

RAZGLEDI

FILOZOFSKI ASPEKT PROCESA SPORAZUMEVANJA

SPOR MED TRANSCENDENTALNO IN NATURALISTIČNO KONCEPCIJO

Transcendentalne koncepcije procesa sporazuma — gotovo je to ena najbolj čudnih za zdrav razum in za znanstveno razmišljanje o stvarnosti — ni mogoče dojeti, če ne upoštevamo njenega filozofskega ozadja. To pa ni kakršnokoli. Zgodovinsko se začenja z doktrino Platona, ki nad empirično spoznanje postavlja intelektualno spoznanje, to se pravi, vpogled duše v bistvo stvari, v njihove ideje, vpogled, ki se ne da podati z besedami, ki je nesporočljiv. Nadaljevanje tega nazora zapazimo v neoplatonski mistiki, svojo renesanso pa doživlja ta struja v najnovejšem času v raznih izdajah iracionalizma. Predvsem v Bergsonovem *intuicionizmu* (prim. njegovo *La Pensée et Le mouvant*, pogl. VI *Introduction à la Métaphysique*) in v Husserlovi fenomenologiji (prim. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*). Prav v teh metafizičnih nazorih ima svoje korenine koncepcija, ki zmanjšuje ali celo naravnost negira pomen verbalne komunikacije. »*Spricht die Seele, spricht die Seele nicht mehr*« — pravi pesnik, ki smo ga že citirali. Maeterlinck pa pravi takole: »Does anyone believe, that by means of language any real communication can pass from man to man?«⁷

Neposredne filozofske vire transcendentalne koncepcije sporazumevanja pa je le treba iskati neke drugje: v kantovstvu, a pravzaprav v neokantovstvu. Razpolovitev sveta na *phenomena* in *noumena* (že sama terminologija kaže na sorodnost te koncepcije s platonizmom), hkrati pa obdaritev človeškega razuma s *formami ogleda a priori*, ki so mu prirojene in zaradi katerih je to, kar je dano v spoznavi, *konstrukcija spoznavajočega razuma* — to so filozofska tla, ki jih transcendentalizem, zlasti v svoji fichtejevski izdaji, ki je tipična za neokantovstvo, pripravlja za razvoj vseh spekulacij o temi »transsubjektivnega Jaza«. Na tej spekulaciji tudi najizraziteje temelji tako imenovana *transcendentalna teorija sporazumevanja*.

Po tej koncepciji se da problem sporazumevanja omejiti na sledeče vprašanje: predpostavljajoč, da se razumevanje vrši med *absolutno separiranimi* individui — taki pa so po transcendentalnem pojmovanju posamezniki, ki niso potopljene v neki duhovno jih spajajoči mistični eter »transcendentalnega Jaza« (pazite, prosim, na to načelo, ker ima bistveno vlogo v vsej argumentaciji) — vprašamo, kako je možno njihovo *sporazumevanje*, to se pravi, tako občevanje, ki se opira na prenos nekih *miselnih* stanj z osebo na osebo, na razumevanju izjave, a ne samo na sprejemanju določenih situacij *hic et nunc* kot v primeru *behavioural communication*. Transcendentalna koncepcija razlaga to s pomočjo dveh tez: 1. pravo občevanje je neposredno (platonski motiv) in 2. temelji na svojski metafizični skupnosti, ki jo ustvarja »transcendentalni Jaz« oziroma »splošni razum«, pri katerem so tako ali drugače udeleženi ali katerega delčki so individualni razumi (tomistično-kantovski motiv).

⁷ Navajam po Urbanu, o. c., s. 242.

Motiv »pravega sporazuma« se pojavlja zlasti izrazito v Jaspersovem pojmovanju »eksistencialnega sporazuma«. Naj navedem samo en citat iz več deset strani dolgega poglavja, posvečenega procesu občevanja v II. zvezku njegove *Filozofije*:

»Brž ko človek kot *bitje* (als er selbst) stopi v stik z drugim *bitjem* (zum anderen selbst tritt), se razblinijo iluzije, pojavi se bistvo stvari (das Eigentliche); tedaj bi bil mogoč kot smoter vzajemen sporazum duše z dušo (Die Seele mit Seele... in einem Schlage) brez zaslonov, ki ju skrivajo, in brez kakršne koli povezave preko zunanjega obstoja sveta (Äusserlichkeit des Welt-daseins).

Toda *na tem svetu* ne more eksistenca priti v stik z drugo eksistenco neposredno, marveč samo s posredovanjem posameznih vsebin. Sporazumevanje duš terja resničnost delovanja in izraza. Sporazum (Kommunikation) se namreč ne ostvarja kot žarčenje (Helligkeit) neke duhovne biti, brez odpora, izven prostora in časa, temveč kot gibanje samoobstoječe biti (des Selbstseins) v gmoti (im Stoff) stvarnosti. Res je sicer, da je kontakt trenutno videti neposreden; lahko se ostvarja v transcendenci na celotni obstoj sveta (im Transzendieren über alles Welt-dasein). Toda tudi v teh primerih je obseg in jasnost vsebine, ki je postala objektivna in je sedaj podlegla transcendenci, odločilna za odločitev trenutka prave komunikacije (für die Entschiedenheit des Augenblicks der eigentlichen Kommunikation). Višek te komunikacije je participacija v idejah na svetu, participacija v nalogah in smotrih.⁸

Odločilnega pomena pa je koncepcija »transcendentalnega Jaza«, ki je v taki ali drugačni podobi uvedena v teorijo sporazumevanja.

To idejo je zelo razločno izoblikoval Karl Vossler, ki v delu *Geist und Kultur in der Sprache* (Heidelberg 1925, Carl Winter) uvaja pojem »metafizične jezikovne skupnosti« poleg »empirične jezikovne skupnosti«, da bi rešil nalogo, kako pojasniti bistvo sporazumevanja.

Po Vosslerju je nositelj in tvorec *pogovora*, katerega uspeh je ravno komunikacija, vedno *ena* oseba, čeprav se njene funkcije in vloge lahko razdelijo med več oseb. Pogovor je kot drama, ki se odigrava v vsaki izmed oseb, udeleženi v njej. To je podobno koncepciji, ki izvaja dialog iz monologa. Toda Vossler gre še znatno dalj. Njegova pojasnila kažejo, kakšnim metafizičnim smotrom služi vse to izvajanje.

»Z metafizičnega stališča je stvar taka, da se vsi pogovori vrše v človeški osebnosti kot taki, ki tvori enoto poljubnih mnogoterosti. Zato se mora vse, kar se kdaj koli govori na zemeljski obli, smatrati kot mogočen monolog človeškega duha, ki razpada na milijarde osebnih vlog (*in Milliarden von personenhaften Rollen sich entfaltend*) in se spet znajde skupaj, ko je premagal vse te osamitve (*aus all diesen Vereinzelnungen sich wieder zusammensuchend*).

Iz tega izvira, da človeški duh kot tak je ali pa bi moral biti *ena* oseba; in nastane vprašanje, ali more pojem osebe prenesti tako raztegovanje do absolutna. Ni več mogoče dvomiti, da je v njem obsežena zahteva, biti nekaj absolutno duhovnega in enotnega (der Anspruch auf etwas absolut Geistiges und Einheitliches); vendar s tem še zdaleč ni uresničena najsrajnejša formula z njenim stremljenjem po neskončno mnogih vlogah v *eni* osebi.⁹

⁸ K. Vossler, o. c., s. 13.

⁹ K. Vossler, o. c., s. 13.

Na vsak način so te metafizične spekulacije filologa služile kot eden izmed elementov pri gradnji transcendentalne koncepcije sporazumevanja. Da bi le-to razložili, dajmo besedo enemu najbolj zanimivih reprezentantov te teorije — Urbanu:

»Redki transcendentalisti — gotovo pa ne sam Kant — bi bili pripravljeni, predstavljati si pojem transcendentalne biti kot nekaj več kakor simbol, za katerim se skriva ta enotnost. Toda enotnost, izražena s takim simbolom, ni sama ob sebi mit. Ona je nujni pogoj tiste splošnosti, tiste vzajemnosti razumov, čeprav še tako majhne, brez katere je nemogoča znanost in njeno posredovanje. S sedanjega stališča nič ne spremeni na stvari, če se za oris te enotnosti, ki je izražena s takim simbolom, poslužimo »mita« nadosebne biti ali nadosebne skupnosti. V pričujočem kontekstu ne skrbim posebno za to, ali kdo misli na neki vseobsegajoči razum, v katerem živijo popolni razumi in se gibljejo ter imajo svoj obstoj, ali pa na neko nadosebno skupnost razumov. Te v drugih kontekstih važne zadeve nimajo tu bistvenega pomena. Tisto, kar ima pomen, je *transcendentalni minimum* ali minimum »transcendentalnih ozirov«, ki je nujen za pojem razumljivega sporazumevanja.«¹⁰

Naravnost tako je *izhodišče*, ker baje drugače ni mogoče razložiti procesa sporazumevanja med ljudmi. In zato je treba *verjeti* v neki transcendentalni, supraindividualni Jaz. Kaj to pomeni? Ali to kaj pomeni? To je postranska stvar. Treba je *verjeti*. In, glejte čudo, so ljudje, ki v imenu »filozofije« razglashajo to z vso odkritostjo. To je resnični pogum! Ne pretiravam. Poglobite se prosim v Urbanov odgovor na vprašanje, kako dokazati, da obstoji nekaj takega, kot je tisti »transcendentalni, nadindividualni Jaz«: »Nadempirična osebnost, kakršno predpostavlja razumljivo sporazumevanje, je nadempirična in zato po sami definiciji ni podvržena kontroli kot empirični fakt z neposredno aplikacijo empiričnega kriterija.«¹¹

»Argumentacija« transcendentalistov glede pravilnosti njihove koncepcije je taka filozofska poslastica, da se ne morem odreči prijetnosti, da ne bi navedel še enega Urbanovega izvajanja:

»Argumentacija transcendentalista je morda svojerstna, toda če je tako, je samo zaradi tega, ker so dejstva, na katera se opira, posebne vrste. Po tej argumentaciji je, podobno kot po Deweyu, razum, pojmovan kot *popolnoma oddeljene, posamezne biti*, čisto nesposoben, da bi jemal nase težo sporazumevanja in vseh njegovih del, tako znanosti kot tudi človeških institucij. Toda razum je enako neadekvaten, če ga pojmujeemo v *čisto naturalističnih kategorijah zgodovine in sociologije*. Dokaz sloni ravno na tem. Tak dokaz je brez dvoma negativen v precejšnji meri, toda ne popolnoma... Če priznamo *resnično sporazumevanje, v nasprotju do čisto navideznega*, tedaj so »transcendentalni oziri« neobhodno potrebni za razumevanje teh dejstev. To je dokaz v vsakem pravem pomenu te besede.«¹²

Toda pustimo v miru *curiosum*, kakršen so nekateri argumenti transcendentalistov, in preidimo h kritični analizi tem nasprotni koncepciji behaviouristov, imenovane tudi naturalistična koncepcija.

¹⁰ Urban, o. c., s. 255—256.

¹¹ Prav tam, s. 259.

¹² Prav tam, s. 260 (podčrtal A. S.)

Teza naturalistov se glasi, kakor sledi. Ljudje se morejo sporazumevati, t. j. morejo medsebojno razumeti svoje izjave, ker imajo enako fizično in umsko strukturo ter imajo opravka z njim vsem skupno stvarnostjo. Zato je sporazumevanje nadvse prozaična zadeva in jo transcendentalisti brez potrebe mistificirajo. Njegovo bistvo je v tem: nekdo doživlja neko izkušnjo in vpliva na svojo okolico tako, da drug razum doživlja podobno izkustvo. Tu ni nikakršnih skrivnostnih dogodkov: v določenih razmerah doživljajo posamezni razumi podobna izkustva. Približno tako razlaga stališče naturalizma J. A. Richards v *Principles of Literary Criticism* (pogl. XII. *A Theory of Communication*).¹³

Podobno obravnava problem John Dewey, katerega smatram, vsaj glede na njegovo mesto v zgodovini behaviourizma, za glavnega predstavnika naturalizma.

Dewey priznava, da so transcendentalisti posvečali večjo pažnjo od drugih vlogi jezika v človeški družbi. Hkrati pa so prav oni odgovorni za mistificiranje tega vprašanja, ker so sprejeli neka nadnaravna načela, da bi razložili njegovo genezo. A to genezo je možno razložiti na popolnoma naraven način, izhajajoč iz osnov družbenega življenja in njegovih potreb; pri kritju le-teh igra jezik posebno vlogo kot sredstvo sporazumevanja. Da bi dojeli funkcijo jezika in bistvo sporazumevanja, se je treba lotiti predvsem *delovanja* ljudi, njihovega sodelovanja:

»Bistvo jezika ne temelji na »izražanju« česar koli prvotnega, a tem manj na izražanju prvotne misli. Temelji na sporazumevanju, na organiziranju sodelovanja v delu, sodelovanja, v katerem je delovanje vsakega izmed udeležencev modificirano in regulirano po faktu sodelovanja. Brez sporazumevanja ni mogoče doseči soglasja v delovanju; nesporazum je enak stremljenju po raznih smotrih v delovanju.«¹⁴

Nadaljnja razlaga komunikativne funkcije jezika se glasi: »Jezik je poseben način, s katerim vzajemno druga na drugo vplivata dve osebi, tista, ki govori, in tista, ki posluša; predpostavlja obstoj organizirane skupine, kateri te osebe pripadajo in od katere so pridobile svoje navade govorjenja. To je torej razmerje, a ne posebna značilnost. Že samo to dejstvo diskvalificira tradicionalni nominalizem... Iznajdba orodja in uporaba le-tega je imela veliko vlogo pri ustalitvi pomenov, kajti orodje je reč, ki se uporablja kot sredstvo v določene namene, ne pa reč v neposrednem in fizičnem pomenu. Že po svojem bistvu je nekaj, kar izraža razmerje, nekaj, kar je pred fakti, kar napoveduje. Brez nanašanja na to, česar ni, oziroma na »transcendenco«, ni nobena stvar orodje. Najbolj prepričljiv dokaz za to, da živali ne »mislijo«, je v dejstvu, da nimajo orodja.«¹⁵

Ta odlomek smatram za enega najboljših v buržoazni literaturi glede vprašanja, ki nas zanima. V številnih formulacijah se Dewey tu približuje marksističnemu pojmovanju problema. Prav zaradi tega pa so hkrati očitne tudi razlike v gledanju. A to nas bo zanimalo, ko bomo prešli na razlago lastnega stališča v spornih zadevah.

¹³ Prim. I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, New York 1950, Harcourt-Brace and Comp.

¹⁴ John Dewey, *Experience and Nature*, s. 179.

¹⁵ Prav tam, s. 185.

Preden preidemo na analizo kritičnih argumentov transcendentalistov, dajmo besedo še enemu avtorju, ki je blizu naturalistični koncepciji. Gre za Alana Gardinera, ki v svoji knjigi *The Theory Speech and Language* (Oxford 1951) še zaostruje Deweyeve teze, vendar deli z njim splošne pomanjkljivosti naturalizma.

Gardiner začenja svoja razmišljanja z analizo pojmov jezik in govor. Toda podobno kot Dewey — ki je, kot smo zgoraj videli, sicer koncentriral svojo pozornost na problem pomena, vendar se je moral dotakniti tudi vprašanja sporazumevanja — ravno tako tudi Gardiner posredno osvetljuje isto vprašanje v svojih razmišljanjih.

Gardiner zajema dejavnost govorjenja, podobno kot Dewey, v kategorijah sodelovanja dveh oseb — tistega, ki govori (poroča), in tistega, ki posluša. Hkrati pa — in to je zelo važno za rešitev problema — uvaja razločno kot tretji element stvar, o kateri se govori. Res tudi naturalistična koncepcija (n.pr. Richardsova) razlaga možnost sporazumevanja s podobnostjo razumov in skupno stvarnostjo, toda Gardiner s tem, da uvaja kategorijo *stvar* in postulat realističnega pojmovanja teorije jezika in govora, vključuje nov teoretični moment, s katerim se določno približuje materializmu.

Gardiner kritizira na začetku definicijo govora (speech) kot sistema artikuliranih glasovnih simbolov, ki se uporabljajo za izražanje misli. Takole piše:

»V prvem pristopu definirajmo govor kot artikulirane glasovne znake, ki jih ljudje uporabljajo, da bi poročali o svojih željah in pogledih na stvari. Opozarjam na to, da ne nameravam negirati miselnega elementa. Stvari, ki jih želim podčrtati, so: prvič, kooperativni značaj govora, in drugič, dejstvo, da se govor vselej tiče stvari, to je stvarnosti, in sicer zunanjega sveta kakor tudi človekovih notranjih doživetij.«¹⁶

Pravo pojmovanje jezika in govora, pomena in umevanja (Gardiner določno razlikuje *pomen besed* in stvari, *označene* preko teh besed), s tem pa pravo pojmovanje *procesa* sporazumevanja potemtakem po Gardinerovem mnenju terja, da upoštevamo štiri elemente situacije: tistega, ki govori, poslušalca, stvar, o kateri se govori, in besede, ki so izgovorjene.

Kaj torej trdijo konec koncev pristaši naturalizma o bistvu procesa sporazumevanja?

Trdijo, da gre za preprosto in vsakdanjo stvar, ki na noben način ne terja, da bi se zatekali po pomoč h kakim nadnaravnim faktorjem. Gre preprosto za medsebojno posredovanje vsebin osebnih izkušenj s pomočjo jezikovnih sredstev, kar se da — po njihovem mnenju — vedno skrečiti na kategorijo vplivanja. Tak prenos vsebine izkustva s tistega, ki govori, na tistega, ki posluša, je možen, kadar: 1. imajo sporazumevajoči se organizmi podobno strukturo, in 2. kadar jim je skupna stvarnost, o kateri je govora.

Kaj pravijo na to transcendentalisti?

Trdijo, da se vse to rezoniranje, čeprav navidezno govori v korist zdrave pameti, lahko tiče le »navideznega«, a ne pravega sporazuma, če pa gre za tega — je obremenjen z logično napako, da predpostavlja kot pravo to, kar bi šele moralo biti dokazano.

¹⁶ Gardiner, *The Theory of Speech*..., s. 18.

Njihova argumentacija pa je taka.

Prvič jim je problematično izhodišče o »podobnosti organizmov«. Tu vendar ne gre, kot pravijo, edino za njihovo zunanjo podobnost, kar bi morda zadoščalo, da bi pojasnili *behavioural communication*, sporazum, ki je popolnoma situacijskega značaja. Intelktualno sporazumevanje implicira razumevanje vsebine izjave, torej zmožnost analitičnega mišljenja, ki razločuje važne in nevažne elemente, take, ki imajo pomen, in take, ki ga nimajo. Če se razumu pripisuje prav taka skupna lastnost, tedaj to presega priznavanje zunanje podobnosti organizmov in predpostavlja obstoj nekakšnega skupnega činitelja ali sile. Naturalizem si je s predpostavko, da obstoje *absolutno separirani* razumi (kakor že vemo, imputira transcendentalizem prav tako tezo naturalizmu), zaprl možnost razložiti intelektualno sporazumevanje in mora spričo tega uvajati postrani, v obliki tihe predpostavke, tisto načelo transcendentalizma, ki ga navidezno pobija in ki se glasi, da obstoji neko transcendentalno, nadempirično načelo, ki omogoča sporazumevanje. Ali bomo nazvali to »transcendentalni Jaz« ali pa »podobnost organizmov« — ne igra večje vloge.

Drugič: transcendentalisti napadajo tudi tezo naturalizma, da je sporazumevanje možno zaradi podobnosti okolja (»skupna stvarnost«). Tudi ta teza, pravijo, se ne more tikati samo čisto situacijske podobnosti, kar bi zadoščalo v primeru *behavioural communication*. Intelktualno sporazumevanje terjaja vendar neki odnos do določenega »*univers du discours*«, torej do stvarnosti, ki je »skonstruirana«. To sporazumevanje predpostavlja torej, kot pravijo, ne le razum, ki »konstruira« ta »*univers du discours*«, temveč »skupnost razumov«, ki se sporazumevajo. Naturalizmu očitajo transcendentalisti, da s tem, ko uvaja pojem »skupne stvarnosti«, enostavno predpostavlja to, kar bi moral dokazati: skupnost razumov, možnost sporazumevanja.

Ni mogoče reči, da bi kritika transcendentalistov, celo v svoji skrajnji obliki, ne našla slabih točk v formulaciji naturalistov, čeprav jih brez dvoma tendenčno pači in morda ni niti sposobna prodreti do njihove racionalne vsebine. Vendar so v teh nazorih vrzeli in nedoslednosti, ki zadoščajo, da postanejo tarča s strani transcendentalizma. Posebno dve točki v stališču naturalizma ustvarjata občutno vrzel v njegovi argumentaciji: 1. nezmožnost *družbeno in zgodovinsko* razložiti problem človeškega bitja in v konsekvenci razmerja bitja do drugih bitij, do družbe, in 2. nezmožnost, zavzeti dosledno materialistično stališče v spoznavni teoriji, in sicer pojasniti problem *skupnega predmeta* družbene spoznavne in *individualnih razlik* v sprejemanju le-te po individualih.

(Konec prihodnjič)

Adam Schaff
Prevedla Rozka Štefan

poezijo. Ideje se ne porajajo več naravnost iz življenja, zato v njegovi poeziji ni več podobe, ni več tistega, kar lahko da pesniku samo življenje.

Pesniku je ostala samo še gola ideja in latentna nevarnost, skrita prav v bistvu njegove realistične poezije, se je lahko realizirala do skrajnih meja. Ta proces je bil pri Aškercu toliko hitrejši, doslednejši in brutalnejši kolikor je bil kot epik neprimerno bolj navezan na življenje, na objekt, kot pa je to primer z lirikom. Plastika Aškerčevih najboljših pesnitev je plastika ljudske pripovedi, ljudske prispodobe in ljudske stilizacije. Do tega vira pa Aškerc po vsem, kar se je zgodilo, ni mogel več najti poti.

Dušan Pirjevec

RAZGLEDI

FILOZOFSKI ASPEKT PROCESA SPORAZUMEVANJA

(Konec)

IZHODIŠČNA NACELA MARKSISTIČNEGA GLEDANJA NA PROBLEM

Za marksista je, kot za vsakega človeka, ki uporablja v mišljenju znanstvene kriterije, stališče transcendentalizma nesprejemljivo, kajti to je stališče metafizične spekulacije, ki je v opreki z znanostjo. Bliže mu je seveda stališče naturalizma, vsaj tiste teze naturalizma, ki so blizu doslednemu materializmu. Vendar se marksist tudi z naturalizmom ne more popolnoma strinjati, nasprotno — nekatere točke naturalistične argumentacije mora kritično pregledati, mnogo vrzeli v tej argumentaciji mora izpolniti.

Zato tudi marksist zavrača tezo transcendentalizma, da obstojita glede možnosti sporazumevanja samo dve alternativni stališči: transcendentalno in naturalistično. Še ostreje mora odkloniti stališče, da propad ene teh dveh nasprotujočih si teorij lahko služi kot *dokaz* pravilnosti druge. To je očiten paralogizem. Obe strani imata, vsaj do neke mere, prav, ko kritizirata nasprotnika. Nobena od njiju pa nima prav, ko hoče iz te kritike kovati kapital v lastno korist. Transcendentalizem je enostavno protiznanstvena spekulacija, ki se opira izključno na člene metafizične vere. Naturalizem ima vrzeli, nedoslednosti, lahko mu je dokazati napačnost nekaterih njegovih pogledov in tez. Slabost naturalizma tiči bolj v tistem, česar *ne* pove, kot pa v tem, o čemer govori pozitivno. Vendar se je treba z mnogimi njegovimi tezami strinjati, ker branijo stališče znanosti in zdrave pameti. Marksizem mora torej različno obravnavati ti dve smeri, ne more pa se z nobeno od njih popolnoma ujemati. Zato mora prikazati lastni poizkus rešitve problema sporazumevanja.

»Sele sedaj, ko smo si ogledali že štiri momente, štiri strani prvotnih zgodovinskih odnosov, spoznamo, da ima človek »zavest«. Toda tudi te nima v naprej kot »čiste« zavesti. Duh je že v naprej preklet, da je »obtežen« z materijo, ki se tu javlja v obliki gibljivih zračnih plasti, zvokih, skratka, v govoru. Govor je tako star kot zavest — *govor je praktična, tudi za druge ljudi obstoječa,*

torej tudi zame samega obstoječa resnična zavest, in govor nastane kot zavest šele iz potrebe in nujnosti razmerij z drugimi ljudmi. Kjer obstaja odnos, obstaja zame, žival ni v nikakršnem odnosu do česar koli. Za žival njen odnos do drugih ne obstoji kot odnos. Zavest je torej že od začetka družbeni proizvod in bo ostala, dokler bodo ljudje sploh obstajali.¹⁸

Te Marxove besede o vlogi govornice v procesu sporazumevanja ljudi z drugimi ljudmi so iz leta 1844. Približno v tem času, spomladi 1845, piše Marx svoje *Teze o Feuerbachu*, izmed katerih so tri posebno velikega pomena za nas. Teze 6, 7 in 8 se namreč tičejo družbenega karakterja človeškega *individua* in zaključkov, ki izvirajo iz tega za raziskavanja pojavov duhovnega življenja tega *individua*. Navedimo te teze:

»6. Feuerbach reducira bistvo religije na bistvo človeka. Toda bistvo človeka ni abstrakcija, ki tiči v posameznem bitju. V svoji resničnosti je celota družbenih odnosov.

Feuerbach se ne spušča v kritiko tega resničnega bistva, zato je primoran:

I abstrahirati zgodovinski potek, priznati obstoj religiozne nрави (das religiöse Gemüt) kot take in vzeti za premiso abstraktno, *izolirano* človeško bitje;

II bistvo človeka more zato pojmovati le kot »vrsto«, kot notranjo, nemo splošnost, ki družji mnogo bitij izključno z *naravno* vezjo.

7. Feuerbach torej ne vidi, da je že sama »religiozna nrava« *družbeni proizvod* in da abstraktno bitje, ki ga on analizira, pripada v resnici določeni družbeni obliki.

8. Družbeno življenje je po svojem bistvu praktično. Vsakršni misteriji, ki zavajajo teorijo na kriva pota misticizma, najdejo svojo racionalno razvzloz v človeški praksi in v pojmovanju te prakse.¹⁹

Navedel sem ta dva citata iz Marxa v uvodu k razpravljanju o marksistični rešitvi problema sporazumevanja, ker je ravno v njih mogoče najti osnovo za tako rešitev.

Pomnimo, da se očitke transcendentalistov zoper koncepcijo naturalistov glasi, da delajo napako *circuli in demonstrando*. Dokazati morajo vendar možnost sporazumevanja, a v ta namen *predpostavljajo* možnost sporazumevanja, ker trdijo, da se pojavlja ustrezajoča »podobnost človeških organizmov«. Naturalizem je brez moči spričo tega očitka, ki mu ga delajo, brez moči, ker je dejstvo, da vzamemo *naturalizem* kot izhodišče za razlago *družbenih* pojavov, samo po sebi fundamentalna napaka.

Začnimo z vprašanjem človeškega *individua*. Naturalizem jemlje človeški *individu*um *abstraktno* kot nekoč Feuerbach, samo kot primer *vrste* »človek«. To je *tudi* materializem, toda materializem, ki je *omejen* zaradi abstrahiranja družbenega činitelja. Pri takem pojmovanju je edina »splošnost«, dostopna pri analizi človeka, splošnost *vrste* in ravno zaradi tega more naturalizem,

¹⁸ Marx-Engels, Feuerbach, *Wybrane Pisma Filozoficzne* 1844—1846, Warszawa 1949, »Książka i Wiedza«, s. 60 (Podčrtal A. S.). Prip. prev.: gl. Marx-Engels, O historičnem materializmu, izd. Cankarjeva založba v Ljubljani, 1956, str. 75—76.

¹⁹ Marx, *Tezy o Feuerbachu*, Marx-Engels, *Dziela wybrane*, zv. II, Warszawa 1949, »Książka i Wiedza«, s. 384—385. Prip. prev.: gl. Marx-Engels, *Izbrana dela*, izd. Cankarjeva založba v Ljubljani 1951, zv. II, str. 515.

podobno kot некоč Feuerbach, »pojmovati bistvo človeka le kot »vrsto«, kot notranjo, nemo splošnost, ki druží mnogo bitij z izključno *naravno* vezjo«. Po tej omejenosti naturalizma tolče transcendentalizem, in upravičeno, ker je udarec smotrni. Ponovno je potrjena teza, da se idealizem hrani predvsem z omejenostjo in z le-to združenimi napakami materializma.

Če se namreč človeško bitje obravnava naturalistično, le kot primerek naravoslovne vrste, če samo tako razumemo »podobnost organizmov«, kaj moremo tedaj povedati, kaj *imamo pravico* povedati o »podobnosti umov«, o »podobnosti zavesti« in podobno, če naj ne bo to, kar povemo, enostavno *predpostavka*? Transcendentalisti imajo prav. Ob *takem* pristopu se ne da povedati nič pametnega o stvari in v resnici pridemo na to, da naturalisti *predpostavljajo* to, kar naj bi dokazali.

Kajti tudi zadeva s »podobnostjo umov« se ne da rešiti s povsem *naturalističnimi* kategorijami. S temi kategorijami se sploh ne da rešiti vprašanje človeškega bitja kot bitja, ki spada v sestav *človeške družbe*.

Ko je Marx kritiziral naturalistične tendence pri Feuerbachu, je svoj čas le-temu očital, da je za premiso vzel »abstraktno, *izolirano* človeško bitje«, in ga poučil, da »pripada abstraktno bitje, ki ga je analiziral, določeni družbeni obliki v stvarnosti«. To je kritika vsakršnih »robinzonad« v družbenih znanostih.

Ali pristaši naturalistične koncepcije sporazumevanja razumejo te resnice? Pazimo na to, da vsi analizirajo odnos: »tisti, ki govori — poslušalec« in puščajo od strani vprašanje njune družbene vezi. Dewey sicer pravi v citatu, ki smo ga navedli, da ta dva partnerja pripadata družbeni grupi, od katere sta sprejela navade govorjenja. Ta odlomek sem ocenil kot enega najboljših, kar jih poznam o tej temi v buržoazni literaturi. Toda v svojih nadaljnjih razmišljanjih ne izvaja skoraj nobenih konsekvenc iz tega dejstva. Nočem reči s tem, da Dewey in drugi pristaši naturalizma sploh ne razumejo vprašanja družbene vezi ali da res trdijo — kakor jim pripisujejo transcendentalisti — da so človeška bitja »absolutno izolirana«. Vendar pa iz tega, da ne razglasajo podobnih neumnosti, še ne sledi, da pravilno razumejo težo družbene pogojenosti procesa sporazumevanja, še manj pa sledi, da širijo podobne nazore. Ne, takih nazorov prav gotovo ne širijo in ravno zato so nezavarovani proti udarcem s strani transcendentalizma. Morda pa zamolčujejo v svoji argumentaciji to vprašanje, ker je samo po sebi razumljivo, ker ga predpostavljajo enostavno kot truizem? Kot odgovor na take »obrambne« argumente je treba prikazati, da je menda vendar večji truizem ugotovitev, da *razgovor* vedno angažira najmanj dva partnerja: tistega, ki govori, in tistega, ki posluša. Pa vendar smatrajo naturalisti za primerno ne le, da ne zamolčijo te banalnosti, temveč nasprotno: ponašajo se z njo kot z velikim odkritjem (prim. Dewey, predvsem pa Gardiner). Ko bi videli in *razumeli* težo dejstva, da je položaj bitja kot *družbenega bitja* družbeno pogojen, ko bi videli in *razumeli* težo dejstva, da je družbeno pogojen proces sporazumevanja, bi prav gotovo *ne molčali*. Saj je to pomemben problem, če zaradi drugega ne zaradi tega, da se odmakneš od stališča nasprotnikovega, od stališča transcendentalne mistike. Tudi v znanosti je molk v določenih primerih nenavadno zgovoren, pomanjkanje določenih trditvev priča v določenih situacijah o soglasnosti z nasprotnimi trditvami, na vsak način pa dokazuje nesposobnost ali nezmožnost, da bi se jim zoperstavili.

A ravno s tem vprašanjem, z družbenim *statusom* posameznika je treba razmišljanja začeti in tedaj se razpoči vsa skrivnostnost »podobnosti umov«, »skupne zavesti«, »čudoviti karakter« sporazumevanja in podobno.

Marx pravi, da »bistvo človeka ni abstrakcija, ki tiči v posameznem bitju. To je v svoji resničnosti celokupnost družbenih odnosov.« V razumevanju tega — pustimo ob strani danes nenavadno obliko, v kakršni je misel izražena — tiči jedro vprašanja. Ali more nemarksist razviti podobno misel in ali jo more vsaj sprejeti, osvojiti? Ne vidim kakih absolutnih ovir za to. Vendar je gotovo, da je tak družbeni in s tem tudi historični pristop k proučevanju duhovnega življenja človeka in njegovih proizvodov neovrgljivo in silno pomemben prispevek marksizma k proučevanju družbe.

Da bi se izognili vsakršnemu nesporazumu, je treba dodati, da se Marxovo odkritje ni pojavilo v praznini, da je bila seveda pred njim vrsta misli in razpravljanj o vplivu okolja na nazore ljudi (francoski materialisti) in o zgodovinskem značaju človekove zavesti (nemški idealizem). Toda Marx ni ustvaril le sinteze teh nazorov, temveč jih je razvijal dosledno in na novi podlagi z upoštevanjem vloge proizvodjalnih odnosov za razvoj zavesti ter tako napravil pravo znanstveno odkritje, ki je postalo temelj modernih nazorov o duhovnem življenju in njegovih proizvodih.

Človek, človeško bitje je — če se ne ukvarjamo z njim kot predmetom fizikalnih, kemijskih, medicinskih in drugih proučevanj, temveč prav kot s človeškim bitjem, t. j. kot članom človeštva, človeške družbe — družbeni proizvod prav tako kot vsi pojavi njegovega duhovnega življenja: »religiozna prav«, govorica, umetniški okus, skratka — zavest.

Človek je kot »človeško bitje« »skupnost družbenih odnosov« v tem smislu, da je mogoče razumeti njegovo genezo in duhovni razvoj samo v družbenem in zgodovinskem kontekstu, kot primerek »vrste«, toda tu ne več le naravni, ampak tudi družbeni. To je historizem v določenem pomenu te besede in sociologizem v določenem pomenu te besede. S tem uvaja historični materializem sociološki, znanstveni vidik v proučevanje duhovnega življenja človeka sploh, a v proučevanju kultur še posebej.

V luči te koncepcije je popolnoma jasno, da je »zavest ... družbeni proizvod in ostane ... to, dokler sploh obstoje ljudje«. Toda isti družbeni proizvod je od začetka tudi človeška govorica, kajti »govorica je praktična, tudi za druge ljudi obstoječa realna zavest«. Geneza zavesti in govornice izhaja iz družbenega življenja, iz njegovih potreb, »iz nujnosti po sporazumevanju z drugimi ljudmi«.

Vendar nas na tem mestu ne zanima geneza jezika in govornice. Tu nas zanima nekaj drugega: ali ostane potem, ko smo odpravili napake naturalističnega pristopanja k družbenim pojavom in ko smo jih začeli proučevati na temelju *doslednega materializma*, še kaj skrivnostnega v pojavu sporazumevanja? Ali morejo transcendentalisti upravičeno vztrajati pri svojem očitku *circuli in demonstrando* tudi na račun marksistov?

Seveda lahko transcendentalisti povedo kot Urban: »Ravno tako neadekvaten je razum, če ga ne pojmuje v povsem naturalističnih kategorijah zgodovine in sociologije.«

Ne bom govoril o tem, da zgodovina in sociologija nimata nič skupnega z naturalizmom. Vendar lahko rabi tu ta izraz kot evfemizem namesto »strašnega« termina »materializem«. Pristaši transcendentalizma lahko tedaj po-

vedo, da sporazumevanje, o katerem je govora v teh kategorijah, ni pravo sporazumevanje. Toda mi lahko po zgledu starega Jozefa Dietzgena pošljemo pristaše »angelskega« načina sporazumevanja v nebesa, med angele. Tu, na zemlji, imamo na razpolago samo zemeljsko spoznavo in zemeljski način sporazumevanja. S spekulacijami se nam ni treba ukvarjati. Ali pa vendar ostane veljaven tisti argument, ki je z uspehom tolkel po naturalizmu? Ne, kajti spodkopan je bil njegov temelj — teza o »absolutno separiranih« bitjih, teza, ki jo more transcendentalizem brez kazni pripisovati naturalizmu, izkoriščajoč pomanjkljivosti in napake v njegovem pristopu k temu problemu. Od tega ni ostalo nič, hkrati pa tudi ni ostalo nič od kritične argumentacije transcendentalistov.

Človek, človeško bitje, je *družbeni produkt* tako glede svoje fizične kot tudi psihične evolucije; tako z vidika svoje filogeneze kot tudi ontogeneze. In tako kot ni nič skrivnostnega v njegovi »podobnosti organizma«, ki jo razlaga evolucijska teorija, prav tako tudi ni nič skrivnostnega v »podobnosti razuma« ali »podobnosti zavesti«, ki jo razlaga evolucija človeške duševnosti kot družbeni produkt. Od tod podobnost (ki pa v ostalem pušča prosto polje za individualne razlike). Toda ta podobnost je kar najbolj naravna in normalna, pridobljena z *ozgojo* v družbi, s prevzemom njenih zgodovinskih pridobitev predvsem preko *govorice*. Oba ta dva činitelja delujeta *podobno* na vse člane družbe, kaj torej čudnega, da tvorita podlago za »podobnost razumov«. Kaj čudnega, da razbijata mite o »absolutno separiranih« bitjih. Tu postane popolnoma odveč uvažanje kakršnih koli mističnih transcendentalnih činiteljev, da pojasnimo proces sporazumevanja. Stvar se da razložiti popolnoma naravno, a ne naturalistično. Razložiti se da naravno, vendar *družbeno*.

To je tisto, kar vnaša v vprašanje sporazumevanja marksizem. To je tisto, kar dopušča konsekventno znanstveno rešitev tega vprašanja, deleč marksizem tako od metafizičnih spekulacij transcendentalizma kot od omejenosti vulgarnega materializma naturalistične koncepcije, ki samo ponavlja zmoto behaviourizma.

Nič manj odločno ni razbit na temelju marksizma drugi očitek transcendentalistov — glede »podobnosti stvarnosti«, ki se je tiče sporazumevanje. Spomnimo se, da smatrajo transcendentalisti, sklicujoč se na to, da se intelektualna komunikacija vedno nanaša na neki »*univers du discours*«, stvarnost, o kateri je govora v procesu sporazumevanja, za *konstrukcijo*. Na tej osnovi pa spet postavljajo očitek *circuli in demonstrando*, kajti podobnost, ki bi jo bili morali dokazati, je po njihovem *predpostavka*. Ne gre tu namreč za podobnost okolja, ki obstoji *neodvisno* od razuma, marveč okolja, ki je *razumska konstrukcija*; te konstrukcije pa naj bi bile podobne zato, ker je to podobnost *onesel* sam razum, a pravzaprav »transcendentalni Jaz«, pri katerem participirajo na neki način individualne biti.

To je čista mistika, čista metafizična spekulacija. Pa vendar je naturalizem brez moči nasproti tej argumentaciji. Dogaja se tako zaradi tega, ker je sam soroden idealizmu, a brž ko je popustil v njegovo korist, se ne more več z uspehom braniti pred njegovimi udarci.

Za marksizem kot dosledni materializem tudi ta psevdargument ni nevaren.

Tu gre za načelni spor med materializmom in idealizmom na področju ontologije in spoznavne teorije. Saj teče pravda za tole stvar: ali je predmet,

o katerem govorijo sporazumevajoče se osebe, zato predmet skupnega diskurza, ker obstoji izven njihovih razumov in neodvisno od njih, ali pa ne? Jasna stvar je, da si je v filozofiji lahko dovoliti širokoustenje, pa tudi luksus solipsizma. Toda tedaj zgine ne le *skupni* predmet, temveč *predmet* sploh in ostane samo mistični *Jaz*, ki ustvarja svet kot svojo privatno konstrukcijo. Vendar se je treba jasno zavedati, da hkrati s predmetom likvidiramo tudi sporazumevanje in si ni kaj sporočati med seboj. To vidijo celo transcendentalisti in Urban n. pr. pravi, da je za komunikacijo neobhodno potreben »minimum realizma«. Takole pravi: Nobena dosledna teorija sporazumevanja ne more nastati iz subjektivističnih premis, in če idealizem predpostavlja subjektivizem, tedaj je treba idealizem zavreči (o. c., s. 164). A Urban se lahko tako izjavlja zoper *subjektni* idealizem, ker je sam pristaš *objektnega* idealizma. V isti sapi pravi res dalje: »Na drugi strani ne more nobena dosledna teorija sporazumevanja nastati brez pojma transcendentalni razum ali transcendentalni predmeti. Treba je odkloniti vsako obliko realizma, ki nastopa zoper to« (prav tam).

Torej se ne sme resignirati nad *objektnostjo* predmeta (sme pa se — po mnenju transcendentalistov — iskati rešitve v objemu objektivnega idealizma), če se noče resignirati sploh nad možnostjo komunikacije.

Toda transcendentalisti lahko oporekajo, da jim ne gre za to in da priznavajo objektivnost predmeta sporazuma, kakor to dela n. pr. Urban. Stvar pa je v tem: ko se sporazumevamo z drugimi ljudmi, sicer govorimo o predmetih, toda o predmetih, ki smo jih namestili v okvir določenega »univers du discours« v odvisnosti od »jezika«, ki ga uporabljamo. Da bi skonstruirali ta »univers du discours«, pa je nujen »transcendentalni razum«.

Naravnost presenetljiv argument. Vendar je dovolj, da postavimo vprašanje »zakaj« (če so v tej igri z metafizično spekulacijo taka vprašanja sploh dopustna), in čar se razpoči. Kajti res: zakaj je potreben »transcendentalni razum«, da se ustvari »univers du discours«, ni pa potreben za obstoj predmeta? In kaj pomeni to, da je predmet sporazumevanja objektivni, če pa nastopa v komunikaciji vselej kot subjektivni produkt, kot konstrukcija? Razen če se ponavlja tu stara igra z nespoznavnimi *noumena*, ki obstoje objektivno, in spoznavno danimi nam *phenomena*, ki so naša lastna konstrukcija. Toda to stran problema je že zdavnaj razgalila kritika kantovskega fenomenalizma. Treba si je tudi določno povedati: ali sprejmemo objektivno eksistiranje predmeta sporazumevanja ali pa subjektiviziramo ta predmet, tedaj pa črtamo možnost sporazuma. *Tertium non datur*. Transcendentalisti so se docela zapletli v lastnih bistroutnostih.

Kako pa je vendar s tem »univers du discours« v luči materialistične spoznavne teorije?

Če stojimo na stališču, da predmet naše spoznave, s tem pa tudi predmet komunikacije, obstoji objektivno, to se pravi, izven vsakršnega razuma in neodvisno od njega, tedaj ga razum, ko ga spoznava, tako ali drugače *odraža* (v posebnem pomenu te besede). Toda izoliran predmet je abstrakcija in razum ga pri spoznavanju *odraža* vedno v *kakem kontekstu*. V tem smislu mora ta kontekst obstajati tudi, ko si posreduje spoznavanja. Ugotovitev, da nastopa predmet tu v določenem »univers du discours«, je banalna ugotovitev. Tudi ne implicira nobenih težav sklicevanje na »univers du discours« v procesu sporazumevanja, tembolj, ker tu vendar ne gre za predmete, temveč za *mnogo-*

značne besede, katerih pomen se konkretizira šele v določenem kontekstu. V ta namen pa ni potreben nikak »transcendentalni Jaz«, marveč le dobro podan in razumljen kontekst. Za to pa je potreben precizen izgovor in odgovarjajoča erudicija poslušalca. Noben mistični »transcendentalni Jaz« mi ne pomore, da bi dojel »*univers du discours*« na primer kvantne mehanike, če ne poznam predmeta.

Na račun transcendentalistov silijo pod pero Marxove besede, izrečene v zgoraj navedenem odlomku:

»Družbeno življenje je po svojem bistvu praktično. Vsakršni misteriji, ki zavajajo teorijo na kriva pota mysticizma, najdejo svojo racionalno razvozlavo v človeški praksi in v pojmovanju te prakse.«

Stališče marksizma glede spora med naturalizmom in transcendentalizmom se torej omejuje na pokaz, da teče ta spor za pojave, ki so *par excellence* družbeni in v tem smislu naravni.

Ali ni to truizem, ali ni to v znanosti splošno veljavno stališče? Nikakor ne. Da to ni truizem, priča celotni spor, o katerem smo razpravljali. Da to ni banalnost, dokazuje dejstvo, da ne samo transcendentalisti, ampak celo naturalisti ne razumejo in ne znajo prav oceniti te teze.

Nekatera stališča, zlasti stališče transcendentalizma glede spora, ki nas konkretno zanima, so videti čudna z vidika zdrave pameti. Toda stališča filozofov niso vedno v skladu z zdravo pametjo, a večkrat je vsa njihova »originalnost« ravno v grobem kršenju in šokiranju tako imenovane zdrave pameti. Ali naj spričo tega spoznam take nazore za pojav bodisi idiotizma bodisi shizofrenije, kakor so mi predlagali v neki diskusiji, in jih na tej podlagi zavrnem kot nepomembne? V isti diskusiji so mi očitali, da po vsej priliki ne razumem, kaj trdijo avtorji teh nazorov, ko jim pripisujem tako absurde nazore; ali pa, če so njihovi nazori v resnici tako absurdni, da sem oproščen diskusije glede na očitvidno neznanstvenost nasprotnikovega stališča. Ne strinjam se z nobeno teh tez. Taki in podobni pogledi namreč kljub videzu niso znak niti slabosti niti obolelosti razuma, ampak so enostavno veja *iracionalistične* miselnosti, razbohotene v buržoaznem svetu. Celo mistika je družbeni pojav, *družbeni fakt*, ki ga je treba videti, razumeti in prav oceniti, če nočemo izgubiti ideološkega boja, ki se trenutno bije na filozofskem področju. Prav tako ne smem reči, kadar mi to prija, »ne razumem« in se na tej osnovi *umakniti* iz boja (kajti le tako bi se moralo to oceniti!). Saj vendar razumem normalno smisel izrečenih stavkov, čeprav jih odklanjam (razumem n. pr. smisel stavka, da je sporazumevanje možno le zaradi nekega transcendentalnega *Jaz*, podobno, kot razumem smisel stavka, ki govori o božji vsemožnosti), a izjava »ne razumem« lahko v tem primeru pomeni le toliko, da se ne strinjam z danim stališčem, da mu odrekam smisel z znanstvenega stališča, etc. Ampak to bi bila nevarna poteza, ko bi hoteli na *tej* podlagi odkloniti diskusijo. Grozila bi namreč prekinitve vsakršne izmenjave mnenj med različnimi stališči v filozofiji, ker bi mogel tudi nasprotnik z uspehom uporabiti identičen prijem na naš račun, trdeč, da »ne razume«, kaj govorimo. Da se ne bi menili za to, prepričani, da imamo prav ravno mi? Toda to bi bil vendar konec duhovnega napredka, ker bi prekinili njegovo edino podlago — diskusijo. Tako stališče bi torej bilo ne le pojav nezaslišane znanstvene domišljavosti, marveč glede na izrazite tendence po monopolizaciji znanstvenega vidika naravnost škodljivo stališče.

No, pa diskutirajmo; če je že diskusija neobhodno potrebna, tedaj ni marksistična pozicija glede vprašanja sporazumevanja niti truizem niti banalnost. Ravno nasprotno, ne samo z vidika zgodovinskega primata, ampak tudi *aktualno* je edino stališče, ki popolnoma dosledno obravnava problem sporazumevanja z *družbenega* vidika, ki je hkrati materialističen in historičen.

Druga stvar je, da se velika odkritja, ko pridejo v znanstveni obtok, zdijo nekaj tako preprostega, da je kar banalno za tiste, ki oblikujejo svoje nazore že pod njihovim vplivom. To je navadni tok dogajanja. Največja odkritja, zlasti na področju družbenih ved, navadno zadevajo preproste, vsakdanje stvari, ki pa iz takih ali drugačnih vzrokov doslej niso bile zapažene ali pa so bile celo zavestno odpravljene v ozadje, oziroma ne razumljene. To v ničemer ne zmanjšuje veličine odkritja, še manj pa zasluge za njegovo uporabo v konkretni analizi. Zlasti, kadar ni, kot v primeru teorije sporazuma, to niti splošna stvar niti taka, ki bi jo večina raziskovalcev razumela in upoštevala.

Govorili smo že o tem, da obravnava marksizem človeško zavest in govorico — zavest za druge — kot *družbeni proizvod*. Ta hipoteza je izražena v Engelsovem članku O vlogi dela v procesu počlovečenja opice in v teoriji Marxa in Engelsa o vlogi delitve dela kot činitelja družbene evolucije. Delo-misel-jezik, to je *trio*, ki igra temeljito vlogo v marksistični konceptiji geneze človeške družbe. To je nedeljiv *trio*. Človek sam se loči od živalskega sveta, ko začne proizvajati orodje — pravi Marx. Človeško delo je neločljivo povezano z *zvestjo*, to pomeni, z mislijo, ki je spet genetično neločljivo povezana z govorico. Zavest, torej tudi govorica, je produkt delovnega procesa, družbeni produkt, a obenem je nujni pogoj za nadaljnji razvoj tega procesa, za obstoj njegovih višjih stadijev. Človeško delo se opira na kooperacijo, ta pa je nemogoča brez pojmovnega mišljenja in brez sporazumevanja. Taka je dialektika medsebojnega vplivanja, ki istočasno dovoljuje dojeti proces komunikacije, ne da bi se zatekali k čudežem ali k metafiziki.

Torej »prozaična« zadeva, naravna, čeprav taka, da se izmika naturalistični interpretaciji. Kajti to je družbena zadeva *par excellence*. Toda, ali je tako preosta? Ali zadošča ugotovitev, da nekdo govori in nekdo posluša, pa se obe strani razumeta?

Tu je treba nastopiti zoper poenostavljenje problema s stališča zdrave pameti. Grozi namreč, da prekriža vsako globljo analizo, da devlje v nič, omalovažuje znanost.

Ljudje se med seboj pogovarjajo in se razumejo — to je sporazumevanje, pravimo. Pravilno. A za znanstveno analizo se s tem šele začne problem. Kakšen? Ne metafizični problem, *ali* je komunikacija *možna*. Jasno, da je možna, če smo priče le-te na vsakem koraku. Ne mistični problem: kakšen transcendentni faktor omogoča komunikacijo? Moremo jo vendar razložiti znanstveno brez čudežev in brez metafizike. Začenja se *znanstveni* problem: kako, na kakšen način poteka sporazumevanje.

Družbeni psihologi pravijo, da sporazumevanje obstoji v tem, da prevzemajo sporazumevajoče se strani med seboj vlogo svojih partnerjev, se uživljajo v njihova stališča, razumevajoč besede, ki so jih le-ti povedali (prim. G. A. Lundberg, C. C. Chrag in O. N. Largent, *Sociology*, New York, 1954, Harper and Brotters, s. 389). Lahko se to predstavi tako, lahko se predstavi drugače.

Vselej pa je intelektualna komunikacija združena z razumevanjem, z *enakim* razumevanjem določenih izjav z obeh strani.

Razumevajoča, intelektualna komunikacija je neločljivo združena z *govorico*. K natančnejši opredelitvi, kaj razumemo pod besedo jezik in govorica, se bomo vrnili v nadaljnjih poglavjih. Tu bi rad podčrtal samo eno: neodvisno od tega, kako kdo označuje govorico, neodvisno od velikanskih razlik glede tega med posameznimi, pogosto nasprotujočimi si avtorji, najdemo v vsaki opredelitvi sklicevanje na znake ali na simbole, iz katerih je sestavljena človeška govorica.

Ko človek govori, tvori neke glasovne *znake* posebne vrste (drugi govore o artikuliranih glasovnih simbolih). Komunikacija obstoji iz tega, da tisti, ki tvori te glasovne znake, in tisti, ki jih posluša, razumeta le-te na enak način, to pomeni, da jim dajeta enak *pomen*. Prav tako definira komunikacijo zgoraj omenjeni Lundberg, ko pravi: »Sporazumevanje se more označiti kot sporočanje pomenov s posredovanjem simbolov« (o. c., s. 360).

Na ta način pa smo uvedli v analizo sporazumevanja tri osnovne pojme, ki terjajo nadaljnjega proučevanja: znak (simbol), pomen, govorica (jezik). Da bi dojeli smisel sprozumevanja in mogli preudarno osvetliti družbene pogoje za njegov uspeh, moramo najprej analizirati te tri pojme in z njimi združene probleme. Tako torej iz uvodne analize procesa sporazumevanja povsem naravno izvira nadaljnji program naših razmišljanj.

Adam Schaff
Prevedla Rozka Štefan

SREČANJA

JEZNI MLADENIČI

(Konec)

Kakor se je godilo Scottu v življenju, tako se godi junaku romana »*Room at the Top*« (Soba na vrhu) Johna Braina, po letih Amisovega vrstnika (toda roman je izšel šele 1957). Brain je doma iz Yorkshira in po poreklu sredi med delavskim in meščanskim razredom; dokler ni zaslovel kot pisatelj, je bil knjižničar. Joe Lampton, junak njegovega romana, se je ob začetku zgodbe z odločnostjo in marljivostjo izkopal iz klavnega okolja svoje mladosti in prišel v boljši kraj. Tam se skuša uveljaviti med ljudmi, ki ga presegajo družbeno in v vsakem drugem pogledu. Uspeti hoče, imeti vse tisto kot oni, tudi »sobo na vrhu«, simbolično izraženo v naslovu romana. Uspeh je spet presenetljivo lahek: Joe si pridobi ljubezen hčere premožnega podjetnika, in oče se ga zastonj otresa: naposled mu mora dati hčer in dobro plačano mesto. Toda Joejev uspeh je grenek, ker je prazen; s to zmago se je junak sam obsodil, da bo obtičal na svojem mestu, ki mu ne daje zadovoljstva. Kakor Scott v resnici tako je Joe Lampton razočaran nad svojo zmago v izmišljeni zgodbi, in zmaga se mu spremeni v poraz ob strašni ženi smrti v avtomobilski nesreči.