozno prepričanje«. /VI 250/
Tudi KP Kanade proglaša, da je znanstveno-deterministični značaj marksizma-leninizma »znanost socializma«. /V, 224/

III. HUMANISTIČNA PLAT IN OBLIKOVANJE LE-TE

9. Program KP ZDA posveča veliko pozornosti humanistični plati marksizma-leninizma kot »znanosti v službi človeka« oziroma boja za socializem; pri tem poudarja boj za socialistične ideale, za osvoboditev dela in ustvarjalnosti, za zagotovitev človeškega dostojanstva itd. V tem programu je, v nasprotju s scientizmom in tehnicizmom, ki vodita k raznovrstnim odtujitvam, poudarjeno, da »marksizem ni samo racionalen; je humanističen v najboljšem pomenu, saj pojasnjuje svet ter prednosti izboljševanja le-tega. Je znanost v službi človeka, kompas in orodje v bojih našega časa za osvoboditev človeka od okov izkoriščanja, zatiranja in vojn, za dosego obilja, znanja in svobode v mejah človeških možnosti«. Zato je »smešno obtoževati znanstveni socializem, da preveč poudarja materialno plat in gospodarstvo«, kar v bistvu velja za kapitalizem. »Gospodarstvo socializmu ni le cilj, marveč osvoboditev človeka od prevlade materialnih stvari.« To se bo uresničilo v komunizmu — »delo izgublja svoj značaj bremena in postaja sredstvo zadovoljstva«. Kajti v novi družbi je »posameznik osvobojen in lahko razvija svoje ustvarjalne in kritične sposobnosti do najvišje možne stopnje. Ima možnost širiti meje svojega znanja do maksimalnih horizontov ter tako povzdigniti svoje človeško dostojanstvo«. Specifičnost ZDA v humanističnem planu in »najplemenitejši prispevek socializma človeškemu dostojanstvu bo predstavljala vzpostavitev materialnih razmer za ukinitev vseh znakov rasizma in rasne ali nacionalne nestrpnosti«. /VI, 221, 222/ Zato je v stoletju, ko je moderna filozofija obupa, misticizma in iracionalizma — ki ohranjajo krizo kapitalistične družbe, socializem filozofija optimizma. Je afirmacija človeškega napredka, človeških možnosti, in zmožnosti ustvariti racionalno in humano družbo, čeprav so njegovi sovražniki mobilizirali vse sile, da bi marksizem-leninizem kompromitirali in ovrgli. »Ta program je en mnogih dokazov, da je marksizem pognal globoke korenine v tej deželi, da bo doživel uspeh in zmagal.« /VI, 227; 221—222, 223/ To plat marksizma pojmuje program KP Kanade kot »humanistično etiko«. /V, 251/

1. Aksiološko-etična komponenta

10. V celotnem humanistično zastavljenem delu programa KP ZDA je moralistično-etična plat samo nakazana, brez izdelanega moralno-etičnega kodeksa. Poudarjajo na primer, da so komunisti »pripomogli vzbujati ideale in vzbujati zanimanje pri ljudeh, ki delu pripisujejo veliko moralno avtoriteto ter večajo njegovo privlačnost pri drugih slojih prebivalstva«. »Marksizem je afirmacija človeškega napredka, človeških možnosti in človeških kapacitet, da ustvarijo racio-

nalno in humano družbo — »to je neomejen izvor njegove moralne moči.« /VI, 161, 223/

Program KP Kanade proglaša stališče: »Komunistična partija uteleša najvišje moralne kvalitete delavskega razreda — posveča osvobodilno-socialistično načelo delavskega razreda kot izvoru človekove svobode in sreče. KP si prizadeva negovati to humanistično etiko med delovnim ljudstvom.« /V, 251/

2. Umetniško-estetska komponenta

Ta plat svetovnega nazora v partijskih dokumentih izvenevropskih partij kapitalističnih dežel sploh ni obdelana.

3. Status dialektičnega in historičnega materializma

11. Čeprav je po programu KP ZDA »marksizem-leninizem svetovni nazor« opredeljen kot znanost, kot optimistično humanistični sistem vrednot, kot metoda boja za komunizem ter praktični instrument za dosego komunizma, je ta svetovni nazor predvsem usmerjen v družbo in njeno spreminjanje, v njem je podan eden najbolje izdelanih filozofskih temeljev v programih komunističnih partij nasploh. Njegove značilnosti so (podobno Stalinovi terminologiji) »materialistični nazor« in »dialektična metoda«, s katerima je opredeljen marksistično-leninistični antifašistični in ustvarjalno-svobodnjaški determinizem. Značilno je, da se marksistična filozofija ne imenuje eksplicitno dialektična in zgodovinsko materialistična, verjetno zato, da bi se izognil obtožbam, da je to stalinizem in njegov ahumanizem itd., tj., obtožbam, ki so del protikomunistične propagande ZDA in drugih velikih kapitalističnih držav.

Ta del programa KP ZDA moramo navesti v celoti. Glasi se: »Naš svetovni nazor je znanstveni socializem ali marksizem-leninizem«, ki »kakor vsaka prava znanost začenja s proučevanjem sveta takega karkšen je. Temelji na dveh glavnih filozofskih osnovah: 1) Človeško družbo lahko, tako kot naravo katere del je, znanstveno razložimo. Njen razvoj se odvija po zakonih, ki so znanstveno dokazljivi, tj., ki so del človeškega izkustva in prakse in katerim se podrejajo.

2) Proučevanje sveta takšnega kakršen je, mora svet spoznati v procesu spreminjanja, saj je to njegova najtrajnejša značilnost. Opazovati svet statično pomeni izkrivljati dejanskost. Ne vprašujemo se ali se bo družba spremenila, marveč kako se bo spremenila, kateri so tisti zakoni, ki vsiljujejo spremembe, in katere sile bodo spreminjale. Ko bodo ljudje našli na ta vprašanja znanstven odgovor, bodo lahko z zavestnimi napori spremembo olajšali in zmanjšali težave, ki se dajo omejiti, da bi tako povečali svoje družbene koristi. Na kratko: naš svetovni nazor je materialističen in odklanja vsakršno misel o nadnaravnem. Naša metoda je dialektična in priznava spremembo za temelj, zavrača pa vse statične, zamrznjene koncepcije dejanskosti. — Naš svetovni nazor je v spopadu z nazori tistih, ki zgodovino pojmujejo kot zmešnjavo dogodkov, kot na naključno serijo podvigov velikih ljudi, kot na neizmeren spopad voljâ, kot izraz naravnih nagonov, kot na mehanični odraz bioloških zakonov, kot voljo nadnaravnih sil ali

kot na vnaprej odločen razvoj po zamisli nekega boga ali nadnaravnega duha. — Ta spor ni abstraktni filozofski spor. Če so človekove socialne razmere produkt sil izven njegovega racionalnega doumevanja ali vplivanja sledi, da človek pravzaprav ne more za to storiti nič in je torej vsa modrost v tem, da se on sam prilagodi stvarem kakršne pač so. Seveda je tak nazor primeren za predstavnike velikih interesov, ki so zainteresirani za status quo. Tak nazor je v službi kapitalističnega razreda. — Če po drugi plati človekove socialne razmere določajo zakoni, ki so znanstveno spoznavni, sledi, da odkrivanje teh zakonov človeka večstransko bogati s ciljem, da vzpostavi racionalno mojstrovino nad svojimi socialnimi razmerami. Seveda tak nazor ni v skladu z interesi tistih, ki so proti statusu quo, ki se ne okoriščajo s privilegiranim stanjem v sodobni družbi zato, da bi zameglili njeno dejanskost, ali da bi jo prikazovali kot zadnjo stopnjo družbenega razvoja in ne kot prehodno fazo človeškega napredka. Ta nazor je v skladu z interesi delavskega razreda.«

Na osnovi prikazanih načel marksističnega determinizma ta program zavrača dve obtožbi proti marksizmu: saj trdi« da se družbeni razvoj dogaja v skladu s svojimi lastnimi zakoni, ki so od človekove volje neodvisni, kar pomeni, da marksizem zanika ali zmanjšuje pomen človekove volje, da je fatalistična teorija. Tak argument popolnoma napačno pojmuje funkcijo znanosti«, saj prav poznavanje naravnih zakonov človeku omogoča svobodno dejavnost v mejah teh zakonov in je tako pri spoznavanju teh zakonov svobodnejši kakor takrat, ko je bil prepuščen naravnim nesrečam in »božji volji.« (VI, 223, 226)

Program KP Kanade dialektičnega in historičnega materializma ne omenja, marveč meni, da je »svetovni nazor komunistične partije v celoti marksistično-leninističen.« /V, 248/

C. POVZETEK IN SKLEP[5]

12.1. Dejavnost vseh treh partij v *izvenevropskih socialističnih deželah* — KP Kitajske, Korejske partije dela in Mongolske narodnorevolucionarne partije — temelji na »marksizmu-leninizmu« s posebnim poudarkom na svoji samostojnosti in svojskosti poti svojih narodov v socializem.

12.2. Korejska partija dela ne eksplicira *znanstvene plati* marksizma-leninizma, medtem ko ga kitajska in mongolska partija imenujeta »nauk«. Mongolska partija proglaša tudi ateizem, kitajska in korejska pa ga pojmujeta kot sestavni del marksističnega materializma.

12.3. KP Kitajske in Korejska partija dela humanistične plati svojega nazora ne omenjata, medtem ko jo Mongolska NR partija vključuje v moralno-etični kodeks. Le-ta tudi precizno opredeljuje aksiološko-etično komponento, ki jo najdemo tudi v temeljih KP Kitajske in Korejske partije dela. Umetniško-estetsko komponento omenja le programski dokument Mongolske NR partije, kjer se opredeljuje za »socialistični realizem«.

12.4. Nobena partija pa ne omenja dialektičnega in historičnega materializma, čeprav so partijski dokumenti v bistvu materialistični in dialektični — v duhu Marxa, Engelsa, Lenina.

13.1. Delo obeh partij v *izveneevropskih kapitalističnih deželah* — KP ZDA in KP Kanade — katerih programske dokumente smo analizirali, temelji na *»znanstvenem socializmu« ali »marksizmu-leninizmu«* z močno specifikacijo glede glede na svoje razmere in z vero v možnost mirne poti v socializem.

13.2. KP Kanade poudarja *znanstvenost* marksizma-leninizma, kakor tudi KP ZDA, toda KP ZDA sprejema v svoje vrste tudi vernike.

13.3. KP Kanade v precejšnji meri poudarja *aksiološko-etično* komponento, medtem ko je v statutu KP ZDA le nakazana; nobena pa ne omenja umetniško-estetske komponente svojega svetovnega nazora.

13.4. Programski dokumenti obeh partij ne omenjajo *dialektičnega in historičnega materializma;* toda program KP ZDA (podobno kot Stalin) skicira svoj »materialistični nazor« in »dialektično metodo« ter podrobno razlaga načela materialističnega naravno-historičnega determinizma, ki je bistvena komponenta svobodne človekove dejavnosti.

PRIPOMBE K TEKSTU

1. Pisanje tega članka je bilo olajšano s strokovnim in založniškim podvigom Inštituta za mednarodno delavsko gibanje v Beogradu oziroma njegovega centra za znanstveno dokumentacijo, ki je izdal prevode *Programov in statuov Komunističnih partij in osvobodilnih gibanj,* knj. I—VIII, Beograd 1973—1976. V nadaljnjem tekstu bo z rimsko številko označena knjiga, z arabsko pa stran te izdaje.

Pri formuliranju teme so avtorju pomagali dr. Dragutin Leković, dr. Vuko Pavičević, pri pripravi članka za tisk pa dr. Vuko Pavičević in dr. Milorad Bertolino. Avtor se zahvaljuje vsem za izkazano prijateljsko pomoč. Svetovne nazore ZKJ in drugih pomembnih komunističnih in delavskih partij, gledano skozi njihove programe in statute, je avtor prikazal v člankih, objavljenih v časopisih »Dijalektika«, br. 1-2/1978, »Marksistične teme«, br. 1-2/1978 ter v »Naše stvaranje« 1978.

2. Marksizem-leninizem — Mao-Ce tungov nauk je za KP Kitajske teoretski temelj, po katerem se zgleduje njena misel, bije se »proti hegemonizmu vseh velesil — ZDA in SZ, — za zrušenje imperializma, sodobnega revizionizma in vse reakcije« ter za »osvoboditev vsega človeštva. Člani partije morajo »1. vestno proučevati marksizem-leninizem — Mao-Ce tungov nauk in kritizirati revizionizem«, spoštovati morajo »demokratični centralizem« kot »organizacijsko načelo partije«.

3. Statut Korejske partije dela proglaša: »V svoji dejavnosti se Korejska partija dela ravna izključno po načelih marksizma-leninizma in velikih idejah džuče tovariša Kim Ir Sena, ki pomenijo ustvarjalno uporabo marksizma-leninizma glede na razmere naše dežele.« (Džuče je zbirka idejnih, političnih in ekonomskih načel, načel lastne poti v socializem, ki se opira na lastne sile itd., podobno programskim načelom ZKJ, kar ni omenjeno). Naloga osnovnih partijskih organizacij je, da »člane partije in množice vzgajajo v duhu idej džuče« itd. kot je omenjeno zgoraj, s tem pa je poudarjena svojskost korejske poti v socializem. /III, 8,34/

4. Vse to je že pred več kot stoletjem proglašal Svetozar Marković, ki je sledil idejam N. G. Černiševskega pa tudi Karla Marxa ter v praksi upošteval konkretne razmere v takratni Srbiji. — Načela statuta Mongolske NR partije so: Mongolska NR partija se zgleduje po »marksistično-leninistični politiki in zato »statut Mongolske NR partije (sprejet leta 1956 ter dopolnjen in spremenjen leta 1961) zahteva od vsakega člana partije, da si »vseskozi prizadeva utrjevati svojo politično zavest ter da si prizadeva spoznati temelje marksizma-leninizma. Specifikacija marksizma-leninizma glede na mongolske razmere upošteva splošne izkušnje partij z vsega sveta in jih formulira takole: »Na osnovi posploševanja prakse izgradnje novega življenja v NR Mongoliji in z upoštevanjem izgradnje socializma v drugih deželah, sedaj MNRP poudarja svoje programske naloge za bližnjo prihodnost.« MNRP je nastala kot revolucionarna partija delovnih kmetov, tesno povezana s svetovnim komunističnim gibanjem, opirajoč se v svoji dejavnosti na njegova idejna načela.« »Izkušnje LR Mongolije so v praksi sijajno potrdile pravilnost marksistično-leninističnega nauka o možnosti prehoda zaostalih dežel, preskakujoč kapitalistični stadij razvoja, v socializem. Samo na ta način lahko narodi, ki so se osvobodili kolonialnega jarma, najhitreje in najmanj boleče premagajo stoletno zaostalost in revščino ter preidejo k demokraciji in socializmu. To je, »MNRP je izbojevala zgodovinske zmage mongolskega ljudstva zahvaljujoč brezpogojni zvestobi marksizmu-leninizmu ter ustvarjalni uporabi njegovih predpostavk v specifičnih mongolskih razmerah, njenemu neprestanemu boju proti kakršnimkoli stališčem, ki so marksizmu-leninizmu tuja ter vzgoji delavcev v duhu komunizma, v duhu socialističnega patriotizma in proletarskega internacionalizma«. /III, 43, 50, 51/

5. V naši analizi smo se omejili samo na programe in statute kot edino avtentične dokumente o nazoru teh partij. Upoštevati moramo, da je bil tekst dokončan januarja 1978 ter da ne vsebuje možnih sprememb v razumevanju svetovnega nazora tistih partij, ki so nastale v preteklem letu dni, zlasti v programu KP Kitajske.

Naši gostje

Umetnost in samoupravljanje

JADRAN ZALOKAR

»Filozof mora imeti prav toliko estetske moči kot pesnik. Filozofija duha je estetska filozofija. Nikjer ni možno biti umen, celo niti o zgodovini ni mogoče umno razglabljati — brez smisla za estetiko.«

(Das Systemprogramm des deutschen Idealismus, 1976)

»Očitno ni več pomembno, kdo je dober umetnik ali kdo ni dober, edino smiselno vprašanje je — kar so že dojeli nekateri mladi ljudje — zakaj ni vsak človek umetnik?«

(Jack Burnham, 1971)

Širina teme in njena možna večznačnost nas vodi k nujni specifikaciji. Tradiranje teme o umetnosti nasploh in samoupravljanju nasploh ne more biti elaborirano z eno osnovno tematizacijo. Oziroma, možno je samo ločevanje in opazovanje nekaterih osnovnih določitev v okviru osrednjega vprašanja — katero mesto in pomen dobiva umetnost v specifičnih pogojih razvoja naše samoupravne družbe; kaj pomeni estetsko doživljanje v kontekstu samoupravnega življenja, kateri so tisti družbeni in estetski faktorji, ki determinirajo odnos umetnosti kot integralnega dela človeške eksistence in samoupravljanja kot bazičnega modusa življenja delovnega človeka v samoupravni skupnosti?

Tu gre predvsem za določanje primarnosti aspekta samoupravnosti glede na bivajočost umetnosti in estetski modus eksistiranja delovnega človeka. Pri tem moramo premisliti osnovne karakteristike, ki jih umetnost dobiva v samoupravnem življenju in ki modificirajo tako samo umetnost, pristop k umetniškemu bitju in ustvarjalnosti ter doživljanju kot tudi samo samoupravno življenje. Delovanje je namreč obojestransko in razvojno odprto v vseh oblikah interakcije.

Tendenca, ki jo kaže samoupravni socializem z razvijanjem vsestranskega družbenega življenja človeka in s spodbujanjem rasti vsestranskosti človeških interesov, ustvarja družbene pogoje za raznovrstno in bogato zadovoljevanje človekovih potreb, postaja že zgodovinsko-družbeno dejstvo. To nadalje tudi pomeni, da razvoj samoupravnega socializma omogoča vse večje, vse popolnejše in vse-

stransko zadovoljevanje ne samo materialnih potreb, marveč tudi duhovnih. In eminentno duhovne potrebe so tudi potrebe po umetnosti, estetskem uživanju, izražanju in kreativnosti. Vse te potrebe niso enako prezentne v vseh svojih možnostih in aspektih, vendar se že začenjajo manifestirati.

Cilj je, da na višji stopnji razvoja socialistične družbe te duhovne potrebe, ki so še v precejšnji meri šele sekundarne v primerjavi z biološkimi, osnovnimi družbenimi in materialnimi potrebami, postanejo bazične potrebe, univerzalne in absolutne kot integralni del razvite, totalne osebnosti. V kolikor se v samoupravni družbi omogoča vse boljše zadovoljevanje materialnih potreb, toliko se s tem udejanja samo ena polovica resnice razvoja socialistične družbe in človeka. Vsestransko zadovoljevanje materialnih potreb ni končni cilj, temveč samo predpostavka za zadovoljevanje višjih, duhovnih potreb. Tu se ne prekinja razvoj v svojem univerzalnem humanem pomenu, temveč se nadaljuje. Toda tendence zadovoljevanja duhovnih potreb so navzoče tudi v dejstvu vse pomembnejšega zadovoljevanja materialnih potreb. Gre za enoten razvoj in medsebojno pogojujoče delovanje materialnih in duhovnih faktorjev.

Menimo, da je to najmočnejši protiargument pojmovanju o grozečem karakterju eventualne »potrošniške mentalitete«. »Potrošniški fenomen«, ena izmed osnovnih karakteristik meščanske družbe, postaja vse bolj epifenomen v procesu družbeno-univerzalnega udejanjanja potrebnosti delovnega človeka po duhovnem izkazovanju svojega bitja. Skozi tak razvoj personalnosti se transformira materialno eksistiranje v duhovno-kreativno, bolj človeško in bogatejše eksistiranje. Toda težava je v tem, ker ta procesualnost ni neposredno, empirično evidentna in zaradi tega stopa v prvi plan vselej golo materialna sfera, ki je agresivno prisotna v vseh porah življenja. Upoštevaje vsa obstoječa nasprotja in konflikte, ki obstajajo in bodo obstajali, moramo poudariti pozitivnost tendence razvoja k tistemu višjemu, človeško popolnejšemu — čemur pripada tudi razvoj estetske potrebnosti.

Če bi namreč zadovoljevanje materialnih potreb postalo samo sebi namen in skozi ta prvi sloj ne bi transparirala dejanskost tistega višjega, duhovnega in če bi se duhovno osiromašilo na raven »množično potrošniške kulture« — tedaj bi so soočili z nihilističnimi in pesimističnimi konkrecijam, ki so navzoče v meščanski družbi. Te konkrecije seveda ne rezultirajo takoj, ampak je potreben določen čas, da saturirajo življenje in privedejo eksistiranje v materialnem izobilju do brezsmiselnega circulusa, kjer izginja vsakršen višji, humanejši telos. Življenje postane materialno optimalizirano vegetiranje.

To je univerzalna usoda človeka v kapitalistični družbi, popolno stanje njegove alieniranosti. Rast materialnega izobilja, kot edinega smotra družbenega in individualnega eksistiranja, privede do globoke eksistencialne krize, do represije družbenega mehanizma in anonimne avtoritete trga nasproti duhovnemu potencialu človeka. To je pravzaprav dimenzija dejanskega osiromašenja, ki ga ne more prevladati nobena rast elitistične kulture.

Socialistična družba na osnovi razredne osvoboditve in družbene ter individualne osvoboditve in samopotrjevanja delovnega človeka ne pade v to zanko kapitala in množične kulture. Ta družba gre naprej z uresničevanjem tistega utopičnega kot višje možnosti človečnosti. Posameznik v socialistični družbi ni več parcialno, separatno, individualizirano bitje, bitje-brez-bistva, temveč postaja središče in smoter vsega, celovito bitje v razvoju humanega lika družbe.

V kontekstu premišljanja o odnosu umetnosti in samoupravljanja se postavlja vprašanje: kaj pomeni umetnost in eksistiranje skozi modus umetniškega, zadovoljevanje estetskih potreb za delovnega človeka samoupravljalca? Upoštevaje vso procesualnost in transformacije v družbenih odnosih ostaja v vsem tem dominanten samo en osnovni in končni cilj — gradnja vsestranske in bogato razvite osebnosti. Konflikti in nasprotujoči si momenti v tej procesualnosti prihajajo iz obstoječega, bistveno kot spoprijem samoupravnega socialističnega in meščanskega, kar morda najizraziteje pulzira v sferi umetnosti in duhovnega aktualiziranja in vizualiziranja življenja.

Naša družba, načelno odprta vsem tujim izkustvom in vplivom, je često izpostavljena tudi pervertiranim ideološkim vplivom skozi najrazličnejše medije in forme, preko katerih se transponira in interpolira celo bogastvo vplivov. Toda ti vplivi, enkrat močnejši, drugič slabši, ostajajo bistveno samo refleks v avtohtoni notranji zakonitosti procesualnosti. Tako kot močna poplava samo odseva okolico, tudi družba, ki razvija nov potencial humanuma in novo pojmovanje umetniškega, sprejema vse vplive, vendar jih nosi samo na svoji površini, kjer je voda hladna. »Topel tok«, bogat z utopičnimi kreacijami, ostane nedotaknjen.

Konkretizacija teh tendenc je neposredno stvar kreiranja kulturne politike, toda procesualnost prerašča vsakršno realno politiko. Kolikor več je svetlobe v horizontu, tolikor manj je teme v naših izhodiščih.

Bistveno je, da si delovni človek iz statusa receptivnosti zgradi status kreativnosti. To je »osni moment«, na katerem stoji ali pade vsaka kulturna politika. Ta razvojni prehod in novum, ki je že zgodovinsko-družbeno prisoten kot latentna tendenca na fronti starega in novega, pomeni mnogo več let uresničitev neke kulturne politike, ker pomeni uresničitev koncepta resnične samoupravne kulture. Gre za samoformiranje delovnega človeka v nov tip osebnosti.

Človek, ki v delu nahaja svojo globoko življenjsko potrebo in tako preraśča usodo meščanskega »homo fabra«, postaja tudi ustvarjalec, poietes v izvornem pomenu besede. Če delovni človek udejanja sebe kot ustvarjalno bitje v svojem proizvodnem družbenem delu, potem je logično, da želi biti ustvarjalec in kreator v zadovoljevanju svojih duhovnih potreb. Ne biti samo tisti, ki sprejema, temveč tudi tisti, ki daje — enostavno rečeno. Toda to pomeni postati ustvarjalec.

Delovni človek postane v polnem smislu ustvarjalec samega sebe šele takrat, ko se dvigne nad materialno produkcijo in postane avtor duhovnih del. Z drugimi besedami, delavec kot umetnik v polnem pomenu te besede, ne samo amater. Amaterizem, ne glede v kakšni obliki se pojavlja in afirmira, je samo vmesna faza na meji hobizma in faberizma meščanskega človeka, ki izpolnjuje prosti čas, in resnične kreativnosti delovnega človeka, ki ustvarjalno izpolnjuje prosti čas. Od meščanskega bega iz dolgčasa in praznine v žrelo potrošniške maksimalizacije in megalomanstva, kvalitativni skok v »carstvo svobode« ustvarjalnih bitij.

Nove forme kreativnosti na duhovnem področju ne moremo seveda speljati na zgodovinsko in družbeno preseženo raven obrtniške kreativnosti ali že obstoječo raven elitistične kreativnosti (čeprav so tu podobni psihično-duhovni momenti: svobodna izbira, celostnost izdelave, samostojnost in vsestransko izkazovanje nadarjenosti, zadovoljstvo v ustvarjanju itd.), saj gre bistveno za drugost, ki izhaja iz zgodovinsko družbenih predpostavk, na osnovi izgradnje socialistične družbe in visoko razvite tehnike in družbene proizvodnje.

Na osnovi razvoja proizvajalnih sil in vzpostavljanja socialističnih proizvodnih odnosov so ustvarjeni realni družbeni pogoji za rast človekove kreativnosti. Kreativnost se obče nanaša na kreativno opredelitev do totalitete življenja in kreativno izkazovanje človeških sposobnosti in s tem tudi na kreativno opredelitev do umetniške bivajočosti in vsebine. Konkretizirano, kreativnost je predvsem tista, ki jo delovni človek udejanja znotraj materialne proizvodnje in je osnova kreativnosti družbenega življenja. Kreativnost v bazi je pogoj kreativnosti v nadgradnji — seveda to ni enostaven kavzalni odnos, ker je kreativnost vedno že bistvena določitev nadgradnje. Prav tako to ni mehanicistični neksus, po katerem mora biti vse, kar je v bazi, artikulirano tudi v nadgradnji. V našem razmišljanju velja predhodna opredelitev — če delovni človek ne udejanji kreativnosti v proizvodnji materialnega življenja, ne bo mogel udejanjiti kreativnosti v proizvodnji svojega duhovnega življenja. To ostaja kot odprta realna možnost.

Z drugimi besedami, le če se delovni človek udejanja kot kreativno bitje v neposredni proizvodnji, edino tako ustvarja dejansko predpostavko, da se kreativno obnaša nasproti modusom nadstavbe — da bo umetnik, duhovni ustvarjalec. V tej perspektivi je danes umetniško izražanje še prisotno v obliki amaterizma in »delavske ustvarjalnosti« (kar v sebi nenehno nosi prizvok neke nepopolnosti ali nižje vrednosti v primerjavi z obstoječo profesionalno, »elitno« kulturo), kar pa ne more biti končni cilj niti samemu sebi namen. Prisotni paralelizem je samo signifikacija nekega vmesnega razvojnega stanja, ki ima lahko najrazličnejše prehodne faze.

Tisto notranje, življenjsko pulzirajoče, toda še nerojeno, se mora pokazati, povnanjiti, da bi kot notranje bilo sebi resnično. Človeške moči se morajo posvetoviti, da bi uresničile svojo substancialnost in postale življenjski del družbene realitete in družbenega eksistiranja delovnega človeka. To je rojstna pot Humanuma.

V tistem, kar danes imenujemo amaterizem v raznih oblikah in modusnih duhovnega participiranja delovnega človeka v umetniških delih in kreativnosti, lahko vidimo začetke Marxove vizije, ki jo je Bloch reinterpretiral skozi prizmo materialistično-eshatološkega Summuma Bonuma.

Z rastjo estetskih moči, tj. sposobnosti izkazovanja nadarjenosti, želja in potreb, se pravzaprav odvija vsestranski razvoj personalnosti. Razvoja socialistične personalnosti, samoizgrajevanja samoupravne osebnosti si ne moremo misliti brez rasti estetskih moči. Vprašanje je: kaj se dogaja z umetnostjo v tej perspektivi procesualnosti? V tej procesualnosti se ne sme videti samo umetnosti, ampak vse obstoječe interakcije med kulturo in družbo, vsa polimorfnost in polivalentnost pojavov, vsebin in delovanj na področju kulture, v izgradnji novega tipa kulture. Zaradi tega umetnost ni ločen faktor, ampak del kulturne, življenjske celote, in kar bistveno nosi in oblikuje to celoto, deluje tudi na umetnost.

Eno izmed pomembnih vprašanj je tudi vprašanje estetske senzibilnosti. Senzibilnost ni samo individualna, psihično-duhovno strukturirana lastnost človeka, ampak je tudi zgodovinsko — družbeno pogojena in določena s celokupnostjo proizvodnje družbenega življenja. Ta Marxov uvid se pogosto citira in interpretira.

Vprašanje senzibilnosti je eno izmed krucialnih problemov personalne procesualnosti, problemov izgradnje človeške estetske kreativnosti. Izgradnja estetske čutnosti je sestavni del kreativnega dozorevanja samoupravne osebnosti. Estetski čut mora biti formiran, da bi lahko sprejemal estetsko vsebino ali »sporočilo« in da bi, po drugi strani, osebnost lahko bila ustvarjalec umetniškega dela. Da pa

bi se tak čut formiral, so potrebne tudi družbene predpostavke in določena kvantiteta vsebin, ki se doživljajo in postajajo živi del subjektivitete.

Z drugimi besedami, treba se je »učiti estetsko živeti« v smislu izgrajevanja bogastva receptivnosti, veliko tega sprejemati in estetsko doživeti, da bi se prišlo do ravni »adekvatnosti« in preko nje v odprt prostor samokreativnosti. V antični in fevdalni družbi so bile duhovne potrebe izključni privilegij vladajočega razreda, tistih, ki so se ukvarjali z »umskim delom«. V kapitalistični družbi se duhovne potrebe »demokratizirajo«, tj. postanejo dostopne tudi narodu, nevladajočim razredom v svojem posvetnem, parcialnem in osiromašenem smislu. To je bila konec koncev zgodovinska zasluga razsvetljenstva. Danes ta »zasluga« kulminira v »množični kulturi«, množični potrošnji kvazi umetniškega.

V socialistični družbi postajajo duhovne potrebe na osnovi realnih družbenih predpogojev vse bolj živ integralen del eksistiranja družbe, s tendenco, da delavski razred na temelju svojega razrednega položaja izgrajuje procesualno novo kulturo, novo umetnost, nove kreativne možnosti — utopično rečeno, vsak človek postane umetnik, vendar da to ni več samo vizija ali domišljija. Tej notranji procesualnosti pripadajo tudi socrealistične in presežene ter nove kontroverze, pa tudi naši poskusi samouprave v kulturi, ki se ne omejujejo samo na to zunanjo, bolj ali manj ekonomsko-tehnično formo.

Delavska kultura ni stvar samo določenega obdobja, kulturne politike ali državnega programa, temveč pripada zakonitosti razvoja same socialistične družbe in socialistične personalnosti. Sem spada tudi preseganje razlik med umnim in fizičnim delom, profesionalizmom in amaterizmom, angažiranostjo in tradicionalizmom in drugih nasprotij, ki še obstajajo v spoprijemu meščanske in socialistične kulture in umetnosti. Seveda, tu ne gre za mišljenje v črno-beli tehniki, ampak za poudarjanje bistvenosti novuma ene kulture in umetnosti, ki raste v procesu izgradnje brezrazredne družbe.

Smoter je v tem, da vsak človek postaja vse bolj duhovni kreator, da ustvarja dela in skozi to ustvarjanje udejanja svoje kreativne moči. Glede na ta osnovni smoter končno ni dileme uživalec-ustvarjalec, kot tudi za druga področja življenja ni dileme konsument-kreator, temveč ustvarjalec-uživalec v univerzalnem smislu, kot sestavna dela bogate osebnosti. To je edina zgodovinsko antropološka alternativa duhovno osiromašenemu človeku, množičnemu potrošniku v visoko razviti industrijski družbi. Edina humana alternativa.

Treba se je ponovno vrniti k vprašanju estetske senzibilnosti. Prav ta senzibilnost je tisti odločilni faktor, s katerim se začenja resnično sprejemanje in dajanje, estetski užitek in umetniška kreativnost. Senzibilnost ni biološko prirojena posamezniku niti ni neka bistvena opredelitev abstraktnega človeka. Človeško bistvo je zgodovinsko-družbeno pogojeno in zgodovinsko se spreminja in razvija tudi senzibilnost za duhovne potrebe in višje življenjske vrednote. Z zgodovinsko-družbenimi spremembami se spreminja tudi človek sam in njegova čutnost, pa tudi narava njegovih potreb. Za to, da lahko delavec, ki je svoje življenje povezal z delom pri stroju, adekvatno posluša simfonijo, so bile potrebne zgodovinske in družbene predpostavke. Tako estetsko dejanje ne pade z neba. Marsikaj je potrebno, da ta delavec s svobodno odločitvijo, iz notranje duhovne potrebe in želje naslika sliko, ne da bi to bila sla po dobičku ali goli hobizem. To je tisto krucialno. Ustvarjanje pozitivnih družbenih predpostavk za kreativno izražanje delov-

nega človeka še ni vse. Potrebna je življenjska duhovna izobrazba, vzgoja, še bolj pa samovzgoja, samoizobraževanje estetskega duha in s tem izgradnja estetske senzibilnosti.

To je vprašanje samovzgoje, samoformiranja vsestransko zainteresirane, potencialno popolne osebnosti. Z ustvarjanjem družbenih predpostavk in s procesualnostjo razvoja take osebnosti se formira in raste estetska senzibilnost. Senzibilnost za tisto umetniško, za uživanje in ustvarjanje duhovnih del lahko obstaja samo kot integralni del vsestransko razvite osebnosti, kot njen najpopolnejši izraz. Delovni človek, ki v celoti svojega življenja ne udejanja sebe kot samoupravljalca, ki se na delovnem mestu ne bi mogel počutiti in izkazovati kot svobodno in ustvarjalno bitje, in tudi v celokupnoti svojega družbenega življenja ne, ne bi mogel biti ustvarjalno bitje niti na področju umetniškega izražanja!

Estetska senzibilnost se razvija samo skozi neprestan stik z umetniško kreativnostjo in umetniškimi deli. Ta razvoj se spodbuja z vsakim novim srečanjem, novim interesom, kreativnim odnosom in izkustom, šele tako lahko v nekem smislu govorimo tudi o kvantiteti, ki prehaja v kvaliteto. Estetsko vsebinsko in izpolnjeno življenje je temelj razvoja estetske senzibilnosti. Poleg bistvenega faktorja samovzgoje in samoizobraževanja na osnovi pridobivanja novih, duhovnih izkustev je drugi bistveni faktor spontanost, nekaj, kar se dolgo podzavestno pripravlja, a nenadoma izbruhne. S spontanostjo se na temelju razvijanja duhovnih potreb manifestira interes in nagnjenost k novim estetskim vsebinam življenja.

Seveda je predpostavka temu ustrezna kulturna politika, ki omogoča take izkušnje delovnemu človeku; prav to je smiselni koncept samoupravne kulture.

»Zakaj vsak človek ne bi bil umetnik?« V bistvu pravilno postavljeno vprašanje ostaja idealistična abstraktna zahteva, če se postavlja zunaj realnega, humanega družbenega konteksta. Z graditvijo naše samoupravne družbe, menimo, se postavljajo realni temelji, na osnovi katerih se lahko pozitivno in realno odgovori na to vprašanje. Ob tem da pripisujemo enake pomembnosti objektivnim in subjektivnim faktorjem, moramo poudariti, da taki zahtevi lahko ustreza samo človek, ki gradi brezrazredno družbo.

Z drugimi besedami, samo tisti človek, ki gradi tako družbo humanuma, lahko popolnoma prevlada razliko med umnim in fizičnim delom, razdelitev kulture na elitno in množično, ukine človeško parcialnost in duhovno odtujenost.

Pri tem se ne sme zanemarjati niti faktorja subjektivitete. Postavlja se in vselej se bo postavljalo tudi vprašanje individualnih nagnjenj in potreb, kajti vsak delovni človek je individualno, posebno bitje. Njegovi interesi, želje, potrebe in zahteve nosijo tudi oblike njegove individualnosti. Nekomu bo športni duh in interes zamenjaval vsa druga nagnjenja in on se zaradi tega ne bo počutil osiromašenega ali nesvobodnega. Drugi bo spet hotel izraziti sebe v samo eni duhovni aktivnosti, npr. v slikarstvu, ne bo pa imel nagnjenj za drugačne duhovne dejavnosti. Nekateri se bodo hoteli izraziti na čim več načinov, kar bo na zunaj morda videti površno, čeprav v bistvu ne bo tako, kljub temu, da ne bodo dosegli popolne temeljitosti in kvalitete. To bo ustrezalo tej duhovni individualiteti.

Pomembno je poudariti, da v razvoju personalnosti ne obstajajo vnaprej dane sheme in šablonizacije — kot tudi ne v procesualnosti družbe. Še najbolj velja to v življenjski praksi, kjer ni nikakršnih nadosebnih imperativov in instanc nad notranjim razvojem osebnosti. Človek je svobodno bitje — in lahko, vendar ne

nujno razvija to, kar ga odlikuje kot bogato, vsestransko razvito osebnost. Lahko razvije samo to, kar ustreza njegovi individualnosti.

Relativno surovo in nerazvito senzibilnost ne smemo vedno gledati kot nasprotje idealu popolno razvite senzibilnosti. Vsakemu delovnemu človeku moramo omogočiti, da bo to, kar v resnici lahko je in želi biti, v čemer se bo udejanjil kot osebnost. Šele tako bo svobodno, srečno, dezalienirano bitje in ne bitje, polno skrbi, dolgega časa ali oblik »tržne orientacije«.

Da delovni človek izgradi samega sebe v ustvarjalca, ni enostaven in enoličen proces. V sebi nosi nova in različna protislovja, ki jih ne more razrešiti arbitraža kulturne politike, temveč sami delovni ljudje iz celotnosti njihovega samoupravnega življenja pri reševanju tudi drugih, včasih najraznovrstnejših vprašanj družbene prakse. Kajti družbeno življenje je živa totaliteta, v kateri se posamezni aspekti in deli ne morejo ločevati in reševati sami za sebe, kot da ta totaliteta sploh ne obstoja.

Konkretna vprašanja in vsebine so najprej stvar delovnih kolektivov, delovnih organizacij, ki ustvarjajo predpostavke za udejanjanje personalnih odnosov in aspiracij in so lahko najplodonosnejši nosilec spodbud za razvoj estetskih interesov. Toda tudi življenje zunaj delovnega kolektiva mora biti temu primerno, mora se kvalitativno spremeniti, če ne želimo, da delovni človek pada v zanke praznega in brezvsebinskega prostega časa.

Ne sme se absolutizirati niti faktorja estetske senzibilnosti, ker je tudi on samo en del razvoja kompleksnosti novih vsebin in ciljev samoupravne kulture. Ni samostojni faktor, temveč eden izmed odvisnih faktorjev. Najožje je povezan z osnovnimi tendencami razvoja kulture v celoti, vzgojno-izobraževalnim sistemom, normami in življenjsko prakso.

Razvoj samoupravljanja v vseh sferah življenja delovnega človeka je najboljši korak za razvoj estetske senzibilnosti in z njo tudi za razvoj estetsko razvite osebnosti. Izgradnja bogate in vsestransko razvite osebnosti nosi ta svoj notranji konsenzus; brez njega bi to bila le abstraktna zahteva, in ne zgodovinsko-družbena naloga, četudi dolgoročna in zato konkretna, »da vsak človek postane umetnik« in s tem najpregnantnejše izrazi sebe in svojo človeškost v Marxovi viziji »carstva svobode«.

Ocene in poročila

H Korschevemu „Karlu Marxu“

Karl Korsch: Karl Marx
Založba obzorja, Maribor 1978,
prev. R. Rizman, spremna beseda dr. J. Goričar

S prevodom *Karla Marxa,* tekstom iz Korschevega ‚poznega obdobja‘, ni dosežena le, upoštevajoč že obstoječe slovenske in srbohrvaške prevode, okvirna predstavitev ‚celotnega‘ Korscha, marveč prinaša ta tekst s svojim očitnim odmikom od pozicij *Marksizma in filozofije* — z zgodovinskim relativiranjem marksizma, problematiziranjem ne le heglovske, marveč tudi materialistično obrnjene dialektične metode itd. — hkrati potrditev mnenja, da neke homogene Korscheve teorije ni, da je treba »razločevati v Korschevem mišljenju posamične faze in da so Korscheve analize in interepretacije pozicije v boju in hkrati rezultat učnih procesov« (uvod izdajatelja v PSch). Če veljajo tako za Korschevo teorijo povsem nasprotujoče si opredelitve — od »brezsramnega heglovstva« (Habermas), »zopetne pridobitve filozofske dimenzije marksizma« (Jay), »vnovičnega odkritja pratkično-kritične vsebine Marxove teorije« (Cerutti), do »nedialektičnega konstrukcijskega značaja« (Cerutti), »obrnjene teorije odraza« (Autorenkollektiv Korsch) in prisotnosti »elementov nazirajočega materializma« (Negt) — pa lahko ta opozorila na nasprotujoče si in medseboj izključujoče se Korscheve teoretske zastavitve dobijo svojo teoretsko težo šele skozi strogo analizo tega, kar nastopa pod imenom ‚Korscheva teoretska nestanovitnost, protislovnost, neenotnost‘ itd. Drugače rečeno: če je treba, z ozirom na Korschevo pot od poskusa obnove izvirne podobe Marxove teorije, prek kasnejše ». . . bolj ali manj totalne kritike marksizma samega« (Korshevo pismo Partosu z dne 25. 11. 1935), do ‚končnega‘[2] relativiranja historičnega materializma v eno od enakovrednih zgodovinskih podob teorije delavskega gibanja očitno sprejeti Rusconijevo tezo, da je sicer »do danes večji del Korschevih interpretov izpostavil njegov prispevek h kritičnemu, dialektičnemu, antidogmatičnemu in antipozitivističnemu marksizmu«, da pa »adekvatni interpretaciji Korscha ni nič bolj v napoto kot neprelomljeno, nereflektirano uvrščanje Korscha v katalog Hegel-marksistov« (Rusconi, DpA 139/1ć0), pa problem ‚adekvatne‘ interpetacije Korscheve teorije zato še zdaleč ni v filološkem razmejevanju posameznih Korschevih faz, iskanju njihove medsebojne povezave ali pa v cepitvi Korscheve teorije na v njej delujoče momente (tako kot se je danes že utrdila razlaga, ki jo sprejema tudi uvod v slovenski prevod *Karla Marxa,* da gre pri Korschu za dva odločujoča momenta: »objektiviranje in angažma«, »sorealizacijo in močno empiristične tendence«, »aktivizem in logiko«, »praktično-

pragmatični moment, razširjen tudi na področje teorije in avtonomni znanstveni moment same teorije«).[3]

Prav nasprotno, osnovna naloga analize in prikaza pozitivne vsebine Korscheve teorije je najprej v določitvi ‚laži njenega principa', izpostavitvi tistega posredovalnega sklopa, zaradi katerega Korschev poskus, da bi v razliki do objektivizma II. in III. internacionale ter tudi do poznega Marxa z zopetno premestitvijo akcenta iz »objektivnega ekonomskega razvoja« na »subjektivni faktor revolucionarnega razrednega boja« (KM, 271) dosegel konstituiranje revolucionarne teorije kot samozavedanja tega boja, dejansko proizvede ločitev dveh ravni »konstitucije dejanskosti«, produkcije in razrednega boja, spreminjajoč s tem Marxovo kritiko politične ekonomije v »monumentalno transcendentalno filozofijo, katere glavne kategorije je treba le bolje utemeljiti, ne pa spremeniti« (Negt, TEK, 136) in ohranjujoč zgodovinskost teorije le na področju »subjektivne akcije delavskega razreda« (Krise, 170). Pri tej nalogi pa ne gre le za vprašanje upravičenosti urvščanja Korscha v tisti znani topos, ki vidi v ponovnem odkritju praktično-kritične vsebine revolucionarne teorije, posredovanem z afirmacijo Hegla v marksizmu, temeljno značilnost toka ‚kritične teorije družbe', katerega začetek označujeta, kljub vsej različnosti s kasnejšo ‚frankfurtsko šolo'[4], *Marksizem in filozofija* in *Zgodovina in razredna zavest*. Namesto da bi se prepustili neposrednemu iskanju, kaj vse v Korschevi teoriji oporeka njenemu vmeščanju v katalog »Hegel-marksistov«, ali da bi skozi opustitev praktično-kritične koncepcije v Korschevi ‚pozni fazi' razbirali že v ‚zgodnji fazi' v kali navzoč odmik od izvirne podobe Marxove teorije, bi bilo treba najprej zastaviti vprašanje ‚upravičenosti' tega toposa samega. Določiti bi bilo treba tisto njegovo ozadje, ki mora ostati spregledano, da bi lahko teoretska zastavitev sploh videla s poudarkom ‚subjektivnega faktorja' obnovljeno izvirno marksistično koncepcijo enotnosti interpretiranja in spreminjanja (interpretiranja v spreminjanju in kot spreminjanja) kot v refleksiji svoje lastne zainteresiranosti, vpetosti v družbeno prakso doseženo samospremembo spoznavajočega subjekta in njegovega objekta.

Vendar nas tu zanima samo veliko ožje vprašanje, ali je možno Korschev razvoj dejansko pojasniti kot od latentnega k manifestnemu prehajajoč odmik od Marxa, kot postopno »zavrženje Marxove teorije kot v osnovi neuporabnega teoretskega balasta« (AKK, 81). Odgovoru na to vprašanje se lahko približamo z orisom razmerja med dvema, če lahko tako rečemo, ‚načeloma' Korscheve teorije: ‚načela' uporabe materialističnega pojmovanja zgodovine na materialističnem pojmovanju zgodovine samem[5] (oz. uporabe dialektičnega stališča, ki sta ga Hegel in Marx vpeljala v obravnavo zgodovine, pri nadaljnjem razvoju marksistične teorije) (prim. MuPh, 34 in 97) iz Korscheve ‚zgodnje faze', in načela zgodovinske specifikacije. Le-to — »vse postavke marksizma, tudi tiste, ki so očitno obče narave, so specifične« — predstavlja po Korschu »temeljno načelo nove revolucionarne družbene znanosti« (KM, 8) in sodi v Korschevo obdobje epistemološkega očiščevanja dialektike, ki tudi v svoji racionalni podobi ni združljiva z »revolucionarno napredno, antimetafizično in strogo izkustveno-znanstveno glavno tendenco Marxovega raziskovanja« (DMK, 178).

To načelo, Korschev odgovor na lastno zahtevo, da »formalne zahteve, ki jih je treba postaviti za resnične stavke s stališča stroge znanosti, s prehodom k materialističnemu pojmu resnice niso zmanjšane, marveč zvečane, niso znižane, marveč

zvišane« (KM, 54), da je »zgodovinski materializem v svoji glavni tendenci... empirično znanstvena metoda« (KM, 203) in da je treba ohraniti »militant character... revolucionarne materialistične teorije... v sledenju znanosti« (Korschevo pismu Matticku z dne 7. 12. 1938), nastopa neposredno gledano, tj. znotraj Korschevega samorazumevanja, na objektivistični ravni, označuje torej Korschev padec v empirizem. Referenčni okvir za njegovo razumevanje je za Korscha namreč moderno naravoslovje in njegov model znanstvene razlage. Korschevo zavračanje (tudi) Engelsovega poskusa ‚dopolniti' ‚enostransko' marksistično zvajanje vseh družbenih razmerij in razvoja na materialno produkcijo s pojmom ‚vzajemnega učinkovanja' — »brez zadostno natančne kvantitativne določitve tistega ‚koliko' učinka in vzvratnega učinka in brez eksaktnih navedb pogojev, v katerih vsakokrat nastopa prvi ali drugi, se nauk o odločilnem pomenu ekonomske baze za zgodovinski razvojni proces družbe ravno s sprejetjem ‚vzajemnih učinkovanj' preobrazi... v nesmiselno in znanstveno neuporabno frazo« (KM, 198) — je zavračanje s stališča naravoslovja. Kategorija vzajemnega učinkovanja predstavlja namreč poskus nespremenjene ohranitve Heglove dialektike v »spremenjenem znanstvenem mišljenju druge polovice 19. stoletja« (KM, 197) in ni, po Korschu, ravno zaradi tega svojega neposrednega prenosa »ne tič ne miš, niti mistično nejasna, toda vsebinska Heglova filozofija, niti moderna, eksaktno naravoslovna pojmovna določitev« (KM, 198); za razliko od takšnih poskusov pa se je naravoslovje 20. st. naučilo, da kavzalnih odnosov, s katerih ugotavljanjem za določeno področje se ukvarja na tem področju dejavni raziskovalec, sploh ni moč definirati v formi občega pojma kavzalnosti ali kavzalnega zakona, marveč le za vsako posebno področje ‚specifično'« (KM, 200). Korsch sicer priznava, da ostaja teoretična formulacija teh vprašanj za družbeno-zgodovinsko področje — v kakšnem smislu torej obča postavka o determinirajoči vlogi ekonomske baze pomeni »vodilo za empirično raziskovanje meščanske družbe in za akcije proletarskega razreda« (KM, 195) — še nerešeno vprašanje ter svari pred družboslovnim pozitivizmom, ki ostaja ujet v sužnosti specifično naravoslovnih pojmov (prim. KM, 204), toda kot zadnja oporna točka za ponazoritev načela zgodovinske specifikacije, konkretneje, statusa občih pojmov historičnega materializma, ki so zaradi svoje vselejšnje določenosti s svojim specifičnim zgodovinskim značajem ‚enostranski', nastopajo empirični hipotetični zakoni sodobnega naravoslovja (prim. KM, 50 in 195). Neproblematizirano primerjanje enostranosti ‚posplošitev' historičnega materializma in enostranosti zakona o prostem padu (ki si podredi »mnogotera dejanska gibanja neživih in živih teles, ne da bi v svoji formuli upošteval vse s stranskimi okoliščinami povzročene modifikacije« (KM, 195), pa že prinaša implicitno sprejetje deduktivno-nomološkega modela pozitivistične znanstvene teorije in njegove ločitve občega zakona in empiričnega primera: enostranost postane nezadostnost občega zakona, ki ne more nikoli zaobjeti vse mogoterosti empiričnega primera. Konsekventno ostaja zato za Korscha veljavnost izjav kritike politične ekonomije za celotno obdobje kapitalističnega produkcijskega načina nepsremenjena, relevantno raziskovalno področje se začenja zanj, kot ugotavlja Negt, »pod to ortodoksijo ekonomske kritike« (Negt, TE,K 126): »Materialistična kritika politične ekonomije v ‚Kapitalu' izhaja metodično iz tega..., da je z raziskavo meščanskega produkcijskega načina in njegovega zgodovinskega spreminjanja že raziskano vse to, kar je lahko pri

strukturi in razvoju sodobne ekonomske družbene formacije predmet strogo empirične, ‚naravoslovno zvesto' postopajoče družbene znanosti« (KM, 206/7). Naj Korsch pri svojem raziskovanju možnosti matematizacije in formalizacije družbenih znanosti (sociologije in psihologije) še tako zavrača naslanjanje na že obstoječe termine in konstrukte naravoslovnih znanosti, pa v svojem poskusu, da bi temeljno pomanjkljivost naravoslovnega modela, nezgodovinskost njegovih definicij, pravil oz. celotnega deduktivnega sistema, razrešil s prevedbo Marxovega zgodovinskega relativiranja v sodobno znanstveno relativiranje (prim. KM, 250), že obravnava načelo zgodovinskosti in načelo hipotetičnosti na isti ravni, za oba mora torej predpostavljati isti kriterij objektivnosti: adekvatno odražanje realnosti hkrati s tem pa tudi ločitev subjekta in objekta, zakona in dejstva, teoretične konstrukcije in praktične verifikacije.

Vendar pa po našem mnenju v tem Korschevem samorazumevanju ne smemo iskati tudi že temeljnega dometa njegovega načela zgodovinske specifikacije. Rečeno v obliki teze: to načelo je treba brati ne kot relativistično pojmovanje marksizma in ‚empiristično' izdajo Marxa, marveč prav nasprotno kot strogo teoretsko formulacijo načela historičnomaterialistične razlage historičnega materializma, tj. kot konkretno, njegovo zgodovinsko posredovanost izpostavljajočo določitev.

Načelo zgodovinske specifikacije pomeni Korschu eksplicitno teoretsko formulacijo pri Marxu le praktično uporabljanega »novega tipa družboslovne tvorbe pojmov« KM, 48, 249), ki ustreza osnovni intenci Marxovega raziskovanja, vprašanju konkretnih zgodovinskih oblik: Marxov interes ni v občem pojmu »‚ekonomskih družbenih formacij' na sebi, marveč pri specifičnih potezah, po katerih se sleherna določena zgodovinska družba sploh *razlikuje* od skupnih značilnosti vse družbe in v kateri obstoji torej njen razvoj.[6] Na isti način tudi materialna struktura, na kateri temelji sleherna teh zgodovinskih razvojnih stopenj družbe, ni obravnavana kot ‚ekonomija' na splošno, marveč kot posebna zgodovinska razvojna stopnja materialne produkcije in prav tako je tudi še povezava med materialno bazo in politično, juristično, ideološko nadstavbo obravnavana v svoji posebni, za vsako epoho različni formi« (KM, 49). Jedro Marxovega »novega postopka teoretskega prikaza zgodovinsko družbenih stvarnih stanj« (KM, 252) je takšen koncept občega, takšna »forma posplošitve«, kjer je »v posplošitvi ohranjen specifično zgodovinski značaj vseh družbenih razmerij in realnost družbenega spreminjanja« (KM, 48), skratka, kjer je zajeta naddoločenost občih opredelitev historičnega materializma z njihovimi eksistenčnimi pogoji, s čimer je ohranjena — nasproti abstraktnim, svojo lastno konkretnost zanikujočim posplošitvam meščanskih teoretikov — zgodovinskost teoretskega prikaza. Takšen Marxov postopek je, po Korschu, tesno povezan s Heglovo filozofsko dialektiko in njeno postavko o ‚konkretni resnici' oz. ‚konkretnem občem' (prim. KM, 45). stroga izvedba načela zgodovinske specifikacije pa naj omogoči določitev »čisto teoretske razlike« do meščanskih nastavkov zgodovinskosti razumevanja, predstavlja torej poskus ‚formalnega' in ne samo vsebinskega racionalnega preoblikovanja Heglove dialektike. Drugače rečeno, temeljna napetost Korschevega načela je v takšnem preboju Heglove konkretne občosti (samoposredovanja občega s svojim posebnim) — »za pozitivno rabo postane Heglov postulat, da mora biti resnica konkretna, teoretsko prenapet in praktično neizvedljiv« (KM, 48) — ki

hkrati ohrani heglovsko posredovanost občega in posebnega, vpetost občega v gibanje posebnega: v konceptualizaciji takšne ‚forme posplošitve', ki omogoča konkretno analizo konkretnih okoliščin, v kateri ‚družbeno-zgodovinsko stvarno stanje' ni ne obči opredelitvi vnanji, nevtralni primer, niti ni moment samoposredovanja občega, marveč ostaja občost nezvedljivo določena s svojimi eksistenčnimi pogoji, s svojim »specifičnim zgodovinskim značajem«, in zato ‚enostrana'.[7] »Tako meri naddoločenost prav na tisto, kar Korsch imenuje načelo historične specifikacije« (Žižek, Beležke . . .).

To načelo predstavlja torej, že čisto površinsko gledano, kritiko v *Marksizmu in filozofiji* doseženega rezultata obnove izvirne podobe Marxove teorije, afirmacije konstitutivne vloge ‚zavestnih form' v totaliteti družbene prakse: »Tudi ekonomske predstave so z dejanskostjo materialnih produkcijskih razmerij meščanske družbe le na videz v razmerju slike do odslikanega predmeta, dejansko pa so v razmerju, v katerem je posebni, svojstveno določeni del neke celote do drugih delov te celote« (MuPh, 134). V tej konstrukciji odnosa med teorijo in prakso s pomočjo heglovskega modela pričujočnosti celote v vsakem njenih momentov Korsch sicer ‚pravilno' afirmira vselejšnjo enotnost teoretičnega in prakitčnega momenta skozi realno družbeno prakso, toda hkrati v tem rezultatu nikjer ni več prisotna temeljna tendenca njegovega spisa: s *poudarkom* teoretske dimenzije izpostavljeno vprašanje *razlike* (vedno že praktične) teorije in prakse same, tj. konkretna zgodovinska posredovanost Korscheve obnove izvirne podobe Marxove teorije z zgodovinsko konstelacijo takratnega delavskega gibanja.

In če vidimo v načelu zgodovinske specifikacije kritiko in konkretizacijo načela historičnomaterialistične razlage historičnega materializma, potem izhajamo iz tega, da lahko to kritiko — in teoretski domet Koscheve teorije sploh — razberemo edinole zunaj Korschevega samorazumevanja v njegovih posameznih ‚fazah', to pa pomeni znotraj ‚celotnega' Korscha, znotraj njegove historično specifične artikulacije praktično-kritičnega značaja revolucionarne teorije, njene proizvedenosti v spoprijemu z ortodoksijo/revizionizmom II. internacionale, s kasnejšim ‚marksizmom-leninizmom' III. internacionale ter nastajočim fašizmom. Videti v načelu zgodovinske specifikacije konkretizacijo pozicij *Marksizma in filozofije* pomeni vztrajati pri Korschevem izkustvu izostanka v *Marksizmu in filozofiji* napovedovanega tretjega obdobja v marksizmu (vnovične spostavitve resničnega pomena Marxove teorije), izkustvu, ki ga najjasneje izreka njegovo pismo Partosu, da je » ‚filozofsko', ‚kritično', ‚teorija = praksa postavljajočo', ‚revolucionarno' razlago marksizma prav tako moč uporabiti, in da se jo uprablja, za ideologizacijo reformizma in še bolje za ideologizacijo fašizma in za kapitulacijo pred fašizmom, kot tiste v mojih prejšnjih spisih (Kernpunkte, Marxismus und Philosophie, Anti-Kautski) napadane nasprotne tendence razlage Marxovega nauka« (Korsch Partosu, 26. 4. 1935). Pomeni skratka vztrajati na nezvedljivi določenosti Korscheve analize in kasnejše kritike marksizma z odpovedjo ‚subjektivnega faktorja', ki določa tisto ‚zlomljeno' podobo, v kateri je Marxova teorija v Korschevem zgodovinskem trenutku edinole dejavna.

Prav zato ne zadošča le priznanje, da je Korscheva analiza zgodovinskega razvoja marksizma s »posebnega vidika« odnosa med marksizmom in filozofijo intervencija v imenu Marxove 11. teze o Feuerbachu, da torej pri tej Korschevi perspektivi ne gre za kako znanstveno-nevtralno obravnavo zgodovine marksizma

‚v luči' njegovega odnosa do filozofije. Treba je tudi trdno vztrajati pri tem, da je ta perspektiva, ki jo Korsch pridobi v tematizaciji svoje lastne vpetosti v svoj raziskovalni predmet, v izpostavitvi sklopa razlik/posredovanj s prevladujočimi tendencami v tedanjem delavskem gibanju, *dominanta* Korscheve recepcije Marxove teorije, oz. njenega »materialistično-dialektičnega principa«. Da je torej afirmacija praktično-kritičnega značaja teorije, ki predstavlja »važen del velike naloge ponovne spostavitve« resničnega Marxoveg nauka — tako kot predstavlja v socialnodemokratskem omalovaževanju filozofije kot pleteničenja izražajoča se izguba tega praktično-kritičnega značaja »delni izraz« tiste izgube, ki nahaja »svoj teoretski celokupni izraz v istočasnem zamiranju živega materialistično dialektičnega principa« (MuPh, 108ssl.) — prav kot ‚del', kot ‚delni izraz' edini reprezentant celote kot celote, in da celota ni drugo kot svoj lasten del, zaradi česar spostavitev praktičnega značaja teorije zaobsega spostavitev materialistično-dialektičnega principa, katerega del je. Proti Korschu je treba uveljaviti to, kar on dela: delna izguba ni, kot to misli Korsch, izguba dela celote, tako da bi poudarek praktičnosti teorije deloval kot neposredna afirmacija dela celote, kot enostavna zapolnitev vrzeli, ki jo je recepcija Marxa pri njegovih naslednikih zasekala v enotno teorijo socialne revolucije. Pač pa je za rekonstrukcijo »resničnega in polnega pomena Marxovega nauka« (MuPh, 110) *odločilen* edinole Korschev obračun z »blokirajočimi tradicijami socialnodemokratskega marksizma« (MuPh, 107), torej spoprijem in strogo teoretsko dojetje tega, kar imenuje Korsch ‚ideologizacija' delavskega razreda. Odločilno vlogo ima ta spoprijem toliko, kolikor ga ni moč izpeljati iz nekega že predpostavljenega sklopa »ekonomskih določitev form, socialnih odnosov in zavestnih form«,[8] ali pa, širše vzeto, iz samemu spoprijemu izvzetega marksističnega spoznanja o vselejšnji vpetosti zavestnih form v totaliteto družbene prakse: to, kar zadeva rekonstrukcijo historičnega materializma in materialistične dialektike, je namreč prav odpoved enega od ‚momentov' družbene prakse v tisti vlogi, ki mu jo je nalagalo njegovo teoretsko (samo)razumevanje. Korschev poudarek subjektivno emancipatorične dimenzije revolucionarne teorije je tako daleč od tega, da bi predstavljal, kot to misli Rusconi, le »vračanje praksi njene teoretske dimenzije«. V nezvedljivi določenosti njegove vnovične spostavitve klasičnega marksističnega razumevanja prakse s strogo teoretsko analizo ‚ideologizacije' delavskega razreda je prav nasprotno še kako ‚nova' teorija prakse: je historično specifična določitev ideologije v njenem razmerju do baze in nadstavbe, določitev, katere ozadje predstavlja izkustvo zloma Marxove opredelitve ideološke in neideološke, svojo lastno vpetost v družbeno prakso reflektirajoče zavesti.

Če ključ za ‚adekvatno', tj. konkretno interpretacijo Korscha zato ni v vmeščanju njegove teoretske prakse v ta ali oni topos ali pa v iskanju njenih različnih momentov, marveč v analizi Korschevega dojetja marksističnih ‚ideologij' pa je, po našem mnenju, osnovni problem, ki ga proizvedejo Korscheve analize, vprašanje, kako je možno vračanje na Marxovo teorijo kot izvir, če le-ta ne nastopa več kot istovetno, trdno jedro, izvzeto samemu spraševanju, hkrati pa spreminjanja spoznanj historičnega materializma tudi ni več mogoče dojeti — zaradi vselejšnje ‚enostranosti', naddoločenosti občih postavk z njihovim specifičnim zgodovinskim značajem — kot proces samokorekcije in samorefleksije teorije. Naloga konkretne analize bi bila pokazati, kako pride Korsch do objektivističnega, na materialnih produktivnih močeh in njihovem razvoju utemeljenega razumevanja zgodovine in

do relativiranja marksizma. Tu lahko le natančneje opredelimo našo izhodiščno tezo: da je namreč osnovno vprašanje, na katero odgovarja Korscheva teorija, pa čeprav ‚samo' v svojih zlomih, svoji ‚nestanovitnosti, protislovnosti, neenotnosti', vprašanje njene brezopornosti, njene nezvedljivosti na tisto, kar kot svojo resnico že predpostavlja (kriterije, ki jih lahko da edino Marxova teorija), to pa pomeni hkrati vprašanje brezopornosti te resnice same. Da zato načelo zgodovinske specifikacije in Korschevega mnenja — »zahteva, da že moraš stati na nekem stališču, da bi razumel ustrezno teorijo« predstavlja »najčistejši heglovski idealizem« (Korschevo pismo Matticku z dne 4. 6. 1935) — ne moremo razumeti kot relavističnega pojmovanja marksizma ali kot odmika od ‚materialistično-dialektičnega principa', marveč kot radikalno zdvomljenje nad tisto gotovostjo, ki jo dajejo zgodovinsko spremenljive in spreminjajoče se predpostavke, ‚s katerimi začenjamo' in od katerih lahko ‚abstrahiramo edinole v domišljiji'.

Rado Riha

[1] Slovenski izdajatelj se je presenetljivo odločil za prevod angleške verzije teksta o Marxu, ki ga je začel Korsch pripravljati jeseni 1934 za zbirko »Modern Sociologists«. Jeseni 1936 je Korsch zaključil nemški tipkopis (»pariška« verzija), ki je služil le posredno za osnovo angleški izdaji l. 1938. Korschu se je zdel prvotni angleški prevod namreč tako slab, da je v svojih korekturah dejansko na novo predelal izvirni tekst. Deset let kasneje (1947) se je Korsch v Ameriki zopet intenzivno ukvarjal z nemškim tekstom, ga znova predelal, ter poskušal nato za to drugo (»ameriško«) verzijo nemškega teksta najti založnika v Evropi, vendar je kasneje opustil misel na izdajo. V letih 1948—50 so nastale še rokopisne spremembe in obrobne pripombe k »ameriški« verziji (podrobnejši prikaz nastanka Korschevega teksta je najti v G. Langkau, Zum Text dieser Ausgabe, v: Karl Korsch, Karl Marx, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, Europa Verlag, Wien 1967; gl. tudi dr. B. Debenjak: Karl Korsch, Nekateri biografski in bibliografski podatki, v Karl Korsch, *Materialistično pojmovanje zgodovine*, Ljubljana 1972). Nemški originalni tekst *Karla Marxa* je izšel sicer šele l. 1967, vendar gre za tekstnokritično izdajo na podlagi »ameriške« verzije, ki upošteva pripravljalna dela, »pariško« verzijo in kasnejše popravke. S prevodom angleške verzije, ki jo je že Korsch sam označil kot »jezikovno pomanjkljivo« — »ko sem (knjigo) prevajal, sem skušal uporabljati le ustrezne izraze ameriškega narečja, tj. poskušal sem podati kultivirane misli Marxa, Hegla itd. v obliki, v kateri se jih faktično ne da podati« (cit. po Langkau, Zum Text ... l. c.) — ni ustvarjena le povsem nepotrebna terminološka zmeda: tako imamo npr. za termin »bürgerliche Gesellschaft« v pričujočem prevodu nekakšno »civilno družbo«. Izpadla so tudi v nemški izdaji vsebovana pripravljalna dela in kasnejši popravki, ki so zanimivi že zato, ker Korsch v njih ni skušal omiliti svoje kritike Marxa, kot je to naredil v samem tekstu: »... v tej knjigi nisem hotel nikjer direktno in enoznačno govoriti proti Marxu« (Korschevo pismo Matticku z dne 7. 12. 1938).

Netočen je tudi podatek v uvodu k slovenskemu prevodu *Karla Marxa*, da se je Korsch seznanil z Brechtom l. 1933 na Danskem. Znanstvo Brechta in Korscha sega v jesen l. 1928 (po nekaterih podatkih v l. 1926/27), ko je začel Brecht obiskovati Korscheva predavanja v Berlinu. »Brecht je z rastočo rednostjo obiskoval predavanja in kurze mojega moža in se je udeleževal diskusij, ki so sledile v kavarni na Alexanderplatzu« (pismo Hede Korsch W. Raschu, objavljeno v: Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende, 248).

[2] Izdaja Korschevih ‚aktualno-političnih' spisov v »Politische Schriften« opozarja na to, da Korschevih posthumno objavljenih 10 tez o marksizmu danes (iz l. 1950) ne moremo šteti za dokončen rezultat Korscheve analize marksizma. Tako piše Korsch še l. 1956 o »teoretski vnovični spostavitvi ‚Marxovih idej', ki so danes, po zaključku Marx-Lenin-Stalin-epohe, navidezno uničene hkrati s to epoho« (PSch, 394).

[3] Prim. M. Buckmiller: Marxismus als Realität, Langkau: Zum Text ..., G. E. Rusconi: Dialektik in pragmatischer Anwendung.

[4] Korchevi stiki s člani Inštituta za socialno raziskovanje (Institut für Sozialforschung) so temeljili na obojestranskem nezaupanju. Korsch se je sicer udeležil nekaterih seminarjev

v Inštitutu in pisal recenzije za publikacije Inštituta, vendar ni bil nikoli sprejet v širši ali ožji krog njegovih sodelavcev. Edinole K. A. Wittfogel, sam član KPD, je označil vlogo Korscha v prvih letih Inštituta kot centralno, medtem ko so drugi še živeči člani to verzijo zavrnili (navajam po M. Jay, Dialektische Phantasie, Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Institutsts für Sozialforschung 1923—1950, Frankfurt/M 1976). F. Weil označuje Korscha kot »tipičnega samotarja, nesposobnega, da bi delal v skupini« (cit. po Jay, 1. c. p. 349).

Za osvetlitev Korschevega odnosa do ‚frankfurtovcev' lahko navedemo še nekaj odlomkov iz njegovih pisem po emigraciji. Korsch je v Ameriki upal, da bo lahko v Inštitutu našel zase delo, ki bi mu olajšalo njegov slab materialni položaj. Tako piše v pismu Matticku z dne 16. 7. 38: »Nekaj dni sta bila zdaj pri meni na obisku Horkheimer in žena, ki se v svojem oldsmobilu vozita po Zahodu. Prvič (tako rekoč kot gostitelj) sem bil ljubezniv in sem se mu zaradi tega veliko bolj približal, pri njem sem odkril nekatere dobre lastnosti, ki mi prej niso bile znane. Takšen občutek naleti običajno na odmev in tako je bilo videti, da si vidno prizadeva vključiti me nekako v svoje načrte za bodočnost«. Kako je s tem ‚odmevom', je Korsch kmalu izkusil. 20. 10. 1938 piše: »Tu (v New Yorku) sem torej tretji dan mojega žalostnega potovanja, ki naj bi odkrilo morebitne možnosti za moje delo in delovanje v zvezi z I/nštitutom/ z/a/ s/ocialno/ r/aziskovanje/«. Te možnosti so bile očitno zelo slabe, in Korsch nadaljuje: »Tudi o načrtovanem sodelovanju s Horkheimerjem pri veliki knjigi o dialektiki (gre za kasnejšo Dialektiko razsvetljenstva — R. R.), mislim po obeh prvih večurnih pogovorih zelo skeptično. Zdi se, da bi me radi izkoristili nekako tako, kot so tebe (Matticka — R. R.) nedavno s tvojim poročilom o ekonomiji. Z menoj delajo sicer s skorajda pretiranim spoštovanem, toda to je le druga oblika, ustrezajoča mojemu ‚povzdignjenemu' razrednemu položaju in mojim zaradi tega stopnjevanim zahtevam. Če pa to ne bo imelo tudi kakršnihkoli finančnih nasledkov, bom verjetno nekako ubežal iz partnershipa (tako ali tako anonymous partnership, kar zadeva mene)...

Pollock je zares naklonjeno in pozitivno zainteresiran za kakršnokoli obliko uporabe moje produktivne moči, ki bi bila koristna tudi zame. Toda popolnoma je zaseden s privatno-kapitalističnimi posli Inštituta in se niti ne udeležuje razprav.

Horkheimer se je notranje, kot sem opazil že pri najinem pogovoru v Seattlu, v zadnjih letih zelo približal mojemu, našemu političnemu stališču. Toda nikakor ni pripravljen, da bi svoje poglede zagovarjal navzven. Ves Inštitut je že vedno bil in je zdaj popolnoma zgrajen na *dvojnem knjigovodstvu* politike in revolucionarne teorije... Toda ljudje pri Izsr mislijo, da so zato, ker so samo strahopetni in egoistični in omejeni, niso pa tudi odkriti kontrarevolucionarji, ne vem kako revolucionarni in borbeni (na skrivaj!).

Wiesengrund je ena najsposobnejših glav v filozofiji, tako kot je *Grossmann* velik v ekonomiji. Tudi Wittfogel lahko kljub svoji dolgočasnosti na svojem področju znanstveno kaj opravi. Politično je navzven še stalinist, medtem ko se hočejo ostali izogniti samo še odkritemu sovraštvu s stalinisti. Notranje so vsi brez izjeme v različnih stopnjah anti-stalinisti.

Marcuse je neke vrste ortodoksnega marksista, prav tako pa bi bil lahko tudi še stalinist, je birokratsko avtoritaren kar zadeva meščansko filozofijo-marksizem (kar je danes vendar že postalo eno). Teoretsko ima nekaj več značaja in trdnosti kot ostali, katerih večja ‚svoboda' je le v večjih nihanjih in negotovosti. Toda ni preveč simpatičen kot človek...

To je tako nekako sestava. Delajo le malo, govorijo veliko. To imenujejo ‚kolektivno delo'. Po določenem hierarhičnem redu drug drugemu po določenem govoričenju popuščajo; — to imenujejo skupnost.«

V pismu z dne 30. 10. 1938 Korsch nato Matticka še enkrat »dolgočasi s psihološkimi opazovanji«: »... S Horkheimerjem sem se sicer dogovoril o različnih nalogah, ki jih moram opraviti zanj z ozirom na njegovo načrtovano knjigo. Toda o materialni točki, o kateri sem enkrat privatno govoril s Pollockom, ni bilo tokrat nič rečenega. In tako, kot sem razpoložen sedaj, ne bom pred razjasnitvijo te točke začel z nobenim delom za te ljudi. Menim, da bodo po mojem obisku še bolj zainteresirani za moje delo kot prej; nepretrgoma sem bil tako ljubezniv in popustljiv kot še nikoli in sem jim že v teh nekaj dnevih znatno pomagal pri razjasnitvi njihovih lastnih ‚problemov', pregledoval in kritiziral sem članke itd. Slabo pa je, da bo po moji oceni Horkheimer pred enim letom le težko zares začel s svojo knjigo. O *načrtu* govori že skoraj vsakdo (v ožjih krogih, ki prihajajo v poštev); v tem je veliko *življenjske laži* (v smislu Ibsenove *Divje račke*): napisal *bo* knjigo, — Knjigo (*das* Buch), — o *dialek-*

tiki — vse to zveni zelo mamljivo že kot glasba prihodnosti in slepi glede praznine sedanjosti. Ni tako preprosto, kot meniš ti (glede na ‚New School'): ‚vse je posel'. Za *te* ljudi je pravi posel rešen že vnaprej; tako kot živijo, nima verjetno nihče manj kot $ 1000 mesečno; k temu še stroški za vse izdatke, ki zadevajo Inštitut, vključno s povabili na lunch etc. Bolj gre za občutek manjvrednosti — domišljavost, povezano s strahopetnostjo, željo po varnosti, malimi medsebojnimi ljubosumnostmi.«

[5] Korschev poskus v *Marksizmu in filozofiji,* da bi ponovno spostavil »resnični in popolni pomen« (MuPh, 110) Marxove teorije skozi analizo zgodovinskega razvoja marksizma, že izhaja iz abecede dialektike, posredovanosti metode in predmeta. Historična interpretacija za Korscha ni pomožno sredstvo filološke analize, ki naj razgrne stvar samo, izvirni pomen marksistične teorije, marveč je že njen konstitutivni del: kar se kaže zgolj kot metoda, vprašanje po različnih razvojnih fazah marksizma od izvorne koncepcije do njegove sodobne prikazne oblike ter vprašanje po medsebojnem razmerju teh različnih faz (prim. MuPh, 35), je hkrati vprašanje, ki določa sam status historičnega materializma: je za »zgodovinsko materialistično pojmovanje marksistične teorije nadvse pomembno vprašanje« (ibid). Korschevo načelo izključuje tako možnost metateorije, ki bi zagotavljala čistost Izvira; njegov postopek ne meri na ugotavljanje večje ali manjše skladnosti različnih marksističnih smeri in faz z istovetno ‚resnično vsebino' Marxove teorije, na njihovo zaostajanje, napredovanje itd., marveč obravnava različne marksistične smeri v njihovi vpetosti v konkretno zgodovinsko situacijo. Ponovna spostavitev izvirnega pomena in določitev odnosa med izvirno teorijo in njenimi zgodovinskimi nadaljevanji predstavlja pri Korschu moment samorefleksije in samokorekcije teorije, moment vnovične določitve pomena samega resničnega pomena. S tem obnovi Korsch historični materializem kot praktično-zgodovinsko znanost, refleksijo lastnih predpostavk, zavestno izstavitev lastnega mesta v totaliteti družbene prakse. Skupaj s formulacijo iz kasnejšega *Materialističnega pojmovanja zgodovine* o ‚goli ideologiji, tj. nazoru, ki se ne zaveda svojih dejanskih predpostavk', in o ‚materialistični znanosti kot zavestnem proizvodu historičnega gibanja' je mogoče Korschevo načelo uporabe ‚metode' historičnega materializma na njem samem neposredno navezati na mesta v *Nemški ideologiji,* ki govorijo o predpostavkah historičnega materializma in izkažejo te predpostavke za zgodovinsko spreminjajoče se in spremenljive predpostavke, od katerih lahko abstrahiramo le v domišljiji.

[6] Marxov stavek, da je anatomija človeka ključ za anatomijo opice, je po Korschu prelomil z »vso čarovnijo naivne razvojne metafizike in je razvoj preobrazil iz a priori veljavnega aksioma v raziskovalni princip, ki ga je treba vsakokrat empirično verificirati« (KM, 27).

[7] »Toda ta enostranost je v resnici le drug izraz za občost znanstvnene forme« (KM, 195). Adorno: Resnica celote je na strani enostranosti in ne pluralistične celote.

[8] Ortodoksnemu očitku, da gre pri Korschu za neposredovano povezovanje teorije in prakse, za nedialektično konstrukcijo, ki je globoko pod ravnijo Lukacseve »rekonstrukcije dejanskega posredovalnega sklopa ekonomskih določitev form, socialnih odnosov in zavestnih form, kot je vsebovan v Marxovi teoriji« (AKK, 133), seveda nič ne manjka in je prav v tej svoji popolnosti povsem neproduktiven. Lasten nezgodovinski, nedialektični značaj tega očitka je, da ta posredovalni sklop že vseskozi predpostavlja kot sami analizi izvzeto točko in priznava kvečjemu njegovo zgodovinsko modifikacijo.

R. Riha

Citirana literatira:

Karl Korsch: Marxismus und Philosophie (MuPh), Frankfurt/M 1966; Die dialektische Methode im Kapital (DMK) v: Die materialistische Geschichtsauffassung, Frankfurt/M 1971; Krise des Marxismus (Krise), v: ibid.; Karl Marx (KM), Frankfurt/M 1967; vsa Korscheva pisma so citirana iz Korsch-Briefe, v: Arbeiterbewegung, Theorie und Geschichte, Jahrbuch 2, Frankfurt/M 1974.

M. Buckmiller, Marxismus als Realität, v: Jahrbuch 1, Frankfurt/M 1973; O. Negt, Theorie, Empirie, Klassenkampf (TEK), v: ibid.; G. E. Rusconi, Dialektik in pragmatischer Absicht, (DpA), v: ibid.; M. Jay, Dialektische Phantasie, Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung, Frankfurt/M 1976; Autorrenkollektiv, Korsch, der Klassiker des Antirevisionismus (AKK), Berlin 1976.

Slavoj Žižek: Beležke k Adornovemu stilu (Beležke...) Časopis za kritiko znanosti št. 3—6, 1974.

O „transcendentalni jezikovni pragmatiki“

Sprachpragmatik und Philosophie,
Hrsg. v. Karl-Otto Apel,
Frankfurt 1976

»Transcendentalna jezikovna pragmatika (transzendentale Sprachpragmatik)«, ki jo skuša v zadnjih letih zgraditi Karl-Otto Apel, predstavlja osrednji teoretski sklop t. i. »reafirmacije praktične filozofije« v Nemčiji. Smer je vsaj površinsko zanimiva zato, ker nastopa kot poskus sinteze obeh prevladujočih usmeritev sodobne meščanske filozofije, jezikovne analize in hermenevtike, tj. kot poskus, prevladati most med »pozitivizmom« in »transcendentalizmom«, v njen temeljni okvir pa se čedalje bolj izteka celo Habermasova varianta »kritične teorije družbe«. Najbolj reprezentativno delo celotne usmeritve je *Transformation der Philosophie* K.-O. Apla (Bd. I, Frankfurt 1968, Bd. II, ibid. 1971), od ostalih njegovih del pa velja omeniti predvsem njegov zgodnji članek o Wittgensteinu in Heideggru *Wittgenstein und Heidegger,* v *Heidegger,* Hrsg. v. o. Pöggeler, Köln 1969, njegove kritične uvode k Peirceu in Morrisu ter njegov spoprijem s »filozofijo običajne govorice« v Searlovi varianti *Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen* (v *Sprachpragmatik und Philosophie, cit.* kot SP).

Osnovna Aplova gesta je dvojna. Po eni strani mu gre za to, da bi problematiko analitične filozofije jezika (prek refleksije njenih predpostavk in notranjih antinomij) »imanentno« dvignil na transcendentalno raven (tu vidi Apel štiri poti: (1) prek teorije znakov Peircea in Morrisa, (2) prek Carnapove aporetike, (3) prek lingvistike Chomskega, (4) prek poznega Wittgensteina in »ordinary language philosophy«), po drugi strani pa, da bi — s pomočjo upoštevanja dosežkov sodobne analitične filozofije jezika — sami transcendentalni filozofiji dal nov izgled, jo »transformiral« v »transcendentalno jezikovno pragmatiko«.

Oglejmo si najprej drugo pot, transformacijo klasične transcendentalne filozofije zavesti oz. samozavedanja. Apel prav tako kot Descartes postopa »metodično-solipsistično«, da bi dospel do točke, od katere se ne le ne da abstrahirati, marveč ki jo prav v samem dvomu predpostavimo kot območje, od koder je dvom šele možen. Toda kot ta točka, ki »se je ne da zaobseči«, mu ne nastopi več subjektovo čisto miselno, predjezikovno samozavedanje, marveč *sama možnost diskurzivne-jezikovne argumentacije, diskurzivnega spraševanja, iskanja resnice:* »transcendentalna filozofija kot transcendentalna pragmatika govorice oz. komunikacije mora pričeti s prek Kanta radikalizirano refleksijo *nezaobidljivih pogojev možnosti diskurzivne argumentacije*« (SP—16). Lahko bi rekli, da Apel prične tam, kjer

Kant konča, tj. pri »evidenci« splošno priznanih, vsem subjektom skupnih resnic; Aplu gre ravno za pogoje možnosti intersubjektivnega procesa komuniciranja in argumentiranja, v okviru katerega se skoz zgodovinski razvoj šele oblikujejo te univerzalne »evidence«.

Ali, z Wittgensteinom rečeno: nezaobidljiva točka je *sama »jezikovna igra« diskurzivne argumentacije*, in transcendentalna refleksija mora izpostavljati predpostavke te »jezikovne igre«, tj. tiste norme, na katere implicite pristanemo že s tem, ko se vpustimo v diskurzivno argumentiranje.

Na ta način hoče Apel prevladati nasprotje »teoretičnega« in »praktičnega« uma: z izpostavitvijo *normativnih*, tj. »praktičnih« postavk, ki jih vselej-že predpostavimo s tem, da se lotimo smiselnega *teoretičnega* argumentiranja, diskurzivnega iskanja resnice v komunikaciji z drugimi subjekti. Daljši citat bo tu pojasnil njegovo stališče:

> Na začetku etike ne more stati neko še tako *univerzalno dejstvo*, marveč zgolj dokaz — do katerega pridemo po poti *refleksivne argumentacije* —, da je vsak možni diskusijski partner (torej vsak, kdor sploh lahko zastavi vprašanje o možni utemeljitvi intersubjektivne veljavnosti norm) univerzalnopragmatične norme etike *na nujen način* (namreč kot *pogoje možnosti svojega smiselnega argumentiranja)* že priznal. Ne zadošča na primer pokazati, da jih je *faktično* v vseh primerih že priznal — v nekem empirično-psihološkem smislu to tudi sploh ne bi smelo biti mogoče —, marveč je treba izpričati *interno* — konceptualno — relacijo predpostavljanja med priznavanjem etičnih norm in možnostjo smisla vsakovrstne resne argumentacije. Od tod sledi, da mora *transcendentalnopragmatična utemeljitev* etičnih norm — kakšna druga pa po mojem mnenju ni mogoča — izhajati iz *metodičnega prvenstva samoutemeljitve argumentativnega diskurza* (tj. refleksije, ki je sama še argumentativna, poggojev veljavnosti argumentacije). (In v tem je transcendentalnopragmatična transformacija kartezijanske — metodično-solipsistične — refleksije nezaoobidljivosti mišljenja.)« (SP-122-123)

Na ta način, s transcendentalno refleksijo pogojev možnosti smiselne argumentacije, se skuša Apel dokopati do »ideala komunikacijske skupnosti transcendentalnega subjekta«, tj. načelno neomejene skupnosti vedočih, ki bi se skoz diskurzivno argumentacijo dokopali do resnice. Tu leži osnovna poteza Aplove distance do Kanta, njegovega vnašanja »praktično«-normativne razsežnosti v sam »teoretični« um: »transcendentalni subjekt« ni vselej-že-dan, marveč predstavlja ideal, ki bi se realiziral v neskončnem progresu diskurzivne argumentacije, komunikacijskega iskanja resnice. Reprezentira ga tista — nikoli dosežena — skupnosst vedočih, katere neomejenost je pač korelat načelne neomejenosti in neskončnosti spoznatne »narave na sebi«; gre za »postulat *oblikovanja soglasja neomejene interpretacijske skupnosti spoznavajočih subjektov*, ki mora biti načeloma dorasla neskončnosti realnega kot na-sebi ‚spoznatnega'« (SP—17).

Aplovo stališče je tu — vsaj na zunaj — podobno Engelsovemu iz *Ludwiga Feuerbacha* . . .: narava »na sebi« je spoznatna, vendar ni nikoli spoznana, gre za neskončen proces približevanja. V tem procesu postulirani ideal ni nekaj dejanskosti vnanjega, marveč gre za ideal, ki je vselej na delu že v sami dejanskosti našega teoretično- in praktično-diskurzivnega odnosa do sveta, tj. ki ga implicitno vselej že predpostavimo, anticipiramo, s samim diskurzivnim iskanjem resnice. Gre torej za Ideal, ki je prav kot nedosegljiv vselej že anticipiran v sami dejanskosti.

Izpostavitev takšnega ideala ima po Aplu dvojno vlogo v razmerju do pozitivnih znanosti, znanosti, ki obravnavajo pozitivno zgodovinsko materijo: po eni

strani nam omogoči izdelati realne strategije postopnega približevanja temu idealu, po drugi strani pa nam omogoči kritično, empirično in hkrati normativno rekonstrukcijo same dejanske zgodovine kot postopnega procesa udejanjanja tega ideala.

Na ta način skuša Apel pobiti po eni trani vse tiste postopke, ki skušajo — po njegovem mnenju — reducirati sam postopek diskurzivne argumentacije, ga izvesti iz nekega drugega temelja (Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Freud), ter s tem spregledajo »nezaobidljivost (Nichthintergehbarkeit)« transcendentalnega okvira diskurzivne argumentacije, ki se ga ne da izpeljati iz nobene druge ravni, pa naj gre za voljo, nezavedno, ali družbeno bit; po drugi strani pa pobiti paradoksalne pozicije solipsizma, skrajnega skepticizma oz. agnosticizma itd. Laž teh pozicij je po Aplu v tem, da kršijo samo »jezikovno igro«, znotraj katere se dogajajo, tj. ki jo morajo že s samim svojim nastopom priznati: tako npr. solipsizem ni mogoč, ker ga spodbije že sam okvir intersubjektivnega postopka argumentiranja, četudi dajemo argumente prav za solipsizem. (Prav tako po Aplu npr. ‚stavek »zdaj lažem« ni napačen zato, ker bi šlo za samonanašanje — to je prisotno v vsakem performativnem jezikovnem aktu —, marveč zato, ker krši sam transcendentalno-pragmatični okvir, v katerem se giblje, saj samo njegovo izjavljanje predpostavlja, da »težimo k resnici«.)

Tu se Apel kritično obregne celo ob Habermasa: njegov poskus rekonstrukcije univerzalne logike razvoja normativnih struktur (prim. oris te logike v *J. H. a rekonstrukcija historičnega materializma,* TiP 3/1977) ostane še vedno na ravni »univerzalne pragmatike«, njegova perspektiva je v zadnji instanci še vedno ‚objektivirajoča‘, tj. Habermas sicer izstavi imanentno normativnost samega dejanskega razvojnega procesa, ni pa ta normativnost še utemeljena v transcendentalnem obratu, refleksiji mesta, od koder mi sami argumentiramo, torej še ne gre za »transcendentalno pragmatiko«.

Predvsem pa se Apel — in s tem prihajamo do drugega aspekta njegove misli — zoperstavi pozitivističnemu objektivizmu, ki je še na delu v celotni analitični filozofiji, tudi v »ordinary language philosophy«, ki se omeji na nevtralno opisovanje danih »jezikovnih iger«, na izgradnjo teoretičnih modelov, ki naj jih pojasnijo, ne utemelji pa refleksijsko možnosti lastne, »transcendentalne« jezikovne igre, tj. ne odgovori ustrezno na vprašanje, kako je — v okviru pojmovnega sklopa, ki ga razvija — možen njen lastni teoretični diskurz. Prav zato lahko analitična filozofija obravnava problem normativnosti na dva načina, ki sta oba enako nezadovoljiva: (1) ali — kot klasični logični pozitivizem — uvaja strogo ločnico med etiko in področjem dejstev, tj. prepušča izbiro norm subjektivni, v zadnji instanci iracionalni samovolji, ali pa (2) skuša izpeljati norme iz samih dejstev (zadnji véliki poskus takšne izpeljave izvrši Searle v svojih *Speech Acts,* v svoji kritiki kritike »naturalistic phallacy«: objektivna raziskava funkcioniranja »jezikovnih iger«, raziskava performativne plati govorice, tj. govornih dejanj, nas pripelje do normativnosti, imanentne govorici, tj. do norm, ki jih moramo spoštovati, če naj bo naše govorno dejanje »uspešno«). Šele transcendentalni obrat k pogojem možnosti našega lastnega diskurzivnega argumentiranja o samih normah pokaže po Aplu, *»da morajo biti določene norme z naše strani nujno vselej že priznane in morajo zato biti a priori na razpolago kot transcendentalnopragmatične premise sleherne izpeljave norm«* (SP—83). Drugi primer takšnega objektivističnega nesporazuma je po Aplu Chomskega teorija vrojene univerzalne struk-

ture jezikovne kompetence: Chomsky jemlje kot vrojeno, naravno dejstvo to, kar bi bilo treba preinterpretirati kot transcendentalno-normativno shemo.

Ob vsej kritiki pa gre Aplu kajpada ravno za to, da bi sprostil transcendentalno-filozofski potencial, ki je že implicite navzoč v analitični filozofiji, ga pa ta zaradi svoje načelne pozitivistične metodološke omejenosti ni mogla razviti, tako da lahko rečemo, da gre Aplu prej za transcendentalno preinterpretacijo nekaterih dosežkov analitične filozofije (predvsem semiotike Pericea in Morrisa, »ordinary language philosophy« (njene teorije »govornih dejanj«) in Chomskega lingvistike) kot pa za tradicionalno transcendentalno-filozofsko »kritiko neopozitivizma«. Prav zato — na videz paradoksalno — išče transcendentalno razsežnost v jezikovni *pragmatiki*, tj. v tistem delu, ki obravnava relacijo znaka do subjekta, ki ga uporablja, torej v delu, ki se zdi običajni lingvistični perspektivi najbolj opredeljen s kontingentnimi okoliščinami, najmanj zmožen »univerzalizacije«: lingvisti iščejo univerzalije na ravni sintakse, kvečjemu semantike, tj. na ravni znaka kot avtonomnega sistema, opazovanega v abstrakciji od konkretnih okoliščin njegove uporabe. Apel pa poudari, da ostane sleherna univerzalna semantika ali sintaksa na še-objektivistični ravni: do transcendentalnega obrata se lahko povzpne le pragmatika, ki tematizira relacijo govorice do subjekta. Zato tudi univerzalije, ki jih izstavi Apel kot imanentno normativnost jezikovnega dejanja, ne pripadajo sintaksi ali celo semantiki, marveč se gibljejo na drugi ravni: gre mu za formalno-transcendentalne pogoje smiselnosti, intersubjektivne veljavnosti, resničnosti itd. izjav. Ne gre mu npr. za resničnost ali neresničnost posamičnih izjav oz. teoretskih sklopov, marveč ravno za sam formalno-transcendentalni okvir, ki določa pot, po kateri se dokopljemo do resničnosti oz. neresničnosti posamičnih izjav. oz. teoretskih sklopov: za različne tipe »prepletenosti (verwobenheit)« — izraz poznega Wittgensteina — določenih »jezikovnih iger«, določenih tipov uporabe govorice, z možnimi »izkustvenimi evidencami«. Tako predpostavlja npr. pozitivnoznanstveni pojem ‚objektivne resnice' prepletenost določene »jezikovne igre« (kjer jezik deluje v prvi vrsti kot nevtralno sredstvo denotacije) z določenim tipom — neposredno vzeto — ‚predjezikovnih' dejstev; od tega tipa »prepletenosti« pa moramo kajpada strogo razlikovati »vsakdanji« pojem resnice ter filozofski pojem resnice, ki oba predpostavljata v osnovi drugačen tip jezikovne igre (četudi je — kot poudarja Apel — še kako aktualna tema transcendentalne pragmatike raziskava geneze jezikovne igre, ki nas pripelje do pojma pozitivnoznanstvene resnice, iz jezikovnih iger »vsakdanjega-praktičnega« življenja, ter geneze »filozofsko-transcendentalne« jezikovne igre iz obeh predhodnih). Hkrati je treba poudariti, da ima pri »prepletenosti« jezikovne igre in izkustvenih evidenc po Aplu prvenstvo jezikovna igra: sama jezikovna igra je namreč tisti medij, ki opredeljuje relacijo do svojega ‚drugega' (‚predjezikovnih' danosti), tj. ki vnaprej določa, na kakšen način bodo nastopile te evidence, kako se bo ona sama z njimi »prepletla«.

— — — Zaključimo z ugotovitvijo, da nam že sama uporaba pojma »praktičnega« v »transcendentalni jezikovni pragmatiki« pove, da gre bolj za »praktičnost« v kantovskem pomenu (normativnost, najstvo ipd.) kot pa za heglovsko-marksovsko »prakso«. Gre, skratka, za še en poskus, ki se vpisuje v obči trend sodobne meščanske (in ne le meščanske) filozofije ‚od Hegla h Kantu'. Tudi t. i. »družbena vsebina« tega trenda je bolj ali manj jasna: gre pač za posodobljeno verzijo

novokantovskega socializma, ki vidi v zadnji instanci gonilo zgodovinskega razvoja v logiki normativnih struktur, v postopnem udejanjanju etičnega Ideala, ki mu zgodovinska dejanskost daje le tvarino njegovega realiziranja. Tako bi lahko rekli — trditev, ki jo kajpada na tem mestu lahko le podamo, ne moremo pa je utemeljiti —, da sinteza obeh glavnih tokov meščanske misli ni uspela; cena, ki smo jo zanjo plačali, je bila prevelika: v zgubo je šla potencialna subverzivna vsebina tako hermanevtike (zgodovinskost, navezava na Hegla) kot analitične filozofije, predvsem »ordinary-language-philosophy«. In zdi se, da je to pač cena vseh poskusov »vsestranskih sintez«, ko skušamo od vsakega ekstrema pobrati najboljše, pa nam ostane v rokah le dvojno »mrtvo truplo«.

S. Žižek

ZGODOVINSKO DRUŠTVO ZA SLOVENIJO

YU-61000 Ljubljana, Aškerčeva 12/I, tel.: (061) 22-121, int. 209

Vas vabi, da vstopite v društvo kot redni član

Zgodovinsko društvo za Slovenijo združuje tako poklicne zgodovinarje kot tudi ljubitelje zgodovine in družboslovce drugih strok, ki svoje raziskave opirajo na dognanja historiografije. Društveni člani sodelujejo pri strokovnih in družbenih prireditvah društva (zborovanja, posveti, predavanja, strokovne ekskurzije in podobno), brezplačno prejmejo društveno izkaznico in značko, po nižji ceni prejemajo osrednje društveno glasilo »Zgodovinski časopis« ter imajo pravico do popusta pri nabavi knjig iz društvene zaloge.

Za leto 1979 znaša društvena članarina 50 dinarjev, članarina z naročnino na »Zgodovinski časopis« pa 220 dinarjev. Društveno glasilo izide letos predvidoma že v štirih zvezkih na skupno 700 straneh z zanimivo vsebino. Dodatno lahko člani naroče še reviji »Kronika, časopis za slovensko krajevno zgodovino« in mariborski »Časopis za zgodovino in narodopisje«.

Študentje plačujejo le polovično članarino in naročnino na »Zgodovinski časopis«, upokojenci, ki so društveni člani vsaj tri leta pa članarino in naročnino s četrtinskim popustom.

V društvo se lahko včlanite osebno na sedežu osrednjega društva ali v regionalnih društvih v Mariboru, Ptuju, Škofji Loki, Kranju in Metliki. Vpisnico lahko zahtevate tudi po pošti.

Povzetki

UDK 330.342.1
DR. ANDREJ KIRN
MATERIALNOTEHNIČNA OSNOVA DRUŽBE, PRODUKCIJSKIH NAČINOV IN DRUŽBENO-EKONOMSKIH FORMACIJ (SOVJETSKI TEORETIČNI POGLEDI)

Sovjetski avtorji razlikujejo materialno-tehnično osnovo družbe, materialno-tehnično osnov produkcije in ekonomsko osnovo družbe. Materialno-tehnična osnova produkcije je samo del materialno-tehnične osnove družbe. V ekonomsko osnovo družbe pa vključujejo samo ekonomske odnose. Materialno-tehnično osnovo družbe nekateri avtorji izenačujejo s produkcijskimi sredstvi drugi pa s produktivnimi silami. Iz globalne družbene določenosti sistema tehnike kot sestavine produktivnih sil in produkcijskega načina izhaja, da ima vsak produkcijski način vsake družbeno-ekonomske formacije praviloma svojo posebno materialno tehnično osnovo, kar pa ne zanika relativne kontinuitete tehničnega razvoja, ki se uveljavlja ne samo znotraj ene družbeno-ekonomske formacije ampak začasno tudi pri prehodu iz ene družbeno-ekonomske formacije v drugo. Prehod iz ene družbeno-ekonomske formacije v drugo se izvrši v naslednjih etapah: kontinuiran razvoj produktivnih sil, tehnična revolucija, socialno-politična revolucija, proizvodna revolucija. Proizvodna revolucija se vedno začenza za socialno in tehnično revolucijo, tehnična revolucija pa včasih predhodi socialni revoluciji. Opiraje se na Marxovo analizo, so sovjetski avtorji najbolje izdelali logiko nastajajoče materialno tehnične osnove kapitalizma tako z vidika njenih tehničnih kot družbenih predpostavk. Veliko manj uspešno pa so pojasnili pri menjavanju ostalih družbeno-ekonomskih formacij vzroke in logiko sprememb njihove materialno-tehnične osnove.

BY DR ANDREJ KIRN
THE MATERIAL-TECHNICAL BASIS OF THE SOCIETY, OF THE WAYS OF PRODUCTION, AND OF THE SOCIO-ECONOMIC FORMATIONS (SOVIET THEORETICAL VIEWS)

The Soviet authors distinguish between the material-technical basis of the society, the material-technical basis of the production, and the economic basis of society. The material-technical basis of the production is only a part of the material technical basis of the society. The economic basis of the society is understood to include only the economic relations. The material technical basis of the society is by some authors equated with the production means and by others with the production forces. From the global social determinats of the technical system as a constituent element of the production forces and the way of production it follows that each way of production in any socio-economic formation has as a rule its specific material technical basis, which, however, is not to negate the relative continuity of the technical development which is going on not just inside one socio-economic formation but for the time being also in the transition from one socio-economic formation to another. The transition from one socio-economic formation to another goes on in the following stages: continued development of production forces, technical revolution, socio-political revolution, production revolution. The production always begins after the social and technical revolution, but the technical revolution in some cases precedes the social revolution. With the help of the Marxian analysis the Soviet authors have most adequately worked out the logic of the emerging material technical basis of capitalism, both from the view point of its technical and from that of its social assumptions. Less successful are the clarifications of the changes of the socio-economic formations and of the causes and logic of the changes of their material technical basis.

UDK 159.964.2
SLAVOJ ŽIŽEK
REFLEKSIJA IN PSIHOANALIZA

Članek skuša ob spoprijemu z Jürgena Habermasa dojetjem postopka psihoanalize pokazati, zakaj se analitičnega procesa ne da zvesti na proces reflekcije. Skoz kritiko Haberma-

sove zastavitve, ki ostane na razsvetljenski ravni in zato spregleda raven, na kateri sam Zakon v nezavedni ekonomiji deluje kot imperativ uživanja, se članek osredišči na logiko »ne-celega« (pas-tout), ki jo je izdelal Jacques Lacan v zadnjih letih; v tem okviru je izdelana predvsem razlika med *izjemo,* ki šele konstituira univerzalno Celoto, in *»čisto« razliko,* tj. »čistim« označevalcem, ki vzdržuje nekonsistentno-nezavedno označevalno množico, njeno gibanje v krogu brez opore. Lacanova kritika refleksije ne izhaja iz nekakšne objektivne strukture, ki je subjekt ne bi mogel prek refleksije »totalizirati«, marveč iz tega, da refleksija izrine prav tisto točko »refleksivnosti«, v kateri je subjekt že vnaprej vpisan/»vštet« v strukturo.

BY SLAVOJ ŽIŽEK
REFLECTION AND PSYCHOANALYSIS

In confrontation with Jürgen Habermas's understanding of the procedure of psychoanalysis the article seeks to demonstrate how it is not possible to reduce the analytic process to the process of reflection. Through a critique of Habermas's conception which remains at the level of enlightemet and as such overlooks the level at which the Law in unconscious economy operates as the imperative of pleasure, the article focuses on the logic of »pas-tout« as worked out in recent years by Jacques Lacan; specially worked out within this framework is the difference between *the exception* which is needed to constitute the universal Whole and *»the ‚pure' difference«,* i. e. the »pure« designator which maintains the non-consistent, unconscious designating mass, its movement in a circle without support. Lacan's critique of reflection does not proceed from an objective structure which the subject could not via reflection »totalize«, but rather from the assumption that the reflectio itself drives out that element of »reflectiveness« in which the subject has already been included in the structure.

UDK 291.1
IVAN KOSOVEL
RAZVOJ HEGLOVIH POGLEDOV NA RELIGIJO (1793—1807)

Sledili smo genezi Heglovih pogledov na religijo do obdobja formiranja sistema. Ta geneza je pomembna, saj je religiozna problematika medij znotraj katerega se oblikuje celota Heglovih stališč do sveta.

Osnovna funkcija religije naj bi bila njena integrativnost. Krščanska religija je po njegovem mnenju sicer od vseh religij še najpopolnejša, a zaradi svoje izključne usmerjenosti k posamezniku ne izpolnjuje zahtev idealne, družbeno integrativne funkcije. Heglov poskus oblikovanja idealne religije se ponesreči, saj zastane v abstraktnosti, kar je v nasprotju z njegovo težnjo po konkretnosti. Neuspeh vodi Hegla do iskanja novih rešitev. Integrativni element naj sedaj ne bi več predstavljala idealna religija, temveč spekulativna filozofija s svojo osnovno kategorijo vedenja (pojma). Obrat od religije k filozofiji sovpada s stopnjevano konservativnostjo Heglovega odnosa do sveta. Svet naj po novem ne bi šele bil (Sollen) enoten, ampak je za takega že prepoznan (Sein). Novo metodološko in v konkretnost usmerjeno pozicijo zadovolji le filozofski sistem. Nekoč negativno tretirana krščanska religija, postane z vso dogmatiko vred kolikor le mogoče sprejeta in filozofsko preinterpretirana.

IVAN KOSOVEL
THE DEVELOPMENT OF HEGEL'S VIEWS OF RELIGION (1793—1807)

The article traces the genesis of Hegel's view of religion up to the period when his system started to take shape. This genesis is important for the reason that religious problems represented for Hegel that medium within which his entire attitude to the world was being formed.

The basic function of religion should be, according to Hegel, an integrative one. While regarding the Christian religion as relatively the most perfect of all religions, it, according to

Hegel, because of its exclusive orientation towards the individual, fails to fulfill the demands of an ideal, socially integrative function. Hegel's attempt to form an ideal religion fails because it remains at an abstract level, which is at variance with his demand for the concrete. This failure leads Hegel to seek for new solutions. The integrative element should now be no longer represented by an ideal religion but by the speculative philosophy with its basic category of knowing (the concept). The shift from religion to philosophy coincides with the increased conservatism of Hegel's attitude to the world. According to the new conception the world should not first become a unified whole but is already recognized to be such (Sollen v. Sein). The new methodological, concretely oriented position is to be met only by the philosophical system. Formerly negatively treated Christian religion becomes, with all of its dogmas that can be included, philosophically reinterpreted.

UDK 82.01/.09
ALEŠ ERJAVEC

PROBLEMATIZACIJA ALTHUSSERJEVE TEORIJE GLEDE NA NJENE UMETNOSTNOTEORETSKE IMPLIKACIJE

Avtor analizira Althusserjevo teorijo kot celoto, pri čemer se osredotoča predvsem na njegovo prvo obdobje, ko je bila ta teorija še relativno koherentna. Po analizi odnosa med objektom spoznanja in realnim objektom, ideologije, odnosa znanosti in filozofije, razmerja med dialektiko, strukturo in zgodovino/subjektom, obravnava avtor umetnostnoteoretske implikacije Althusserjeve teorije in to predvsem pri P. Macherju, ki je neposredno apliciral Althusserjeve zaključke na literaturo oz. literarno produkcijo. Avtor ovrže nekatere nesporazume, ki so bili močno prisotni v našem prostoru v zvezi z razumevanjem Althusserjevega spoprijema z eksistencialistično humanistično ideologijo.

Osnovni althusserjanski koncepti o »umetnosti« so: uvrstitev umetnosti med praktične ideologije, zanikanje ustvarjalnosti in subjekta (pojmovanega v kartezijanskem smislu) in s tem v zvezi poudarjena vloga bralca, ki izhaja iz razumevanja spoznanja kot produkcije novega.

Bistvena prednost literarnega dela je v njegovi fiksaciji ideologije v diskurzu, zaradi česar tvori vez med ideologijo in teorijo, to pa utemeljuje tudi kasnejši koncept literature kot enotnosti teorije in prakse, namreč kot poskus vgraditve notranjega kriterija preverljivosti v samo literaturo.

V literarni kritiki naj bi šlo za konstituiranje zakonov, ki so pogoji možnosti literarnega dela in ki so pravi objekt teorije, za tezo, ki pa postane problematična zaradi neodgovora na vprašanje o prehodu iz ene strukture v drugo.

Avtorjeva analiza in kritika ostajata parcialni, nujno bi ju bilo namreč povezati in dopolniti s širšo obravnavo Lacana in francoske epistemologije.

ALEŠ ERJAVEC

L'ÉTUDE DES PROBLÈMES POSÉS PAR LA THÉORIE D'ALTHUSSER, DU FAIT DE SES IMPLICATIONS EN MATIÈRE DE THÉORIE DE L'ART ET DE LA LITTÉRATURE

L'auteur analyse la théorie d'Althusser dans son ensemble, tout en concentrant son attention avant ou sur la première période de cette théorie, quand celle-ci était relativement cohérente. Après avoir analysé le rapport existant entre l'objet de la connaissance et l'objet réel, avoir analysé l'idéologie ainsi que le rapport entre la science et la philosophie de même que les relations respectives entre la dialectique, la structure et l'histoire/sujet, l'auteur traite des implications de la théorie althussérienne en matière de théorie de l'art et de la littérature, en tenant avant tout compte de l'oeuvre de Pierre Macherey qui a directement appliqué les conclusions d'Althusser à la littérature et/ou à la littérature et/ou à la production littéraire.

L'auteur réfute quelques thèses erronées qui ont eu cours chez nous en ce qui concerne la compréhension de la critique du sujet et de la création par Althusser, thèses résultant de la manière dont Althusser appréhende l'idéologie de l'humanisme existentialiste.

Les concepts fondamentaux d'Althusser en matière d'art sont les suivants. L'art est classé parmi les idéologies pratiques La création et le sujet (celui-ci conçu au sens cartésien) sount niés. Il s'en suit qu'une grande importance est accordée au rôle nu lecteur, ce rôle resultant de la compréhension de la connaissance comme production de quelque chose de nouveau.

L'avantage essentiel de l'oveuvre littéraire réside dans le fait qu'elle fixe l'idéologie telle qu'elle se déroule en discours, grâce à quoi elle constitue un lien entre l'idéologie et la théorie, ainsi se trouve confirmé le concept ultérieur de la littérature comme réalisation de l'unité de la théorie et de la pratique, ce qui mène à la tentative d'incorporer un critère de vérification interne dans la littérature elle-même.

La critique littéraire aurait pour tâche de constituer des lois fixant les conditions rendant possible l'oeuvre littéraire, ces lois seraient le véritable objet de la théorìe; une thèse qui devient problématique du fait qu'elle ne répond pas à la question sur la façon dont s'opère le passage d'une sttructure à une autre.

L'analyse et la critique de l'auteur restent partielles car il serait indiqué de les compléter en les rattachant à une étude plus poussée de Lacan et de l'épistémologie française.

UDK 159.9.019
VID PEČJAK

DILEME SODOBNE PSIHOLOGIJE

To je odlomek iz knjige, ki v njej idealen, namišljen šolski razred debatira o problemih psihologije. Študenti se pogovarjajo o sodobnih in preteklih smereh v psihologiji, ter o njihovih razlikah. Obenem skušajo odkriti, kaj imajo skupnega. Pogovarjajo se zlasti o novem behaviorizmu, neoanalizi in humanistični psihologiji. Čeprav ne pridejo do enotnih stališč, večina meni, da se bodo smeri v prihodnosti zbližale.

VID PEČJAK

SOME DILEMMAS OF THE CONTEMPORARY PSYCHOLOGY

This is a fragment from the book in which an ideal, fictitious class of pupils discusses problems of psychology. The pupils talk about the new and the past trends in psychology and about the differences between them. At the same time they try to find out what they have in common. In particular they talk about the new behaviourism, neoanalysis and humanistic psychology. Although they do not arrive at common conclusions, most of them believe that in the future the different trends will come closer together.

UDK 159.946.3:612.82
EVA BAHOVEC

PSIHOLINGVISTIKA IN NEVROLINGVISTIKA: MOŽGANSKI EVOCIRANI POTENCIAL

Nevrolingvistika je nastala na osnovi kliničnih opazovanj pacientov z možganskimi lezijami. Metoda registriranja možganskih evociranih potencialov (EP) pa omogoča tudi raziskovanje lingvističnih procesov pri »normalnih« ljudeh.

Ob domnevi, da je za jezik in govor »specializirana« leva možganska hemisfera, so v zgodnjih raziskavah posvetili precej pozornosti prav ugotavljanju hemisferne asimetričnosti EP-jev ob prezentiranju lingvističnih dražljajev ali ob primerjanju lingvističnih z nelingvističnim. Rezultati tovrstnih eksperimentov so protislovni (poleg tega pa so nekateri z metodološkega vidika pomanjkljivi). Tudi raziskovalci, ki so v nedavnih študijah našli hemisferno asimetričnost EP-jev, so v interpretaciji rezultatov zelo previdni in poudarjajo, da sta verjetno v lingvistične procese na nek način vpleteni obe hemisferi.

Zato so se usmerili tudi na raziskovanje EP-jev mimo ugotavljanja hemisfere asimetričnosti. Tako so Chapman in sod. (1977) našli razlike med EP-ji na besede različnega konotativnega pomena, določenega po metodi semantičnega diferenciala. Vendar so to le začetne študije, ki potrebujejo niz nadaljnih preverjanj. Ob tem bi morda veljalo preučiti tudi odnos med spreminjanjem EP-jev in spreminjanjem konotativnega pomena npr. ob ugotavljanju semantične satiacije.

Z vidika moderne lingvistike so morda še bolj zanimive študije, v katerih ugotavljajo povezanost EP-ja s pomenom (besed), ki ga je mogoče razbrati šele iz stavčnega konteksta. Vendar tudi na tem področju zanesljivi zaključki še niso mogoči.

Registriranje EP-jev na vsako od posameznih besed v stavku pa se navezuje tudi na problematiko »vrstnega reda« in se zato z vidika raziskovanja afazij zdi še posebej obetavno.

V diskusiji smo omenili vprašanje določanja parametrov, s katerimi bi lahko izrazili kompleksno obliko EP-jev, pomanjkljivosti tehnike registriranja EP-jev in načina prezentiranja dražljajev. Razpravljali smo tudi o različnih možnostih iskanja odgovora na vprašanje, kako naj eksperiment zastavimo, da se bodo v EP-jih odražali prav lingvistični procesi, ki jih želimo raziskovati. Zaključili pa smo z ugotovitvijo, da je osrednji problem tega raziskovalnega področja pomanjkanje ustrezne teorije.

EVA BAHOVEC

PSYCHOLINGUISTIC AND NEUROLINGUISTIC: CEREBRAL EVOKED POTENTIALS

Neurolinguistics emerged as a discipline on the basis of clinical observations of patients suffering from cerebral lesions. The method ob registering cerebral evoked patentials (EP), however, makes it possible to study linguistic processes also in »normal« people.

Following the assumption that it is the left hemisphere which is »specialised« for language and speech, earlier research paid considerable attention to the study of the hemispheric asymmetry of EP,s when presented with linguistic stimuli or in the course of comparing the linguistic with the non-linguistic. The results of the experiments of this kind are contradictory (and from the methodological point of view some of them deficient). Also the researchers who have in recent studies found the hemispheric asymmetry of EP-s are most cautions in the interpretation of the results and point out that probably in some way both hemispheres are involved in the linguistic process.

Therefore we have decided on studying EP-s also irrespective of studying the hemispheric asymmetry. Thus Chapman *et al.* (1977) find differences between EP-s as responses to words of different connotative meaning, determined by the semantic differential method. This, however, are only pioneer studies, requiring a lot of further subsequent verification. Here it might be in order to investigate the relation between the changing of the EP-s and the changing of the connotative meaning, e. g. when studying the semantic satiation.

From the angle of modern linguistics there is even a greater interest perhaps in the studies dealing with the relation between the EP-s and the meaning (of words) which can be deduced only from the context provided by the sentence. Still, reliable conclusions in this field are not yet feasible at this stage. The registering of the EP-s to each individual word in the sentence is related also to the problem of the »sequential order« and therefore it seems to be most interesting also as regards the study of aphasia.

In the subsequent discussion the question of establishing the parameters is mentioned; by means of these parametres the complex shape of the EP-s might be expressed; further on, the questions of the weaknesses of the technique of registering EP-s and of the ways of presenting stimuli are discussed. Attention has been paid also to the question how to organize experiments in order that the EP-s would reflect the linguistic processes that we wish to study. In the conclusion it is stated that the basic problem of studying this field lies in the insufficiently developed theory.

SPOŠTOVANI!

Slovenska matica nudi vsem naročnikom Anthroposa ugodno možnost, da si nabavijo njene knjige in še posebej njene izdaje filozofske knjižnice:

D. Hume, Raziskovanje človeškega razuma, vez.	75.–
Nietzsche, Tako je dejal Zaratustra, vez.	91,–
I. Urbančič, Poglavitne ideje slovenskih filozofov	65.–
A. Sodnik, Izbrani filozofski spisi, vez.	65.–
G. Berkeley, Filozofski spisi, vez.	165.–
H. Bergson, Esej o smehu, vez.	13.–
J. Mukařovský, Estetske razprave, vez.	210.–
K. Vorländer, Zgodovina filozofije I, br.	175.–
K. Vorländer, Zgodovina filozofije III/1, vez.	210.–

Gre za knjige, ki so trajnega pomena in jih je treba vzeti večkrat v roke. Dobite jih s popustom, to je po članski ceni (precej nižji od knjigotrške) in pri večjem odjemu tudi **na več obrokov**, v poslovnih prostorih Slovenske matice, Ljubljana – Trg osvoboditve 7/I.

SLOVENSKA MATICA

YU ISSN 0587-5161

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