

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

**Razprava o nedavni zgodovini
posebej o NOB**

Šali, Rus, Košuta, Kirn, Križnar, Hvala,
Liška, Mlakar, Trinkaus, Pohar

Posvet o morali

Čimić, Grmič, Jerebić, Lukić, Mirić, Oreb,
Oršolić, Prvan, Rihtman-Avguštin, Rus,
Stanič, Šter, Visković, Vrcan

**Estetske, filozofske, psihološke
in druge razprave**

Muhovič, Božičević, J. P. Sartre, Štrajn,
Potrč, Miščević, Kosovel, Lamovec, Musek,
Valenčič, Pagon-Brglez, Barbič, Strnad,
Pečar, Pediček

Anthropos

UDK 3

Leto 1983, številka III-IV



Anthropos

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

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo), **dr. Milica Bergant** (pedagogika), **Zvonko Canjko**
(sociologija), **Gabi Čačinovič-Vogrincič** (psihologija), **dr. Ludvik Carni** (socio-
logija), **dr. France Černe** (ekonomija), **dr. Frane Jerman** (filozofija), **dr. Stane**
Južnič (politologija), **dr. Valentin Kalan** (filozofija), **dr. Boris Majer** (filozofija),
dr. Vid Kečjak (psihologija), **dr. Vojan Rus** (filozofija), **Stane Saksida** (socio-
logija), **dr. Fran Zwitter** (zgodovina)

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

Tajnica uredništva: mag. Irena Gantar-Godina

Lektor: Sonja Likar, Mihael Hvastja

Načrt platnic in opreme: ing. Edita Kobe

Časopis ima 4—6 števil letno. Rokopisov ne vračamo

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12

Telefon 224—011, int. 319

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

Letna naročnina za posameznike 200 din, za delovne organizacije 300 din.

Cena enojne številke 50 din, dvojne številke 100 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

AVNOJ in sodobnost
Vprašanja ocenjevanja
naše revolucije, posebno NOB
Posvet o morali
Estetika
Filozofske, psihološke, sociološke
in druge razprave

VSEBINA
(Anthropos, 3—4/1983)

I. AVNOJ IN SODOBNOST

- 7 M. Peršič: Ob 40. obletici Avnoja
- 9 V. Grmič: Avnoj — vogelni kamen nove Jugoslavije.
- 15 S. Devetak: Nekatera idejna in politična vprašanja nadaljnega razvoja jugoslovanske skupnosti narodov in narodnosti.
- 27 V. Rus: Epohalni vrednostni pomen drugega zasedanja AVNOJ-a (s pogledom na socialno vprašanje)
- 36 N. Vilhar: Aktualni problemi materialne enakopravnosti jugoslovanskih narodov in narodnosti

II. VPRAŠANJA OCENJEVANJA NAŠE REVOLUCIJE, POSEBNO NOB

III. POSVET O MORALI

- 99 E. Čimić: Funkcije morale in družbena kriza
- 105 V. Grmič: Možnosti krščansko-marxističnega dialoga o vprašanjih etike danes
- 117 V. Jerebić: Morala in vzgoja
- 127 R. Lukić: Načela in dileme morale v Jugoslaviji
- 135 J. Mirić: Politika in etika
- 140 M. Oreb: Slojevitost morale v socializmu
- 148 M. Oršolić: O odnosu socializma in morale
- 152 L. Prvan: Moralni vidiki odnosa do družbene lastnine
- 158 D. Rihtman-Avguštin: Tradicija in inovacije
- 163 V. Rus: Možnosti marxistične etike in potrebe sodobnega človeštva
- 175 J. Stanić: O možnostih dialoga med marxisti in kristjani
- 179 J. Šter: Ideali in resničnost
- 185 N. Visković: O pravičnosti
- 201 S. Vrcan: Družbene neenakosti v sodobni socialistični družbi

IV. ESTETIKA

- 215 J. Muhović: Teoretski pomen in likovno logična vrednost pojma
- 234 V. Božičević: Ernst Cassirer o umetnosti kot simbolni obliki

V. FILOZOFSKE RAZPRAVE

- 245 J. P. Sartre: Cahiers pour une morale, I. pogl.
- 257 D. Štrajn: K vprašanju marxistične percepcije Fichteja
- 268 M. Potrč: Etično vprašanje: prazen, poln ali odprti prostor?
- 281 N. Mišćević: Hierarhija namer in razlogov
- 295 B. Novak: Heglova transformacija tradicionalne logike v dialektično logiko I.
- 311 I. Kosovel: Magijska menjava I.

VI. PSIHOLOŠKE, SOCIOLOŠKE IN DRUGE RAZPRAVE

- 323 T. Lamovec: Novi pogledi in spoznanja o nastanku emocij
- 335 J. Musek: Neprosojnost duševnosti in mehanizem samoprevar
- 347 I. Valenčič: Psihološko pojmovanje metafore
- 357 N. Pagon-Brglez: Ozadje »predmeta« sociologije
- 364 A. Barbič: Večstranska dejavnost kmečkih gospodinjstev kot indikator kvalitete njihovega življenja
- 371 J. Strnad: O zgradbi in razvoju fizikalnih teorij
- 383 J. Pečar: (Ne)zadovoljstvo z delom in alienacija v nadzorstvu
- 400 F. Pediček: Hipoteza o umevku

VII. OCENE IN POROČILA

- 409 Zbornik »Teme iz marxistične sociologije«, študijsko gradivo, Ljubljana 1983 (Ludvik Čarni)
- 416 Uroš Lipušček: Iran proti Iranu (Iztok Simoniti)

VIII. POVZETKI

Ob 40. obletnici AVNOJ-a

MARKO PERŠIČ

Zgodovinski sklepi Avnoja pred 40 leti so bili rezultat doseženih zmag oborožene vstaje in potrditev jasne in daljnosežne demokratične politične orientacije. Sprožili in razširili so velikansko, v zgodovini redko uresničeno množično pobudo, postali so izvir moči, samozavesti in požrtvovalnosti v nadaljnjem neenakem boju, saj so bili neposreden izraz demokratičnih hotenj in davnih teženj zgodovinsko zapostavljenih jugoslovanskih narodov in drugih narodnosti tega mnogonacionalnega področja, njihovih teženj po svobodi, samostojnosti, medsebojni slogi in razmahu lastnih ustvarjalnih sil.

Naše vsakoletno, praznovanje nikoli ni bilo in tudi v prihodnje ne bo moglo ostati le jubilejno proslavljanje spomina na bleščeč trenutek narodno-osvobodilnega boja in socialistične revolucije. Čimbolj se odmika čas drugega zasedanja Avnoja, tembolj se nam utrjuje spoznanje o globljem, trajnejšem in zgodovinsko bolj daljnosežnem pomenu in vlogi tega revolucionarnega dejanja. Tudi njegov odmev v svetu v desetletjih ni potihnil in navdihovalna sila njegovega vzgleda ne pojenjuje.

Ob vojaškem zlomu fašizma je na ozemlju propadle unitaristične tvorbe vstala nova Jugoslavija, oprta na demokratične temelje avnojskih odločitev. Neposredno iz vojnih ruševin je stopila na pot gospodarske in družbeno-politične, socialistične preobrazbe. Dozoreli so temeljni zgodovinski pogoji in nujnost take preobrazbe, čeprav so se hkrati postavljale tudi številne ovire. Za razliko od mnogih drugih narodov in držav, ki so se tudi rešili fašističnega jarma pa je jugoslovanska skupnost imela ob zmagi novo, v bojih prekaljeno armado, novo revolucionarno ljudsko oblast in mednarodno priznano vlado. Predvsem pa je imela neomajno in enotno podporo delovnih ljudi in osvobojenih jugoslovanskih narodov, ki so v novi skupnosti videli poročstvo za razmah demokratične pobude množic, za razrešitev podedovanih razrednih nasprotij in za afirmacijo nacionalne samobitnosti v bratstvu, enotnosti in enakopravnosti pri skupnem prizadevanju za razcvet gmotne in duhovne ustvarjalnosti. Zato je nova Jugoslavija po osvoboditvi imela dovolj sil, da se je leta 1948 in pozneje uspešno uprla vsem pritiskom in poskusom politične, gospodarske in ideološke podreditve enemu ali drugemu bloku. Ohranila je svojo samostojnost, neodvisnost in pridobitve izvirne socialistične revolucije. Z uresničevanjem socijalističnega samoupravljanja in z dosledno politiko neuvrščenosti je odprla še nova obzorja socialistične ureditve našega časa.

Na svoji 40-letni poti je jugoslovanska družba dosegla uspehe, ki se nedvomno kažejo v globokih spremembah osebnega in družbenega položaja njenih ljudi, v pomembnih dosežkih gospodarskega, političnega in kulturnega razvoja in v ugledu, ki ga uživa v svetu. Naša socialistična revolucija tudi danes uresničuje svoje cilje v izjemno težkih pogojih relativne zaostalosti gospodarske in civilizacijske ravni, ob zapleteni raznolikosti gospodarskih, nacionalnih in kulturnih potreb in zahtev posameznih področij ter ob nenehnih mednarodnih ovirah in pritiskih. Zato ni čudno, da je naša skupnost na svoji poti doživljala in še doživlja tudi težke ovire, zastoje in celo ugašanje revolucionarnega poleta.

Štirideseto letnico avnojskih sklepov proslavljamo v času, ko zbiramo vse svoje sile, da bi premagali gospodarske težave, ki bremenijo naš razvoj. Vzroki teh težav so nedvomno tudi objektivne narave, vsi pa vemo za njihov poglavitni vir. Kljub prevladujoči drugačni zavesti delovnih množic v vseh delih Jugoslavije, kljub opozorilom naših daljnovidnejših ljudi, se je v družbenem življenju preteklih let vse bolj razraščala negativna praksa, ki se je izražala v birokratizaciji in etatiistični samovolji na vseh ravneh, v pešanju in formalizaciji samoupravnega sistema vse do oviranja demokratičnih ustvarjalnih pobud, v vsiljevanju delnih interesov na škodo širše skupnosti in v sebičnem avtarkičnem zapiranju. Zato smo danes prisiljeni plačevati težek davek. Tako stanje vpliva na odnose med ljudmi, vzbuja skrb, spodjeda medsebojno zaupanje in ogroža našo enotnost, ki je bila vedno preroč naših uspehov.

Boj za gospodarsko stabilizacijo je naš ponoven boj za samostojnost in neodvisno pot. Moč in trdnost Jugoslavije izvira iz avnojskega izročila, zato ekonomske ozdravitve ne bomo dosegli samo s tujo pomočjo, ampak predvsem ob zvestobi avnojskim sklepom in usmeritvam, ki nam nalagajo negovanje bratstva, enotnosti in vzajemne pomoči jugoslovanskih narodov in narodnosti. Mlade, v svobodi rojene generacije, ki so danes nosilci naprednih sil jugoslovanske revolucije, bodo imele dovolj moči in prav gotovo ne bodo dopustile propada tistih vrednot in pridobitev, ki so se v štiridesetletnih naporih vedno znova izkazovali kot temeljni pogoj naprednega razvoja naše družbe. O tem nas prepričuje zrela presoja in dostojanstveno ravnanje tisočev ljudi vseh slojev, starosti in narodnosti, ki kljub veliki zaskrbljenosti prepričano in glasno zavračajo vsakršne unitaristično ali separatistično in nacionalistično obarvane predloge sprememb, pač pa najodločneje terjajo doslednejše uveljavljanje duha avnojskih načel na vseh področjih in vseh ravneh našega družbenega življenja. Avnojski sklepi potemtakem niso samo naš nacionalni in revolucionarni ponos, niso samo dragulj v skrinji naše zgodovine, ampak so postali živo izročilo v zavesti ljudi, dragocena dediščina in temeljni kamen naše prihodnje bogatitve.

AVNOJ — vogelni kamen nove Jugoslavije

VEKOSLAV GRMIC

V zgodovini naroda ali skupine narodov so dogodki, ki jih ne smemo in ne moremo pozabiti, kajti na njih sloni tisto, kar narod ali skupnost ohranja, ker so pač ti dogodki izraz najglobljega narodnega bistva, ki se je v nekem zgodovinskem trenutku na poseben način pokazalo in izpovedalo. To bistvo je mogoče spoznati iz kulturnega in političnega življenja nekega naroda nasploh. Vendar pa se v njegovih blagoslovljenih trenutkih še posebej razodene.

Zato so veliki umetniki in sploh geniji s svojimi ustvarjalnimi deli vedno izražali najgloblje in najpristnejše plasti narodne biti, saj je njihova ustvarjalnost izhajala iz tistega, kar presega vsakdanjost, prostor in čas, čeprav je še tako zakoninjeno v nekem zgodovinskem trenutku in njegovih razmerah. Narod, ki hoče res živeti kot narod, se tako nujno znova in znova vrača k miselnemu zagonu teh svojih velikanov in črpa iz njih svojo življenjsko moč. To so »radioaktivne substance, ki hočejo biti zavestno navzoče v ljudeh sedanjosti,« kakor pravi Fr. Heer. Samo tako je namreč mogoče resnično in prav oblikovati sedanjost. Ne smemo se tedaj čuditi, če so posebno naši veliki pisatelji bili s svojimi trajno veljavnimi mislimi in imeni spremljevalci narodnoosvobodilnega boja in revolucionarne spremembe našega družbenega življenja. Iz spomina nanje je izhajal poseben navdih za pogum in žrtve, ki jih je zahteval narodnoosvobodilni boj, za privlačnost svetlih perspektiv ob zazrtosti v lepšo prihodnost.

Nekaj podobnega pomenijo za narod ali skupino narodov tudi politični dogodki in njihovi najpomembnejši nosilci, kolikor so ti dogodki izraz resničnih teženj nekega naroda ali celo uresničujejo njegove težnje tako, kakor je bilo to skoraj nemogoče pričakovati. Tudi v tem primeru se na izreden način razodene bistvo naroda, narod najde v neki politični odločitvi, nekem političnem dejanju zagotovilo za svojo polnejšo uresničitve, za svoj samostojen in vsestranski razvoj, ki ga nosijo njegovi zavestni pripadniki bolj ali manj izrazito kot slutnjo in hrepenenje v sebi. Gre tedaj v takšnih veličastnih trenutkih za postavljanje pomembnih temeljev za prihodnost v življenju nekega naroda ali skupine narodov. Zato smemo govoriti o vogelnem kamnu v tem pogledu, o vogelnem kamnu v stavbi, ki se imenuje obstanek in razvoj, pristen razvoj, življenje naroda. V usodni preizkušnji, ko gre za biti ali ne biti, se porodijo navadno odločitve, dejanja, ki presegajo čas in prostor in nakazujejo smer v svetlo prihodnost. In takšno je bilo tudi 2. zasedanje Avnoja v Jajcu leta 1943, vogelni kamen nove Jugoslavije.

SKLEPI 2. ZASEDANJA AVNOJA IN NARODNOOSVOBODILNI BOJ

Drugo zasedanje Avnoja in sklepi, ki so bili sprejeti, pomenijo v resnici pomemben člen v verigi dogodkov in vsega, kar je izhajalo iz osvobodilnega boja in procesa preobrazbe družbe v Jugoslaviji. Ta boj je združeval številne skupine in posamezne predstavnike jugoslovanskih narodov, združeval je ljudske množice, tako da je postal kmalu boj vseh resnično narodno zavednih sil, in sicer boj za osvoboditev izpod oblasti okupatorjev in njihovih pomočnikov kakor tudi boj za osvoboditev ljudi vsega tistega, kar jim je nalagal stari, kapitalistični družbeni red, se pravi, da je šlo hkrati za družbeno preobrazbo, za revolucijo. Tako je od začetka tega boja bilo jasno, da se po zmagi nad zunanjim sovražnikom, nad okupatorjem in njegovimi sodelavci, ne more več vzpostaviti tisti red, ki je vladal v Jugoslaviji pred vojno, temveč bo nastalo nekaj novega. In to novo je tudi od začetka osvobodilnega boja nastajalo. Z drugimi besedami povedano, nastajala je ljudska oblast. Nastajali so narodnoosvobodilni odbori, oblast, ki je imela za cilj, da človeka v vsakem pogledu osvobodi, ki si je zastavila nalogo, da služi osvobajanju posameznega človeka in skupnosti. Sem spada na ravni celotnega slovenskega naroda tudi Kočevski zbor odposlancev slovenskega naroda v začetku oktobra 1943. Kakorkoli je tedaj 2. zasedanje Avnoja pomemben dogodek v narodnoosvobodilnem boju, ta dogodek nikakor ni osamljen, iztrgan iz sklopa ostalih dogodkov, iz celotnega narodnoosvobodilnega dogajanja, temveč je tako povezan z ostalimi dogodki, tako včlenjen v celotno dogajanje, da si ga brez ostalih dogodkov sploh ne moremo prav zamisliti.

Kljub temu pa so sklepi Avnoja v Jajcu dali potrebno zunanjo obliko revolucionarnemu procesu narodnega osvobajanja, nastajanju ljudske oblasti in graditve nove Jugoslavije. Nova ljudska oblast se je formalno postavila nasproti kraljevski oblasti. To je bila odločitev, ki je bila izrednega zgodovinskega pomena. Pridobitve narodnoosvobodilnega boja so dobile državnopravno obliko. Tudi formalno je začela obstajati »Demokratska federativna Jugoslavija«. Formalno je postalo resničnost tisto, kar je izrazil Ivan Cankar z besedami: »Narod si bo pisal sodbo sam.« Uresničila se je na tem koščku zemlje Prešernova vizija: »Žive naj vsi narodi, ki hrepene dočakat dan, ko, koder sonce hodi, prepir iz sveta bo pregan, ko rojak prost bo vsak, ne vrag, le sosed bo mejak.« Kralj Matjaž se je prebudil in Martin Krpan je pokazal svojo moč. Kar je kakorkoli izražalo upanje zasužnjene ljudstva, se je vidno začelo uresničevati. Tito je pokazal vso veličino svojega duha. E. Kocbek je naslikal srečanje z njim takole: »Legendarni človek je stopil v naš krog in pod luč in tedaj smo zagledali njegov skladni obraz, poteze so mu izražale umnost, resnost in odločnost, vplival je slovesno. Njegovo dostojanstvo je spoj enovitega, avtoritarnega bitja in snujoče zamišljenosti, skoraj otožnosti... Vrh vsega pa moramo gigantske napore za svobodo in družbeno pravico določeneje lokalizirati v našem življenjskem prostoru in jih videti kristalizirane prav v vrhovnem poveljniku Titu, hrabrem vojaku in nadarjenem političnem delavcu.«

Vendar je pot do končne zmage vodila še prek mnogih zaprek. To se je pokazalo takoj že ob odgovoru Sovjetske zveze in zaveznikov na sklepe 2. zasedanja Avnoja. Seveda je najbolj presenečal Stalinov nastop. Toda Tito je ostal

iskren in odločen, njegova moralnopolitična kvaliteta se je pokazala tudi takrat, ko je Stalin od njega zahteval v zvezi z vrnitvijo kralja naravnost nerazumljive odločitve. Imperialistične težnje Sovjetske zveze in zaveznikov so se pokazale v povsem jasni luči. Potrebno je bilo začeti boj na diplomatskem področju tudi z njimi. In ta boj je bil zelo zahteven.

NAČELO FEDERACIJE

Tudi načelo federacije se ni iznenada uveljavilo na 2. zasedanju Avnoja. To načelo se je v resnici uveljavljalo ves čas narodnoosvobodilnega boja, čeprav ne povsod na enako izrazit način. V Sloveniji se je vsekakor uveljavilo formalno že pred zasedanjem Avnoja v Jajcu, in sicer na Zboru odposlancev slovenskega naroda v Kočevju. Federativna skupnost jugoslovanskih narodov, ki je bila razglašena v Jajcu, pomeni formalno obliko tistega, kar je obstajalo ali nastajalo že prej pri vseh jugoslovanskih narodih, ki so bolj ali manj izrazito gradili obliko svoje nacionalne državnosti. Kakor so se posamezni jugoslovanski narodi osvobajali, tako so zidali tudi svojo nacionalno neodvisnost, državnost in hkrati federativno enotnost v federativni državni skupnosti Jugoslaviji. Načelo federacije je tedaj bilo od začetka kakor jasen kašipot, kompas, ki je posamezne narode od začetka usmerjal ob pogledu na cilje narodnoosvobodilnega boja. V tem pogledu torej ni bilo nobenega diktata od zgoraj. Oblast je res nastajala od spodaj. To se je pokazalo še posebej, ko so federalne enote potrjevale odloke 2. zasedanja Avnoja. Tisto, kar je izhajalo iz dotedanjega razvoja, kar je izrecno izjavil Avnoj na svojem 2. zasedanju, je še posebej dobilo potrdilo v formalnem pogledu prav s potrjevanjem odlokov 2. zasedanja Avnoja na ravni federalnih enot in njihovega vodstva. Tako je dobila na poseben način svojo izrazno obliko avtonomija posameznih federalnih enot. Eenakopravnost, bratstvo in enotnost narodov in narodnosti Jugoslavije so se vedno bolj krepili. To je duhovno obzorje osvobodilnega boja in 2. zasedanja Avnoja. Zato nasprotujejo duhu narodnoosvobodilnega boja in Avnoja vse tiste težnje, ki bi hotele kakorkoli postavljati pod vprašaj avtonomijo ali bratstvo in enotnost posameznih jugoslovanskih narodov v federativni skupnosti Jugoslaviji. Tako unitaristične kakor nacionalistične težnje niso v skladu z duhom in prizadevanji, ki so določali narodnoosvobodilni boj in nastajanje nove Jugoslavije.

Narodi Jugoslavije so tako v narodnoosvobodilnem boju bili boj tudi za notranjo svobodo, ki so jo hudo pogrešali v bivši Jugoslaviji. Tudi misel na to svobodo jih je navdihovala v njihovem boju in jih usposabljala za najtežje žrtve. Zato je njihova državnost v okviru federativne državne skupnosti, njihova avtonomija nekaj, česar jim ne sme nihče skušati kratiti. Prav tako pa ne sme nihče skušati razbijati federativne enotnosti, ki so jo jugoslovanski narodi kovali v najtežjih bojih.

Narodnoosvobodilni boj je povezoval med seboj poleg KPJ ljudi z različnimi pogledi na svet in življenje, ki pa so vsi sprejemali pota in cilje osvobodilnega boja, kakor ga je zasnovala KPJ. Vse te skupine so bile zastopane tudi na 2. zasedanju Avnoja in sprejele njegove sklepe.

V Sloveniji so se vse skupine, ki so sodelovale v narodnoosvobodilnem gibanju in boju, z Dolomitsko izjavo odpovedale lastnemu strankarskemu delovanju ob KPS. Bil je to 1. marca 1943. S tem je bila zagotovljena enotnost OF, KPS pa je kot avantgarda ohranila svojo politično organizacijo v okviru OF. V podobno smer je šel ves razvojni proces narodnoosvobodilnega boja ali gibanja, čeprav ne tako izrazito in formalno dovršeno kakor v Sloveniji. Zato je slovenski model, kakor bi smeli imenovati ta razvoj, postal res model za politično delo tudi drugod, čeprav se je le počasi uveljavljal ali se med vojno sploh ni popolnoma uveljavil.

Oglejmo si nekatere točke Dolomitske izjave.

O Osvobodilni fronti beremo v tej izjavi: »Osvobodilna fronta je bila od vsega početka osnovana in zamišljena kot vsenarodna organizacija, v katero imajo ne glede na politične, svetovnonazorske, tradicionalne in družbene razlike dostop vsi Slovenci in vse zares patriotične skupine, ki jih ni omadeževalo izdajstvo in sodelovanje z okupatorji... Enotnost osvobodilne borbe, ki jo bije slovenski narod na življenje in smrt, kakor tudi vsi drugi razlogi, našeti v zgorajjih ugotovitvah, zahtevajo, da se Osvobodilna fronta dosledno razvija v smeri vse krepkejšega in enotnega vseljidskega gibanja slovenskega naroda... Osvobodilna fronta slovenskega naroda je enotna vseljidska politična in nacionalna organizacija slovenskega naroda. Vodi jo njen Izvršni odbor, ki predstavlja tudi enotno politično in organizacijsko vodstvo Osvobodilne fronte.«

O KPS je povedano: »Avantgardna vloga v slovenskem osvobodilnem gibanju pripada glede na njen program, organizacijsko strukturo, strategijo in taktiko Komunistični partiji Slovenije kot avantgardi najnaprednejšega slovenskega družbenega razreda — proletariata Slovenije... Nujna posledica vsega tega je, da se Komunistična partija Slovenije, ki je zgrajena in vodena po organizacijskih in političnih načelih boljše vizma in ki predstavlja kot celota ter z vsako organizacijsko postojanko avantgardno središče osvobodilnega boja, širi, razvija in utrjuje vsepovsod na slovenskem ozemlju in na vseh področjih slovenskega javnega življenja.«

Glede drugih skupin pa pravi ista izjava: »Druge izmed ustanovnih skupin osvobodilne fronte ne organizirajo samostojnih strank ali političnih organizacij.« O krščansko-socialistični skupini je še posebej rečeno: »Razmerje med krščansko-socialistično skupino in Komunistično partijo Slovenije je v skladu z dejanskim stanjem stvari in v interesu Osvobodilne fronte; tako, da je in ostane krščansko-socialistična skupina izraz prehajanja slovenskih katoliških množic na napredne nacionalne in družbene pozicije ter njihovega sodelovanja na takih pozicijah. Zaradi tega krščansko-socialistična skupina ne organizira posebne lastne politične organizacije. Ker bo Osvobodilna fronta organizirala enotno vzgojo za aktiviste Osvobodilne fronte, se krščansko-socialistična skupina odreka sleherni posebni organizaciji lastnih aktivistov. Njeni aktivisti se obvežejo utrjevati in širiti izključno Osvobodilno fronto slovenskega naroda...«

Izjavo so podpisali za Komunistično partijo Edvard Kardelj, Boris Kidrič in Franc Leskošek, za slovensko sokolstvo Andrej Hribar (Jože Rus) in Drejče Jaklič (Fran Lubej), za krščansko socialistično skupino pa Edvard Kocbek, Tone Fajfar in Miha Borštnik (dr. Marijan Brecelj).

E. Kocbek je zato na 2. zasedanju Avnoja govoril o »enotnem človeškem zanosu«, ki je združil ljudi »osemnajst političnih in svetovnonazorskih skupin« v Osvobodilni fronti. Dejal je tudi: »Svetla sila, ki nas krepi in druži, tovariši in tovarišice, je naša skupno in junaško prebujena človeška moč . . . Enotnost slovenskega naroda je zgrajena na globljih temeljih kakor samo na snovnih in idejnih osnovah, utemeljena je na idejni sili . . . Treba se je zavedati, tovariši in tovarišice, velikanskega pomena človeškosti, ki druži katoličane in komuniste, ko sodelujejo danes prav v Sloveniji, na meji med vzhodom in zahodom.«

Čeprav ima narodnoosvobodilno gibanje slovenskega naroda svoj poseben pečat, se vendar po duhu ne razlikuje od tiste demokratičnosti, ki je dobila svojo izrazno obliko na 2. zasedanju Avnoja in jo je v svojem govoru orisal tudi Tito, ko je dejal, da gre komunistom predvsem za svobodo vsega ljudstva, za demokratizacijo vseh družbenih plasti in za državno ureditev, ki bo utemeljena na bratstvu in enakopravnosti vseh narodov.

ZAVEZA ZA SEDANJOST IN PRIHODNOST

Priznati moramo, da je vse tisto, kar bistveno določuje narodnoosvobodilni boj in kar je dobilo svojo izrazito obliko na 2. zasedanju Avnoja, še vedno navzoče v naši Ustavi in praktičnem življenju in delovanju naše družbe. Seveda je opazen tudi razvoj v tem pogledu, tako da so nekatere sestavine temeljnih kvalit et osvobodilnega boja in njegovih prizadevanj danes v naši družbi izraziteje navzoče, kot so bile v času vojne, saj smo naredili dva odločilna koraka, ko smo se namreč osvobodili tujega vpliva na naš razvoj v socializmu in ko smo dali temu razvoju obliko samoupravljanja. S tem pa ni povedano, da je šel ves razvoj vedno kar najpopolneje v isto smer.

Vsekakor si moramo še bolj prizadevati za bratstvo in enotnost vseh jugoslovanskih narodov, ki bosta slonela dosledno na avtonomiji in enakopravnosti vseh narodov v okviru federativne skupnosti, na enakih pravicah in dolžnostih, kar se tiče lastnega naroda in njegove državnosti in kar zadeva federacijo. Uveljavljanje pravic pa je odvisno od spolnjevanja dolžnosti. Bratstvo in enotnost v uveljavljanju pravic sta odvisna od bratstva in enotnosti v spolnjevanju dolžnosti.

SZDL Jugoslavije mora še dosledneje nadaljevati delo in si prizadevati za cilje po zgledu frontnega gibanja pred vojno in OF med narodnoosvobodilnim bojem. Združevati mora v enakopravnem položaju vse tiste sile med ljudstvom, ki so pripravljene sodelovati pri izgradnji čim popolnejšega socializma, čim popolnejšega samoupravnega družbenega sistema. Odločilno pri ocenjevanju posameznega člana naše družbe naj bo delo za njen napredek in angažma za samoupravne odnose v njej, nikakor pa ne svetovni nazor glede zadnjih vprašanj o svetu in človeku.

Samoupravljanje naj res zagotovi vsakemu delovnemu človeku položaj, v ka-

terem se bo mogel uresničiti kot oseba in z vso odgovornostjo soodločati in sodelovati v delovnem procesu in pri zidanju samoupravnega socialističnega sistema. Enotnost, ki sloni na pluralizmu interesov in njihovem medsebojnem usklajevanju, je tista pot, po kateri moramo tudi danes hoditi.

In naposled cenimo pridobitve narodne kulture in njihov pomen za življenje in razvoj naših narodov, saj smo spoznali moč, ki izhaja iz teh pridobitev, tudi v času narodnoosvobodilnega boja. Zato nikakor ne smemo zapasti ekonomističnemu redukcionizmu, če niti v boju niso borci pozabljali na kulturne vrednote in njihovo življensko silo.

Osvobodilni boj in duh Avnoja, duh OF zavezujejo za sedanjost in prihodnost.

Nekatera idejna in politična vprašanja nadaljnega razvoja jugoslovanske skupnosti narodov in narodnosti*

SILVO DEVETAK

Družbeni razvoj v smeri samoupravnega socializma in enakopravnosti narodov in narodnosti sta dva vidika jugoslovanske stvarnosti, ki se med seboj prepletata in dopolnjujeta. V teh dveh vidikih naše stvarnosti se izraža odnos med razrednim in nacionalnim. Izpodkopavanje politične veljavnosti enega ali drugega ruši temelje, na katerih je zgrajena jugoslovanska skupnost narodov in narodnosti.

Socializem mora osvobajati človeka spon, ki ga priklepajo na trikot, razpet med kapitalom, proizvodnim sredstvom in profitom. Hkrati pa mora odpirati nove perspektive tudi za njegovo osvobajanje v kulturnem, etničnem in nacionalnem pogledu.

DRUŽBENO-EKONOMSKE KORENINE CENTRALIZMA, UNITARIZMA IN NACIONALIZMA TER ENAKOPRAVNOST NARODOV IN NARODNOSTI

Spremembe v družbeno-ekonomskih in političnih odnosih v Jugoslaviji so se od časa do časa izražale v ustavno-pravni opredelitvi teh razmerij: v ustavi iz leta 1946, v ustavnem zakonu iz leta 1953, v ustavi iz leta 1963, v ustavnih amandmajih iz konca šestdesetih in začetka sedemdesetih let ter v ustavnem sistemu iz leta 1974, ki označuje novo revolucionarno zmago delavskega razreda ter narodov in narodnosti Jugoslavije v izgradnji demokratične samouprave socialistične družbe.

Tem rešitvam so nasprotovali centralisti in unitaristi, ki so v njih videli začetek procesa, v katerem bodo začeli izgubljati svojo ekonomsko in politično moč, privilegije odločanja ter s tem tudi svoj pooblaščen položaj v družbi. Na istih pozicijah, čeprav formalno daleč vsaksebi, so se znašli nacionalisti in separatisti vseh barv, ki so jim nove razmere jemale možnosti, da bi neurejene odnose v federaciji izkoriščali za netenje nacionalistične mržnje in za razbijanje enotnosti države.

Udejanjanje novega ustavnega sistema zahteva temeljite spremembe v družbeno-političnih in družbeno-ekonomskih odnosih, predvsem v smeri uveljavljanja

* Skrajšani tekst članka, ki je bil objavljen v reviji »Razprave in gradivo« št. 16/1983.

delovnega človeka pri odločanju o družbenih zadevah na vseh ravneh ter spreminjanja odnosov na družbeno-ekonomskem področju. Krizna situacija, v kateri smo danes, pa je sprožila nova nasprotja, ki se izražajo tudi v odnosu posameznih družbenih skupin do uresničevanja prej navedenih ciljev družbenega razvoja. Zato je potrebno ta nasprotja na kratko opisati.

Doslej še ni bila narejena temeljita in celovita analiza mednarodnih in notranjih vzrokov za ekonomsko, politično in moralno krizo, v kateri smo. Za potrebe te razprave se bomo zato zadržali samo na opisu tistih pojavov krizne situacije, ki lahko vplivajo tudi na mednacionalne odnose.

Na področju družbeno-ekonomskih odnosov se krizna situacija, ki se razvija v zadnjih letih, izraža med drugim:

- v čedalje manjšem obsegu akumulacije, s katero razpolaga družbena proizvodnja oziroma delovni človek, kar onemogoča normalen proces družbene reprodukcije. V takšnih razmerah se je v zadnjih letih povečala odvisnost gospodarstva od posojil domačih bank in od mednarodnega kreditiranja ter od administrativnega odločanja na vseh ravneh;

- v predimenzionirani in večkrat nerentabilni investicijski potrošnji, ki je med drugim posledica dejstva, da si je bilo moč tudi po političnih in ne zgolj po ekonomskih kriterijih zagotoviti domača in tuja investicijska sredstva, pri čemer ni imel investitor večkrat skoraj nobene ekonomske (stečaj itn.) politične (zamenjava, odpoklic itn.) ali celo kazensko pravne odgovornosti;

- v nizki produktivnosti dela, kar nas nujno postavlja v neenakopraven položaj v mednarodni delitvi dela, saj svetovni trg ne šteje v stroške proizvodnje neučinkovitega planiranja, slabe organizacije dela, nedelavnosti, uporabe neustrezne tehnologije, vključenosti družbeno-političnih elementov (sestanki, »opravičene« odsotnosti iz dela) v procesu proizvodnje in organizacije dela itn.;

Na področju moralno-političnih in kulturnih vrednot se krizna situacija izraža zlasti:

- v odnosu do dela, do delovnih obveznosti. Delo ni prevladujoče merilo družbenega in materialnega položaja človeka v družbi, marsikje pa tudi ni cenjena moralna vrлина. Vzroki za takšno transformacijo dela kot moralne vrline so mnogoteri, med drugim jih je treba iskati tudi v sistemu uravnilovke, v pretakanju presežne vrednosti prek administrativnih ali političnih ukrepov, v zagotovitvi (pa čeprav minimalnega) ekonomsko-socialnega položaja ne glede na delovno disciplino ali rezultate dela itn.;

- v stopnji, ki jo imata strokovnost in znanje na lestvici družbenih vrednot. Na vseh področjih življenja in na vseh ravneh se kaže upadanje izostrenega odnosa do znanja in strokovnosti kot prevladujočega kriterija pri izbiri mesta, ki naj ga imajo ljudje v procesu proizvodnje in storitev oziroma na »družbeni lestvici« nasploh. To vodi v mediokritetizacijo družbe, ki, če traja daljše obdobje, lahko zaduši ustvarjalnost ljudi in jo potisne na robove družbenih dogajanj. V takih razmerah cveti karierizem kot sredstvo družbenega uveljavljanja, ne glede na človeške, moralne ali druge vrednote. Takim ljudem pomenijo interesi delovnih ljudi samo zunanjo fasado za uveljavljanje osebnih, egoističnih, materialnih in drugim interesov.

Na področju politične organizacije družbe se krizna situacija izraža tudi:

— v birokratizaciji odnosov na mnogih področjih delovanja naše družbe, kar je med drugim posledica premajhne odgovornosti pri opravljanju različnih dolžnosti, nedemokratske izbire kadrov, neveljavljanja instituta odpoklica ali zamenjave kadrov, premajhne demokratične kontrole nad opravljanjem družbenih funkcij itn. Birokratizacija družbenih odnosov ima za posledico neučinkovitost družbenega odločanja in izvrševanja splošno koristnih dejavnosti, neupoštevanje interesov delovnih ljudi pri urejanju družbenih zadev itn.:

— v nasprotju, ki se izraža med širjenjem kroga ljudi, ki naj bi v delegatskem sistemu sodelovali v procesu odločanja, in v večanju možnosti, da poteka proces odločanja (dejanskega) v ožjih družbenih skupinah. Premajhne so možnosti, da bi dejanski (razredni) interesi delovnih ljudi dobili svojo politično, institucionalizirano moč v delegatskem sistemu (včasih »razpršenega«) odločanja.

— v zatekanju k administrativnim ukrepom na vseh področjih (od kulture do gospodarstva), kar izpričuje nemoč nekaterih upravljalških slojev, da bi z znanjem in na podlagi marksistične analize sedanje situacije našli politične, ekonomske, idejne in druge vzrode za uravnavanje družbenih odnosov ter za motivacijo in mobilizacijo množic za uresničevanje (jasnih) političnih in gospodarskih konceptov, brez česar si danes ni moč zamisliti družbenega zagona, ki naj bi nas izvelkel iz krizne situacije, v kateri smo.

Posamezne manifestacije krize se z različno intenzivnostjo pojavljajo v posameznih socialističnih republikah in pokrajinah, kot tudi v posameznih okoljih znotraj njih. Različne situacije v katerih se nahajajo določene družbene sredine pogojujejo tudi njihov politični odnos ne samo do različnih pojavnih oblik krizne situacije in do načina za njihovo reševanje, ampak tudi do ugotavljanja vzrokov za njihov nastanek.¹

¹ V ilustracijo navajamo samo nekatere primere na ekonomskem področju. Ogromne so, na primer, razlike v rentabilnosti investicij, v stopnji izkoriščenosti proizvodnih sredstev, v produktivnosti dela in v akumulativnosti gospodarstva. V kritičnih situacijah se odpira vprašanje, kdo bo kril izgube, kdo bo odplačeval posojila oziroma kdo bo priskrbel delovna mesta ljudem, ki bodo zaradi napačnih ekonomskih in tehnoloških odločitev izgubili delovna mesta. Različne so stopnje zadolženosti posameznih socialističnih republik in pokrajin. Zastavlja se dramatično vprašanje, kdo bo plačal tuje kredite tistih nacionalnih ekonomij oziroma organizacij združenega dela znotraj njih, ki ne ustvarjajo zadostne akumulacije niti za preprosto reprodukcijo, a kaj šele za odplačevanje domačih in tujih posojil. Težave z električno energijo so nastale zlasti tam, kjer niso dovolj investirali v gradnjo novih kapacitet (z ustvarjanjem akumulacije prek višjih cen, z združevanjem sredstev itd.), kjer niso dovolj razmišljali o tem, ko so oblikovali in uresničevali svoje investicijske načrte ali pa so se pri tem naslanjali na zastarele vire energije (npr. termoelektrarne na mazut). Prav tako se je zaostriло vprašanje, kdo bo zagotovil nafto, mazut in druga tekoča goriva tistim gospodarskim dejavnostim oziroma socialističnim republikam in pokrajinam, ki svoje potrošnje niso prilagodile virom energije, s katerimi razpolagajo, ali so celo v zadnjih petnajstih letih, ko je že vsak vedel za energetske krize, naslonile svojo industrijo in druge oblike potrošnje na neekonomske vire energije. Ogromne so razlike v sposobnosti posameznih gospodarskih enot glede prodaje blaga na tujih tržiščih, predvsem na tistih s konvertibilno valuto, ki nam v sedanji situaciji edina lahko pomaga iz krize; zaradi tega so velike razlike v stopnjah akumulativnosti posameznih organizacij združenega dela (in nacionalnih ekonomij) tako glede konvertibilnih sredstev kakor glede pokrivanja njihovih lastnih potreb na tem področju. V sposobnosti zagotoviti preskrbljenost tržišča in sproti reševati druga vprašanja, se je pokazala različna pripravljenost in organizacijska usposobljenost posameznih gospodarstev in družbenopolitičnih skupnosti. Plačevanje notranjih dolgov (okrog 1,4 milijarde din) bo pripeljalo v težak ekonomski položaj zlasti tiste organizacije združenega dela, katerih poslovanje temelji na špekulanstvu.

Treba je jasno poudariti, da je iskanje rešitev za nakopičene ekonomske probleme, na podlagi in v duhu znanih usmeritev zveze komunistov in drugih družbeno-političnih organizacij ter v okvirih, ki jih je nakazal program dolgoročne gospodarske stabilizacije, spodbudilo pozitivna gibanja, ki pa niso predmet naše razprave. Vendar pa se v zadnjem času ustvarja tudi vtis, kot da se pozitivni naporu izgublja v družbenem toku, katerega glavna karakteristika se izraža v prizadevanjih za poenotenje (egalitarizem) subjektov naše samoupravne družbe ne glede na rezultate dela. Krepijo se zahteve, da bi zvezna država po administrativni poti v bistvu »korigirala« delovanje ekonomskih zakonitosti, da bi ne glede na specifične situacije enačila vse, od investicij do cen in potrošnje.²

Namesto da bi se čedalje bolj krepilo tekmovanje na področju proizvodnje, tehnologije, organizacije dela, produktivnosti, v nastopanju na svetovnih tržiščih, na področju racionalnejše organizacije družbe in življenja, se marsikje krepí boj za to, kdo bo na področju delitve družbenega proizvoda bolj vplival na državo, ki bi bojda morala po administrativni poti zajamčiti vse tisto, kar se ni moglo uresničiti v enakopravnem soočanju na jugoslovanskem tržišču in v mednarodni delitvi dela. V tem zaznavamo nastajanje neke posebne oblike »socialistične religioznosti«, kot da bi bilo moč izven gospodarstva, na političnem terenu in brez dela in ustvarjanja presežne vrednosti reševati probleme, ki so povsem ekonomske narave in odvisni od dela.

Kar zadeva politični sistem, se centralistične tendence izražajo zlasti v prikritih ali manj prikritih zahtevah, da se (v korist centralne oblasti) zmanjšajo pristojnosti in vloge socialističnih republik in pokrajin, da se zaradi »racionalnosti« spremeni načelo paritetne zastopanosti narodov in narodnosti v organih in službah federacije, da se zaradi »učinkovitosti« spremeni načelo, da se s konsenzom sprejemajo pomembnejše odločitve v zboru republik in pokrajin ter v drugih primerih na ravni federacije. S povečevanjem banalnih primerov poskušajo v javnosti diskreditirati federalno ureditev države kot tudi suvereno odločanje narodov in narodnosti v okvirih ustavnih pristojnosti socialističnih republik in pokrajin. S potenciranimi in napačnimi poudarjanjem, da je obstoj »osmih nacionalnih ekonomij, osmih birokracij, osmih centrov moči, osmih elektro in drugih sistemov« eden od temeljnih vzrokov za različne ekonomske in druge težave, s katerimi se srečujemo, poskušajo nekatere družbene skupine v širši neobveščeni javnosti ustvariti prepričanje, da je federalna ureditev Jugoslavije v bistvu glavni vzrok za gospodarsko in družbeno krizo, v kateri smo. Drugi spet napačno razlagajo, da je federalna ureditev države poglavitni vzrok za razraščanje separatističnih tendenc na Kosovu. Slišati je bilo tudi teze, da je bila avtonomija Vojvodini vsiljena, da narodnosti niso konstitutivni element Jugoslavije in podobne. V takšnem vzdušju so se razvile tudi razprave o vlogi in pristojnosti socialističnih avtonomnih pokrajin.

² Te tendence so, na primer, že dobile praktično politično obliko v zahtevah, da se »solidarno« odplačujejo tuja posojila ne glede na to, kdo jih je potrošil. Pristajamo na pogoje mednarodnega kapitala, ki iz egoističnih kapitalističnih interesov, vztraja, da država kot celota jamči za odplačilo posojil, pri čemer je njim prav vseeno kakšne ekonomske in politične posledice bo to imelo znotraj Jugoslavije. Na podobnih valovnih dolžinah je tendenca, da se, izhajajoč iz napačno pojmovanega »skupništva«, združenemu delu odvzame nerazumljivo velik del deviznih sredstev, kar destimulira izvoznike in s tem ustvarja škodo za vse. Nekateri pojmujejo tudi enotno devizno tržišče kot uresničevanje načela »vsakomur po njegovih potrebah« ne glede na dosežene ekonomske rezultate in izvozno učinkovitost.

Kdor pazljivo analizira smisel opisanega pisanja in političnega rezoniranja, mora priti do ugotovitve, da poskušajo nekateri izkoristiti socialne in politične razmere, v katerih so delovni ljudje v sedanjem trenutku, da bi ustvarili ustrezno ozračje za ponovno uveljavitev centralizma kot družbenopolitičnega sistema Jugoslavije. Zagovorniki takšnih stališč so začeli omalovaževati tudi izražanje nacionalne in etnične identitete. Poudarjajo tezo, da je jugoslovanstvo v etničnem smislu, celo oblikovanje nove socialistične jugoslovanske nacije, logična posledica družbenoekonomskega razvoja in preraščanje naše nacionalne raznolikosti v nove oblike družbenih in etničnih odnosov. Ta proces naj bi pomenil napredno dejanje, označeval naj bi prehod naše družbe iz balkanske »začaranosti« v družino modernih evropskih nacij. V skladu s takšnimi koncepcijami se krepijo zlasti zahteve po poenotenju kulturnih, jezikovnih in drugih vrednot in karakteristik.

Ni treba posebej poudarjati, kako nujno je, da se z še večjo vnemo kot do sedaj lotevamo vzgoje ljudi v duhu jugoslovanskega patriotizma, pri čemer bi morale še večji vpliv imeti šola kot tudi vse druge oblike vzgoje in izobraževanja (od družine do družbenopolitičnih organizacij). Prav tako je potrebno upoštevati, da so se v skoraj štirih desetletjih skupnega življenja po vojni stkale med narodi in narodnostmi Jugoslavije nove vezi, ki bi jih najbolj verodostojno zajeli z izrazom »socialistična samoupravna skupnost narodov in narodnosti Jugoslavije z vsemi skupnimi ekonomskimi, idejno-političnimi in kulturnimi (v širšem smislu) karakteristikami«. V tem vidimo elemente »skupništva«, ki jih je treba stalno razvijati in poglobljati.

Vendar bodo posledice teh naporov ravno nasprotno, če ne bomo hkrati pozorni tudi na drugo stran tega vprašanja, namreč na dejstvo, da se pod plaščem pozivov na razvijanje »jugoslovanske identitete« večkrat skrivajo tudi hotenja nekaterih krogov, ki bi na ta način radi ustvarili pogoje za hegemonistično prevladovanje (unitarizem) večjega naroda nad manjšimi oziroma takšne razmere, v katerih se zlasti manjši narodi in narodnosti ne bi več mogli popolnoma in vsestransko razvijati ter enakopravno sodelovati in odločati o ekonomskem in političnem življenju v deželi. Nekatere zamisli o nadaljnjem razvoju jugoslovanske skupnosti in še zlasti raznih oblik »skupništva« ne glede na subjektivne želje pobudnikov, v objektivnem smislu ne odpirajo poti k večjemu povezovanju in razumevanju, temveč prav nasprotno vodijo k razmeram, ko bi se predvsem narodi in narodnosti, ki živijo — v geografskem pogledu! — na robovih Jugoslavije (Makedonci, Albanci, Slovenci, Madžari ter številne narodnosti v Vojvodini in drugod) postopoma utapljali (asimilirali) v srbsko-hrvaški in hrvaško-srbski kulturni in jezikovni prostor. Pri tem pa v tem kontekstu niti ne upoštevamo procesov, ki se razvijajo tudi znotraj tega v jezikovnem pogledu na videz homogenega prostora (razvoj Muslimanov, krepitev nacionalne identitete Črnogorcev in sl.) in ki bi jih prevladovanje unitarizma oviralo ali celo zaustavilo.

Naraščanje nacionalizma (in nezaupanja v skupnost) je večkrat tudi posledica tega, da poskušajo posamezne birokratizirane strukture v socialističnih republikah in pokrajinah, ali v nižjih družbeno-političnih skupnostih, prikrivati svojo nesposobnost za razreševanje nakopičenih ekonomskih, socialnih in drugih družbenih problemov z iskanjem vzrokov za takšno stanje izven sebe, največkrat v drugih republikah in pokrajinah, v zvezni administraciji, v zveznem izvršnem svetu itd. Svoje partikularistične interese poskušajo identificirati z nacionalnimi interesi, kar

je še posebno nevarna oblika manipulacije z nacionalnimi čustvi prebivalstva, ki lahko bistveno ogrozi jugoslovansko skupnost narodov in narodnosti. Zaradi tega je takšno delovanje v nasprotju z interesi delavskega razreda, narodov in narodnosti in končno tudi v nasprotju z temeljnimi načeli, na katerih se je na drugem zasedanju AVNOJ oblikovala Jugoslavija.

Vse opisane tendence so bistveno povečale možnosti za razraščanje neso- glasij med narodi in narodnostmi Jugoslavije. Razen tega razkrivajo nezaupanje birokratiziranih upravljalških družbenih skupin v moč ljudskih množic, v ustvar- jalnost človeka in v zgodovinsko poslanstvo humanega samoupravnega sociali- stičnega družbenega reda. Naravnost smešna (ne samo politična nevarna) je miselna konstrukcija, da lahko nekdo, ki sedi v pisarni v »centru moči«, bolj štiti interese Jugoslavije kot ljudje, na primer, ob meji — od Gevgelije, Dimitrov- grada, Subotice, Lendave, Jesenic, Nove Gorice in Palagruža — ki že štirideset let, dan na dan, izpričujejo svoj patriotizem in »branijo« družbenopolitično in teritorialno integriteto in neodvisnost Jugoslavije. Naravnost cinično je prepri- čanje, da lahko nekdo v »centru moči« bolj štiti interese delavskega razreda kot pripadniki delavskega razreda sami. Naravnost nasilna (hegomonistična) je za- hteva, da bi včasih objektivno različne interese narodov in narodnosti Jugoslavije enostavno presegli s podrejanjem večini, v imenu »racionalnosti« itn.

Posebno plodna tla za ustvarjanje mednacionalnih konfliktov in za razrašča- nje nacionalizmov in šovinizmov vseh vrst pomenijo poskusi, da bi po admi- nistrativni poti, s prisilo države, spreminjali ekonomske tokove akumulacije oziroma posegali v rezultate dela, v delitev presežne vrednosti in v njeno preraz- porejanje med narodi in narodnostmi oziroma med republikami in pokrajinama. Bakarić je že v začetku sedemdesetih let opozarjal, da je decentralizacija eko- nomske in politične moči zvezne administracije najbolj uspešno sredstvo, da bi preprečili mednacionalne spore in nesoglasja glede delitve »centralne pogače«. S krepitvijo centralizma bi se ponovno vračali v podobne družbene odnose. Zato bi bilo nemarksistično pričakovati, da se s tem ne bodo povečevala tudi neso- glasja med narodi in narodnostmi oziroma med republikami in pokrajinama.

Povsem normalno je, da se bodo posegom države v delitev družbenega pro- izvoda upirali tisti, ki zares ali pa si domišljajo, da »dajejo«, podpirali pa jih bodo tisti, ki »prejemajo« ali si domišljajo, da glede na svojo »izkoriščenost«, premalo »prejemajo«. Odpira se pandorina skrinja, iz katere bruhajo družbeni problemi, ki jih ni moč reševati z nikakršnimi administrativnimi posegi, ampak se lahko razrešujejo le na področju ekonomskih odnosov oziroma prek demokratičnega samoupravnega dogovarjanja in sporazumevanja zainteresiranih subjektov.

SAMOUPRAVNA INTEGRACIJA MORA IZHAJATI IZ DEJANSKIH INTERESOV DELAVSKEGA RAZREDA TER NARODOV IN NARODNOSTI

Temeljno družbeno-ekonomsko vprašanje našega časa je v začaranem krogu, na katerega krožnici se kot razpoznavne točke pojavljajo pojmi: nizki in izenačeni (uravnilovka) osebni dohodki — slaba organizacija dela — delovna nedisci-

plina — nizka izkoriščenost proizvodnih sredstev — pomanjkljivo in nesigurno planiranje — nizka produktivnost dela — nizki in izenačeni . . . V tem kroženju pa je najugodnejše tlo za poslabšanje mednacionalnih odnosov dejstvo, da delavci oziroma gospodarstvo razpolaga s čedalje manjšim delom svojega dohodka in akumulacije. Vzroki so različni, med poglavitnimi sta tudi tale dva: prvič, povečala se je moč odločanja politično-birokratskih-tehnokratskih struktur o gospodarskih vprašanjih in s tem njihove možnosti, da razpolagajo s presežno vrednostjo, in drugič, družbene dajatve za najrazličnejše namene, ki nekatere pomenijo čisto »družbeno režijo«, so marsikdaj v nesorazmerju z materialnimi možnostmi naše družbe.

Na ravni razpolaganja s proizvodnimi sredstvi, obvladovanja proizvodnih procesov in delitve presežne vrednosti oziroma razpolaganja z rezultati svojega dela se odloča tudi občutljivo in nikoli dorečeno družbeno vprašanje, ki izraža vso zapletenost t.i. odnosa med razrednim in nacionalnim in ki je zlasti v naši jugoslovanski samoupravni socialistični večnacionalni družbi eno od temeljnih vprašanj skupnega razvoja. Oblast delavskega razreda, ki se uresničuje v družbeni lastnini proizvodnih sredstev in v socialističnem samoupravljanju, mora biti v večnacionalni družbi nujno dialektično povezana s hkratnim uresničevanjem enakopravnosti narodov in narodnosti. Vsak delavski razred in njegova avantgarda sta najprej odgovorna za socialistično vsebino družbenih odnosov znotraj svojega naroda, kjer morata postati vodilna družbena sila. To pomeni, da mora delavski razred iz družbenih odnosov odstranjevati vse, kar ovira proces uresničevanja njegove vodilne vloge znotraj naroda, če hoče udejaniti svojo revolucionarno zgodovinsko poslanstvo.

V našem družbenem trenutku to pomeni, da se mora delavski razred (prek različnih oblik političnega in razrednega boja) boriti za razpolaganje z dohodkom in akumulacijo, ki je proizvod njegovega dela in proti birokratskim in drugim elitam, ki poskušajo v njegovem imenu izvajati oblast in v bistvu razpolagajo in odločajo o usmerjanju velikega dela dohodka in akumulacije, s čimer si ustvarjajo materialno podlago tudi za svojo politično oblast.

Hkrati s procesi oživljanja proizvodnje bi si morali resnično prizadevati za prilagajanje »režije«, ki jo mora plačevati gospodarstvo, materialnim možnostim naše družbe. Da bi se približali temu cilju, bi bilo treba med drugim nemudoma: kritično analizirati in uskladiti z našimi materialnimi možnostmi obseg ini strukturo vseh vrst proračunske potrošnje na vseh ravneh (brez tabujev, strogo zaupništva, fetišizma in zlagane solidarnosti); zaustavili razne oblike neracionalne organizacije družbe in trošenja sredstev v okviru najrazličnejših sistemov in uređitev, ki ob zagotavljanju socialne, delovne, zdravstvene in podobne varnosti in zaštite delovnega človeka omogočajo tudi neracionalno organizacijo in trošenje sredstev; odpraviti zaščito parazitizma in drugih oblik izkoriščanja dela drugega oziroma družbe kot celote; zmanjšati trošenje sredstev za tiste potrebe raznih družbenopolitičnih organizacij in mehanizmov, ki ne predstavljajo niti resničnega »orožja« delavskega razreda v njegovem boju za obvladovanje proizvodnje in družbenih zadev, niti nove učinkovite samoupravne organizacije zadev, v okoliščinah odmiranja države na vseh tistih področjih, kjer samoupravna organizacija potrjuje svojo revolucionarno vsebino in racionalno družbeno učinkovitost.

Boj delavskega razreda za uveljavitev kot vodilnega razreda znotraj svojega naroda pa se ne more omejevati samo na tiste (egoistične) družbene cilje, ki so opredeljevali nacionalni interes buržoazije, ampak je nujno internacionalističen, v smislu povezovanja družbenoekonomskih in političnih interesov delavskih razredov posameznih narodov v skupna prizadevanja za obvladovanje družbene proizvodnje in procesov na področju delitve ter urejanja in usmerjanja družbenih odnosov.

Proces internacionalističnega povezovanja interesov med narodi v večnacionalnih družbah se lahko razvija na resnično socialistični podlagi ob pogoju, da delavski razred kot vodilna družbena sila nekega naroda najprej »znotraj naroda« obvlada proizvodnjo, razpolaga z rezultati svojega dela, odloča o urejanju družbenih zadev na vseh ravneh ter odločno vpliva na usmerjanje družbenoekonomskih tokov. V takšnih razmerah se oblikujejo družbenoekonomski odnosi, ki omogočajo ne le razvoj nove družbe v smeri samoupravnega socializma, ampak tudi vsestranski razcvet naroda kot etnične in kulturne skupnosti in jezikovno-kulturni razvoj posameznikov, ki ga sestavljajo. Le na takšnih zdravih družbenih osnovah se lahko narod in narodnosti internacionalistično povezujejo v višje oblike ekonomske in družbenopolitične skupnosti ter skupno urejajo vsa svoja življenska vprašanja.

V internacionalističnem povezovanju interesov v jugoslovanski samoupravni socialistični družbi se med seboj srečujejo in povezujejo narodi na različnih stopnjah materialno-ekonomskega razvoja, z različnimi zgodovinskimi in kulturnimi tradicijami, z različnimi jeziki in kulturami, z različnimi verskimi prepričanji, z različnimi načini vrednotenja moralnih in družbenih vprašanj, kljub temu, da jih povezujejo skupni družbenopolitični sistem in skupni interesi na mnogih področjih. Zato je razumljivo, da obstajajo (in bodo še dolgo obstajale) velike razlike, na primer, v ekonomsko-materialni razvitosti posameznih narodov in narodnosti oziroma posameznih republik in pokrajin ali njihovih delov, kljub vsem prizadevanjem v zadnjih 38. letih, da bi ublažili nasprotja, ki bi se z neoviranim delovanjem tržnih zakonitosti (*laissez faire*) še povečevala (prek pretakanja sredstev iz »razvitih« v »nerazvite«, planskih rešitev, usmerjanja mednarodnih kreditov po letu 1976 itn.)

Poskusi, da bi razlike med jugoslovanskimi regijami ali OZD znotraj njih, ki nastajajo iz ekonomsko-tehnološko-organizacijskih razlogov, preprosto izravnavali z administrativnimi in drugimi neekonomskimi posegi ter z drugimi oblikami intervencije zvezne države, so v popolnem nasprotju z našim ustavnopravnim in družbenoekonomskim sistemom, s katerim so v sedemdesetih letih ravno poskušali preprečiti prelivanje sredstev (razen dogovorjenih stvari) med republikami in pokrajinama na neekonomski oziroma netržni podlagi. Vzdrževanje interventne vloge države bi nedvomno zatrla poslovno in ekonomsko iniciativnost gospodarstva, osiromašilo družbeno proizvodnjo, zniževalo produktivnost dela itn. Trpelo bi jugoslovansko gospodarstvo v celoti, najbolj morda tisti, katerim naj bi bojda bili namenjeni rezultati takšne politike države. Tako ravnanje lahko pripelje do zapletenih in eksplozivnih političnih in socialnih posledic, ki se bodo še z večjo ostrino izražale ne samo v raspoloženju delavskega razreda, ampak tudi v odnosih med narodi in narodnostmi.

Zato je politično-ekonomska nujnost zahteva, da se odpravijo vse (ne samo zveznodržavne) ovire, ki zadržujejo normalno delovanje ekonomskih zakonitosti, tržnih mehanizmov in dohodkovnih odnosov, in da se, s primernimi prijemi v samoupravnem socialističnem planiranju in z drugimi oblikami usmerjanja razvoja (iz socialnih, političnih, a tudi ekonomskih razlogov) ublažijo posledice »podivjanega« delovanja tržnih zakonitosti. Državna prisila lahko deluje le znotraj okvirov, ki so demokratično in na enakopravni podlagi sprejeti v delegatskih skupščinah. Le-te bi morale še bolj kot doslej nadzorovati izvrševanje sprejete politike in uveljavljati kot končno posledico tudi osebno in kolektivno odgovornost za njeno neizvrševanje — ali pa za neučinkovitost dela nasploh.

Svobodno ekonomsko-proizvodno-tehnološko povezovanje znotraj države (in v mednarodni delitvi dela) bi bilo potrebno spodbujati ne le s političnimi stališči, ampak in predvsem z ustreznimi rešitvami kar zadeva kreditiranje, obrestno mero, pravno in ekonomsko jamstvo za investirana sredstva, zagotavljanje stalnosti »reprodukcijskih verig« in podobno. Internacionalistično povezovanje med narodi in narodnostmi, ki živijo v skupni državi, ima svojo notranjo dialektično povezovalno moč le tedaj, če temelji na stvarnih interesih narodov in narodnosti in če odseva njihovo svobodno voljo, če se razvija ob popolni materialni, politični, kulturni in jezikovni enakopravnosti vseh sodelujočih subjektov, ne glede na njihovo veličino ali politično moč, ter končno, če enakopravni način odločanja o skupnih zadevah izraža dejanske interese narodov in narodnosti.

Razen tega je samoupravno socialistično povezovanje interesov napredno le tedaj, če ne pomeni ali ne vodi k negaciji naroda ali narodne samobitnosti. Ravno nasprotno, takšno povezovanje bo pomenilo novo revolucionarno stopnjo razvoja, če bo odprlo nove razsežnosti za napredek in blaginjo delovnih ljudi kot pripadnikov delavskega razreda (ki se transformira v okoliščinah samoupravne družbe, vendar to ni predmet naše razprave) in kot pripadnikov narodov in narodnosti. Človek namreč ne more biti v socializmu samo biološki člen v zapleteni verigi proizvodnih in družbenih odnosov, ampak osvobojen družbeni subjekt, ki samostojno in skupaj z drugimi določa (s svojim delom oziroma rezultati svojega dela) materialne okoliščine svojega življenja in ustvarja možnosti za razmah svoje duhovnosti, kulture in jezika. Na razvojni stopnji socializma, v kateri smo danes, se lahko vse te življenske okoliščine udejanjajo le v okviru naroda kot oblike družbene oziroma etnične skupnosti. V naši večnacionalni družbi pa se mora v pripadnosti nekemu narodu in narodnosti izražati tudi mednacionalna medsebojna prepletenost vseh narodov in narodnosti, ki živijo v Jugoslaviji in obratno.

POLITIČNI SISTEM — JAMSTVO ZA ENAKOPRAVNOST NARODOV IN NARODNOSTI

Ustavnopravni in družbenoekonomski sistem, ki so ga leta 1974 tudi formalno opredelili, izraža interese širokih ljudskih množic in politično zmago nad vsemi tistimi družbenimi skupinami, ki so, braneč svoje politične in materialne interese, preprečevale demokratizacijo naše družbe in krepitev vloge delovnih ljudi pri odločanju (neposrednem in posrednem) o vseh zadevah, ki se tičejo njihovega življenja. Sedanji politični sistem federalizma pa hkrati pomeni potrditev vseh

tistih ciljev, ki so v narodnoosvobodilni vojni in v socialistični družbeni preobrazbi vodili narode in narodnosti v skupen boj za novo državo, ki je nastala kot negacija korumpirane, centralistične, unitaristične starojugoslovanske »temnice narodov in narodnih manjšin«. Dokončna uveljavitev avnojske federativne skupnosti leta 1974 je pomenila tudi nadaljno politično-državno oziroma družbenosamoupravno uveljavitev vseh tistih narodov in narodnosti, ki so šele v novi jugoslovanski skupnosti dobili možnost, da v popolnosti razvijejo svojo nacionalno-etnično identiteto, kot je bilo na primer z Makedonci, Muslimani, Črnogorci in Albanci.

Zategadelj mora biti tudi danes uresničevanje in dograjevanje našega političnega in družbenoekonomskega sistema, ki je bil načrtan v sedemdesetih letih, osnovni družbeni cilj vseh tistih, ki se zavzemajo za trdnost in enotnost jugoslovanske skupnosti narodov in narodnosti. Enotnost v različnem je temeljna življenjska in politična modrost, na kateri leži zapletena zgradba ne samo Jugoslavije, ampak tudi številnih drugih držav v svetu z večnacionalnim oziroma večkulturnim sestavom prebivalstva. Udejanjanje novih odnosov bo poglobljalo enakopravnost narodov in narodnosti, s tem pa se bosta krepili enotnost in notranja povezanost Jugoslavije. Resnično uveljavljanje samoupravnih odnosov in samoupravne poti za dogovarjanje o vodenju družbenih zadev bo še bolj sprostilo ustvarjalne moči naše družbe in omejilo delovanje države na tista področja, kjer je njena vloga družbeno koristna in zaradi narave stvari neizogibna.

Družbene skupine, ki se zavzemajo za spreminjanje obstoječih smeri razvoja družbenopolitičnih in družbenoekonomskih odnosov v Jugoslaviji, računajo na to, da bodo v političnih in psiholoških razmerah, ki jih je sprožila krizna situacija, dobile podporo ljudi za izvedbo sprememb, za katere se zavzemajo. Zagovorniki centralizma, na primer, vidijo v tem priložnost, da se popravijo »propusti«, ki so bili po njihovem mnenju narejeni ob oblikovanju in ob kasnejšem dopolnjevanju ustavnega reda leta 1974. Zato obstoji upravičena bojazen, da bi te sile utegnile izkoristiti tudi razpravo o dopolnjevanju političnega sistema (ki jo je sprožil beograjski profesor N. Pašić s svojim predlogom na dvanajstem kongresu ZKJ) za vsiljevanje revizije osnovnih odnosov, na katerih temelji samoupravni socialistični sistem in enakopravnost narodov in narodnosti oziroma delovanje socialističnih republik in pokrajin kot državnih ali samoupravnih skupnosti.

Kot smo že omenili, sta pod »kritizerskim« udarom zlasti dve vrednoti našega političnega sistema: »prevelika moč in samostojnost« socialističnih republik in pokrajin in »preširok spisec« vprašanj, o katerih odločajo delegacije republik in pokrajin s konsenzom.

Pri dograditvi našega družbenopolitičnega sistema v sedemdesetih letih so izhajali tudi iz potrebe, da se na ta način iz našega političnega in ekonomskega sistema odstranijo vsi tisti elementi, ki so dajali možnost za medsebojno križanje interesov narodov in narodnosti, za prepire med republikami in pokrajinama, za ustvarjanje lažne enotnosti države in družbe, pod katero pa bi se dejansko razvijali dezintegracijski procesi na vseh področjih in v vsakršnem pogledu. Zato so z ustavno ureditvijo do podrobnosti razmejili pristojnosti federacije in pristojnosti socialističnih republik in pokrajin. Narodi in narodnosti Jugoslavije zagotavljajo prek federacije, kjer o najpomembnejših rečeh delegacije republik in pokrajin odločajo soglasno, predvsem družbenopolitični sistem samoupravnega socializma, enotnost ekonomskega, zunanjetrgovinskega in monetarnega sistema ter plačilnih

odnosov s tujino, enotnost jugoslovanskega tržišča, narodno obrambo in skupno vodenje zunanjih zadev — vse drugo je v glavnem prepuščeno v urejanje republikam in pokrajinama. Le-te pa so že po samem načinu vodenja zadev v federaciji odgovorne ne zgolj za svoj lastni razvoj, ampak tudi za razvoj jugoslovenske skupnosti kot celote.

Povsem logično je bilo pričakovati, da se bo s tem novim sistemom odnosov v federaciji okrepila odgovornost republik in pokrajin za lastni razvoj in da se bodo med njimi povečevale tiste razlike, ki izhajajo iz rezultatov dela in iz uspešnejše organizacije življenja in družbenih zadev. To ni nikakršna jugoslovanska posebnost. V nekaterih federacijah obstajajo še veliko večje razlike kot pri nas v urejanju istih vprašanj v različnih zveznih državah in razlike, ki nastajajo zaradi specifičnih ekonomskih in drugih razmer. V tem je ravno eden od razlogov za federativno državno ureditev.

Pridružujemo se tistim, ki se zavzemajo za deetatzizacijo vodenja družbenih zadev na vseh ravneh, od občine do federacije. Povsod tam, kjer država ne opravičuje svoje družbene koristnosti ali zavira razvoj novih družbenih odnosov, bi morala prepuščati svojo funkcijo vodenja in upravljanja samoupravnemu demokratičnemu dogovarjanju. Dolgoročni cilj bi moral postati oblikovanje brezrazredne družbe, ki bi temeljila na neposredni demokraciji in samoupravljanju kot načinu uravnavanja družbenih nasprotij in usmerjanja družbenega razvoja.

Toda republika kot država bo nujno potrebno sredstvo za zagotavljanje interesov delavskega razreda ter narodov in narodnosti, ki v njej živijo, vse dotlej, dokler ne bo moč te interese uresničevati po samoupravni poti, kar pa je pogojeno s temeljitimi in vseobsegajočimi spremembami družbenih odnosov v smeri samoupravljanja kot prevladujočega načina urejanja družbenih zadev na vseh ravneh. Nekateri pa si ta proces zamišljajo kot samoupravno transformacijo države samo na ravni republik in pokrajin, pri čemer bi zvezna država avtomatično zapolnila prazen prostor, ki bi s tem nastal, kar bi potem samo od sebe vodilo k obnovi centralizma in unitarizma.

Politično tendenciozno je označevati kot »birokratske strukture« predstavniške, izvršne in upravne organe socialističnih republik in pokrajin, ki predstavljajo njihovo državno suverenost oziroma samoupravno družbeno skupnost. Problem namreč ni v državnosti narodov, temveč v birokratizaciji delovanja države, kar je predvsem posledica stanja, ko delovni ljudje nimajo dovolj možnosti, da bi učinkovito vplivali na odločitve in (prek delegatskih skupščin, pravnega sistema in na druge načine) nadzirali delovanje tako republiško-pokrajinskih »držav« kot tudi zvezne države. Zato je treba z uresničevanjem vseh vidikov ustavnega reda zagotoviti dejanski vpliv delovnih ljudi na urejanje in odločanje o družbenih zadevah na vseh ravneh, od krajevne skupnosti do federacije, in glede vseh vprašanj (od komunale do zadolževanja v tujini in zunanje politike). K temu bi po našem mnenju prispevala tudi večja odvisnost delegatov od družbene baze (in ne le od politično-birokratskih struktur), razbijanje monopolov na informacije, bolj demokratično izbiranje delegatov (»odprte« liste) in uveljavljanje instituta odpoklica nosilcev družbenih funkcij.

Enakopravno odločanje o skupnih zadevah v federaciji oziroma pravica do »nestrinjanja« (veta) je najvišja oblika zagotavljanja enakopravnosti narodov in narodnosti. Pomeni nekakšno udeležanje in zaščito posledic samoodločbe naro-

dov in narodnosti oziroma njihove odločitve, da se združijo v zvezni državi. S tem se preprečuje možnost, da bi večji narodi vsiljevali manjšim rešitve, ki niso v njihovem nacionalnem interesu. Omejili bi se zgolj na nekatere idejno-politične vidike tega vprašanja. Svoboda odločanja vključuje tudi pravico do »nestrinjanja«, saj bi drugače bila povsem brez smisla. Upravljanje zvezne države, kjer se srečujejo različni, včasih tudi med seboj izključujoči se interesi, je zapletena stvar. Zahteva pripravo pretehtanih predlogov, ki morajo izhajati iz interesov vseh federalnih enot, in strokovno visoko usposobljeno administracijo. Na drugi strani pa morajo delegacije federalnih enot prevzeti tudi odgovornost za škodo, ki bi jo njihovo »nestrinjanje« povzročilo za skupnost.

Glede na to, da so nekateri krogi že prve primere »nestrinjanja« posameznih delegacij v zboru republik in pokrajin ocenjevali kot »politično diverzijo«, nastaja vprašanje, kakšen namen ima odpiranje razprave o vprašanju »prevelikega števila« primerov, ko se v zvezni skupščini (in v drugih telesih v federaciji) odloča na podlagi konsenza. Čeprav menimo, da je samoupravno dogovarjanje na ravni federacije pomemben vidik uresničevanja naše ustave, se ne moremo strinjati s tistimi, ki menijo, da bi lahko s tem obšli republike in pokrajine oziroma enakopravno odločanje v federaciji povsod tam, kjer gre za temeljne globalne interese narodov in narodnosti oziroma republik in pokrajin.

Pri ocenjevanju različnih pristopov do uresničevanja našega ustavnega oziroma političnega sistema je treba po našem mnenju izhajati iz dveh kriterijev:

prvič, vsakršno odmikanje od vrednot samoupravnega socializma, zlasti kar zadeva vlogo delavskega razreda in delovnih ljudi v družbeni proizvodnji in v vodenju družbenih zadev, bi lahko do nevarnih razsežnosti poglobilo prepad med politiko in družbeno stvarnostjo,

in drugič, vsak premik v družbenih odnosih, ki bi ga narodi in narodnosti občutili kot omejevanje svoje politične, ekonomske, kulturne in jezikovne enakopravnosti, bi lahko pod plaščem navidezne enotnosti spodbudil sredobežne sile in omajal temeljno in občutljivo ravnotežje, na katerem je zgrajena jugoslovanska skupnost narodov in narodnosti.

Pred nami je osnovna dilema: ali nadaljevati pot razvoja samoupravne socialistične družbe ali pa vračati se na centralistično-etatistično upravljanje družbe in države, ki je v Jugoslaviji že izčrpalo svojo zgodovinsko vlogo in za katerega poskušajo tudi v nekaterih deželah t. i. realnega socializma najti ustrezna družbeno-ekonomska in politična nadomestila.

Epohalni vrednostni pomen drugega zasedanja AVNOJ-a (s pogledom na nacionalno vprašanje)

VOJAN RUS

I.

Sodobni napredni svet je doslej dal že dosti iskrenih priznanj visokim moralnim vrednotam osvobodilnega boja in revolucije narodov in narodnosti Jugoslavije kot tudi njunim nadaljevanjem: samoupravljanje, zmaga v spopadu z Kominformom in politika neuvrščenosti.

Vendar ne bi bilo odveč, če bomo dosežke drugega zasedanja AVNOJ-a in kasneje poskušali nakazati tudi s širšo sociološko-vrednostno komparacijo, čeprav seveda le fragmentarno. Taka stroga znanstvena primerjava je lahko neposredno koristna zlasti sedaj, ko smo v očitni gospodarski krizi, v zamenjavi generacij in v dolgoročno zaostrenih mednarodnih odnosih; v takih okoliščinah se vsaka država in narod povpraša po temeljih, po koreninah.

Kaj je vrednostno povezovalo v NOB vse narode in narodnosti na tleh Jugoslavije, kljub velikim zgodovinsko-kulturnim razlikam? Ali je bila NOB nekakšen popolni prelom z našo dotedanjo zgodovino?

Vse nas, na tleh Jugoslavije, povezuje določen močan večstoletni družbeni imenovalec. Močno in skupno delovanje tega imenovalca je intenzivna enotnost razrednega in etnično-narodnega, so posebni odnosi med našimi notranjimi razrednimi strukturami in evropsko ter svetovno razredno družbo. Vse te odnose pa je določala tudi stalno spremenljiva črta spopada med naprednim, kulturnim in odtujenim v svetovnih razmerah. Ena od strokovnih pomanjkljivosti v analizah naše skupne jugoslovanske skušnje je večkrat v tem, da naše notranje družbene in moralne procese niso raziskovali v okviru evropskih in svetovnih razrednih piramid in svetovnih spopadov med kulturnim in odtujenim.

Odkar so, že pred nekaj stoletji, propadle skoraj vse vodilne domače fevdalne zgradbe na tleh Jugoslavije — od Karantanije do Soluna — je evropska razredna družba porinila vso Jugoslavijo, v glavnem, na najnižje dno evropske in svetovne razredne piramide. Kvantitativno večje fevdalne in kapitalistične tvorbe in njihovi centri so nastali izven nas. Obenem pa sta postala Balkan in Bližnji vzhod vse do danes svetovni področji, kjer se najostreje križajo zagrizeni interesi in stremjenja velikih evropskih in globalnih tvorb.

Zato so imeli vsi narodi in narodnosti Jugoslavije in Balkana skupno težko usodo v obliki dolgih tujih vojnih okupacij, brezobzirnega gospodarskega izkori-

ščanja, spreminjanja vseh naših prostorov v izhodišča in polja najtežjih vojnih pohodov in vseh naših narodov in narodnosti v tuje hlapčevstvo in v tuje topovsko meso. Prav na področju Jugoslavije in Balkana so tuje sile najbolj hujskale male narode po znani, večtisočletni modrosti velikih »divide et impera«.

V taki skrajni stoletni nuji so začele v vseh narodih in narodnostih Jugoslavije na najnaravnejši družbenozgodovinski način vznikat iste moralno-vrednostne težnje: po človečnosti, po svobodi, po opiranju na lastne moči, po razvijanju vseh duhovnih, telesnih in kulturnih sil v boju za humano osvoboditev; po združitvi skupnih sil; po ostrem razločevanju človečnega in nečlovečnega v nas samih in v človeštvu, po zvestobi vseh v tem svetu, ki so humani, ne glede na barvo, vero, jezik in raso. Tista stoletna svobodoljubnost vseh naših narodov in narodnosti, ki jo je tovariš Tito tako močno izrazil v svojem članku iz 1946. leta (v prvi številki Komuniste), ni bila izraz nekakšnega primitivnega balkanizma, ampak je bila vedno moderen, sodoben odgovor na sočasne pritiske.

Omenjene vrednote nam niso nikakor vrojene od večnosti. Porajale so se v nas v dialektičnih mukah, naporih in protislovjih, saj je ogromno večino vseh nas stoletja in stoletja učila težka palica mednarodne in domače razredne zgodovine, da lahko obstanemo, samo če se sami vzravnamo na človeško dostojanstven način, in da se nam moralne podlosti in strahopetnosti ne izplačajo, ampak porajajo novo in še težje zlo, ker nas razkrajajo in ločujejo. Morala so preteči stoletja in stoletja ponižanj in porazov, da smo se naučili te zgodovinske lekcije. Ker pa smo se je naučili pod najtežjimi zgodovinskimi udarci in sramotami, smo si jo dobro zapomnili. In tudi to nas je vodilo v smeri AVNOJ-a in sodobnosti.

Skozi stoletja smo tudi opazovali, kako so peščice naših (le malo) »višjih« in srednjih slojev prevzele pogosto v evropski in svetovni razredni družbi — zaradi svoje nerazvitosti in nemoči — le vlogo transmisij. Preko njih so vladajoči sloji Evrope in sveta prenašali na ogromno večino vseh narodov in narodnosti Jugoslavije svoj združeni razredno-nacionalni pritisk. Nagledali smo se, kako je ta vloga tuje transmisije naše kvazi »višje« in srednje skupine spreminjala v zmes skrajno mehkih hrbtenic, hlapčevstva, dvoličnosti in cinične neobčutljivosti za svojo narodno okolico in za druge narode Jugoslavije.

Zaradi vsega tega niti najbolj stroga, znanstvena svetovna socialno-vrednostna primerjava ne more najti v NOB in revoluciji, ki sta začeli 1941. leta, nikakršnega izpada iz zgodovine. NOB in revolucija sta, prav nasprotno, najbolj zgoščeni izraz vse zgodovine jugoslovanskega področja, ker sta njen kvalitetni vzpon in prevrednotenje vsega dotedanjega vrednega in zlega.

Tudi to se je zgodilo 1941. leta na povsem zakonit in nečudežen način, čeprav gre za največji zgodovinski skok na tem področju. Fašizem je namreč predstavljal vrh tisočletnih totalitarističnih teženj razredne družbe. Vse stare metode in moderne načine podrejanja malih narodov je do kraja dognal 1941. leta in kasneje prav na tleh Jugoslavije: uničevanje narodnih celin, pretvarjanje domačih vođečih skupin v ogolelo izdajalstvo, v dotedaj najbolj beden imperialistični privesek, premišljeno psihološko izzivanje najnižjih nacionalističnih strasti, razkosanje vseh narodnih organizmov na področju Jugoslavije, skrajni teror in gospodarsko ropanje.

Zato je bilo povsem logično in naravno, da je ta skrajna zgoščenost razrednega in nacionalnega zla izzvala tudi zgoščen odgovor vsega vrednega, kar se je kristaliziralo v stoletjih na naših tleh in njegovo višjo, izvirno sintezo v NOB. Zato je

NOB zgodovinsko zakoniti in najpolnejši izraz posebnosti jugoslovanskega področja v vsej njegovi zgodovini in tudi posebnosti vsakega naroda in narodnosti. Te izražene posebnosti pa so se, kot še nikdar, združile s tedaj najbolj razvitimi svetovnimi revolucionarno-humanističnimi težnjami: z marksistično-leninistično idejo, moralo in organizacijo. Na čelu s tako celovito in dejavno vrednostno koncentracijo so se tradicionalne vrednosti Jugoslavije, ki so bile v dotedanji zgodovini razcepljene, ponovno očistile svojih odtujenosti in se združile. Šele sedaj so se, prvič, sintetizirale v enotnem gibanju.

Nesporno zgodovinsko dejstvo je, da je bila NOB in revolucija prvi izraziti prodor obroča svetovnega imperialističnega sistema po oktobrski revoluciji. Zato je bil to prvi člen po II. svetovni vojni v tisti verigi antikolonialnih gibanj, ki je potem samo v dveh, treh desetletjih docela zrušila stari svetovni imperialistični sistem. Vrednote, ki so bile zgoščene v NOB, imajo torej jasno določeno mesto v zgoščenem nizu realnih vrednot, ki je v XX. stoletju prelomil staro zgodovino. Nesporno zgodovinsko dejstvo je prispevek NOB oblikovanju največjih realnih vrednot naše epohe — a posebej v XX. stoletju — kot je začetek nacionalnega osvobajanja zaslužjenih narodov vseh kontinentov, spreminjanja teh narodov v zgodovinske subjekte, rojstvo Organizacije združenih narodov z bistveno naprednejšo vsebino kot je bilo Društvo narodov in nastanek gibanja neuvrščenih. Prispevek, ki ga je dala NOB Jugoslavije vsemu temu realnemu in še nedokončanemu preobratu vrednot v sodobnem svetu — ta preobrat, seveda, lahko kdaj zastane, vendar je lahko uničen samo, če bo uničeno tudi človeštvo — je bil, kot rečeno, globoko zgodovinsko ukoreninjen. Ta prispevek je bil zakonit, ker so se, na majhnem prostoru Jugoslavije, nasprotja med humanim in odtujenim najostreje spopadle prav v 1941. letu in ker se je z njimi soočil povsem dorasel vrednostni subjekt — KPJ na čelu s titovskim vodstvom — ki v tistem trenutku idejno, moralno in politično združil najvišje vrednote naših tal z najizrazitejšimi vrednotami človeštva.

Ker je prisotnost teh svetovnih vrednot v našem gibanju očitna, moramo omenili tudi visoke dosežke na tleh Jugoslavije pred NOB in njihov odnos do NOB. Le-ti se niso mogli preje uresničiti v takem celovitem vrednostnem preobratu kot je bila NOB, vendar so bili tudi svoječasno v prvi fronti svetovne morale in družbenega napredka, jih pa včasih še sami podcenjujemo. Verjetno tudi najbolj stroga znanstvena, objektivna primerjava ne bi našla v XIX. stoletju niti ene tako odločne ljudske, antifevdalne revolucije (razen morda v Mehiki) kot so bile srbske vstaje, niti en tak dalekoviden boj, kot je bil Strossmayerjev s težnjami avtokracije in zelotizma v najmočnejši religiozni organizaciji sveta, (ki bi za časa prve in druge svetovne vojne gotovo zgubila dosti manj, če bi sledila Strossmayerjevi težnji).

V prvi fronti svetovnega napredka je bila misel Svetozarja Markovića o posebnostih socialističnih poti v nerazvitih deželah in kritika, ki sta jo nacionalistično-centralističnim deformacijam nemške in avstro-ogrske socialdemokracije — se pravi na naslov tedanjega centra svetovnega delavskega gibanja — naslovila Tucović in Cankar še pred nastankom III. Internacionale.

Med najbolj pogumne humane ideje svojega časa — še bolj smiselno pa je njeno uresničevanje 1941—45 — šteje tudi ideja federativnega jugoslovanstva, ki so jo izrazili Svetozar Marković, Cankar in napredni politiki Hrvatske in Dalmacije

še pred 1918. letom, ki je težila, da z bratskimi, enakopravnimi odnosi poveže etnične elemente Jugoslavije, ki so bili sicer v mnogočem zelo heterogeni.

Vstaje v NOB v Srbiji, v Črni gori in potem v Makedoniji so na višji ravni podaljšale uporniško osvobodilno tradicijo teh narodov, ker so jo vključile še v globlji svetovni zgodovinski tok. Skupni boj Hrvatov in Srbov v NOB je vzdignil še na višjo raven njihovo demokratsko sodelovanje, ki se je začelo že v Avstro-Ogrski, osvobodilni boj v Hrvatski pa je vključil tudi republikanske in demokratske sestavine prejšnjega laičnega kmečkega gibanja in jih ločil od desnice.

Ni treba poudarjati, da sta NOB in ves povojni razvoj Jugoslavije vključila in uveljavila tudi tista svobodoljubna kulturna stremjenja, ki so živela v skupni zavesti vseh naprednih jugoslovanskih ljudi: bosanska bogumilska težnja k samostojnosti med vzhodnimi in zahodnimi pritiski, glagoljška in protestantska težnja v Hrvaški in Sloveniji k izvirnosti naše duhovne kulture.

Naše domače sile nečlovečnosti, izdaje in oportunitizma so po aprilu 1941. leta padle v vseh delih Jugoslavije nižje kot kdajkoli v prejšnji zgodovini. Zato so morali tedaj zbrati vsi napredni ljudje Jugoslavije vse, kar je bilo najvrednejše v tem trenutku in v predhodni zgodovini, da bi imeli dovolj moči za obrambo ogrožene celote vseh naših vrednot: naše fizične kulture in moralne eksistence, bratstva vseh narodov in narodnosti, našega mesta v svetu in možnosti družbeno-gospodarskega napredka. Se pravi: iz skrajno napetih in združenih (zunanjih in notranjih) protislovij med človečnim in protičlovečnim je zakonito rasel najcelovitejši vzpon vseh naših vrednot, lahko bi dejali po nekakšnem kumulativnem principu. Poleg vseh drugih kontinuitet ali diskontinuitet (npr. glede jugoslovanske državnosti), o katerih se lahko govori v zvezi z II. zasedanjem AVNOJ-a, je najpomembnejši, najbolj korenit in najbolj življenjski moralno-humani vzpon AVNOJ-a kot višja kontinuiteta s to našo napredno preteklostjo. Zato izhaja iz AVNOJ-a tudi zgoščenost in širina vsega družbenega, pa tudi moralno-vrednostnega preobrata na tleh Jugoslavije po II. svetovni vojni.

Vendar izostrenemu analitičnemu duhu vodstva NOB, ki je gledalo dialektično-kritično tudi na gibanje novih vrednot in se ni uspavalo v metafizičnih utvarah o njihovi večnosti, niso ušla nova protislovja v sami NOB. Ta so začela kliti takoj po začetku osvobodilnega napona v 1941. letu. Že leto, dve po tem opozarjata Kardelj in Kidrič, da se v našem lastnem gibanju poraja lastni birokratizem (in lastno »vojvodstvo« in »biciklizem« kot njegovi obliki). Kvalitetna zgoščenost vrednot ni bila verjetno v tistem trenutku nikjer tako prisotna kot v KPJ in v NOB. Prav to nam je dalo moči, da se takoj spopademo z novo birokratsko odtujitvijo v naši lastni revoluciji.

Zato smo imeli tudi dovolj moči, da damo 1948. leta bistven in poln zgodovinski prispevek uspešnemu spopadu mednarodnega delavskega, posebej pa komunističnega gibanja s kominformovskim birokratizmom in da damo znani prispevek vrednosti renesansi mednarodnega (posebej komunističnega) gibanja.

II.

Samo malomeščanski elementi v Jugoslaviji, ki so se po 1945 letu navadili živeti od plodov revolucije, vendar niso nikoli niti slutili, kako je bila težka stoletna pot do njih, so se ustrašili, v naši današnji in svetovni krizi, da je vsega konec.

S tem nikakor ne želim odvrniti našo pozornost od pojavov določene vrednostno-moralne zmede v naprednih vrstah, ki je tudi sestavni del naše gospodarske krize.

Ker pa se pojavljajo povsem napačne razlage naših slabosti, je treba dodati kakšno objektivno primerjavo glede naših živih vrednot. Gotovo je zelo redka ali malo ali srednje ali zelo razvita dežela v sodobnem svetu (ali pa nobena), ki bi lahko prenesla padec realnih osebnih dohodkov za okrog 20 % ali več že v toku dveh ali treh let in da ob vsem tem v njej ne bi bilo niti socialnih nemirov niti zaostritve političnega režima. To sigurno ne pomeni, da so naši ljudje bolj naivni kot v drugih deželah, ampak čutijo, kljub vsem precejšnjim neprijetnostim, realnost: da smo vsi v novi Jugoslaviji napredovali, da smo vsi dobili širše prostore za human razvoj, da je v njej več socialne enakosti, manj neopravičenih razlik in več demokracije kot v drugih deželah (o nekih naših slabostih kasneje).

Bistveni del te socialne pravičnosti in vsebinske demokracije kot tudi naših nadaljnjih možnosti so prav taki nacionalni odnosi kot jih je ustvaril II. AVNOJ in sedanja Ustava. Zato nas samo taki nacionalni odnosi lahko izvedejo iz sedanje krize. Lahko se le brezkončno čudimo, da nekateri, poleg vseh slabihkušenj, ki jih imamo s staro Jugoslavijo, z njenimi pojavi centralizma in separatizma in s podobnimi pojavi v drugih deželah, slepo iščejo izhod v ukinitvi sedanje ustave in v separatizmu ali centralizmu.

Sedanja ustavna določila o odnosih med narodi in narodnostmi Jugoslavije so logično nadaljevanje in poglobljanje AVNOJ-evskih temeljev. Še več: sedanja ustava je tudi zgoščena skušnja vsega povojnega razvoja Jugoslavije o tem, koliko bolj so AVNOJ-evski temelji življenjski in močni od teženj separatičnega in centralističnega nacionalizma. Kot je znano, so se vse te težnje tudi po 1945. letu izrazile ponovno in v novih, »modernih« povojnih oblikah — nekatere bolj pred, druge pa bolj po 1966. letu. Sedanja ustavna določila so nastala po temeljitem, večletnem in splošnem jugoslovanskem razpravljanju in po vsejugoslovanskem konsensu (soglasju) v pogledu vseh naših izkušenj tudi z našim »modernim« separatizmom in centralizmom po 1945. letu.

Dejstvo je, da je Jugoslavija verjetno najbolj heterogena dežela v svetu — gotovo pa v Evropi — v zgodovinsko-kulturnem pogledu. Ker Jugoslavija prenaša težko gospodarsko krizo tudi z najmanjšimi potresi v nacionalnih odnosih, je to močan empirični dokaz, da je Jugoslavija tudi glede kvalitete svojih nacionalnih odnosov daleč pred mnogimi razvitimi in nerazvitimi deželami. To pa nas tudi obvezuje, da jih čuvamo in poglobljamo s trajno skrbjo.

Nacionalno vprašanje v Jugoslaviji je očitno povezano in prepleteno s podobno in zelo živo problematiko vsega sodobnega človeštva. Narodno in razredno nista nikjer v sodobnem svetu povsem istovetna, se pa povsod prepletata.

Narod je res samo ena od sodobnih družbenih oblik, v katerih se vodi spopad med socialističnim, naprednim in nazadnjaškim. Vendar je lahko narod, kot bomo še omenili, najglobalnejša oblika plurifunkcionalne integracije družbenega dela na sodobni zgodovinski stopnji. Nacije so tudi glavna področja tistega spopada, ki odloča o razrednih in moralno-vrednostnih odnosih sodobnega sveta. Zato je še vedno nujno izboriti spopade med naprednim in nazadnjaškim predvsem doma, v »svoji naciji«. Še vedno je možno, da trenutno nazadnjaške sile dobe širšo podporo za nazadnjaško politiko v svoji naciji (tudi navidezni »nacionalni« kapital ima glavna oporišča prav v določenih deželah).

Toda še večje so možnosti, da se razredno, napredno in narodno, da se delavsko in humano vse bolj približujeta. Ta težnja je dosti bolj zgodovinsko naravna in perspektivna kot zbliževanje naroda in odtujene razrednosti, saj predstavljajo delovni ljudje, ki jih ogrožajo svetovni in domači monopoli, veliko večino vsakega naroda.

Zato mora biti delavsko gibanje — tudi pri nas — poleg drugega še naprej tako organizirano in usmerjeno, da najprej budi vse napredne sile, vse vredno v posameznih narodih in da se (lahko) tu spopada z nazadnjaškimi silami. Prav taka delavska organizacija na nacionalni ravni kot jo je spodbudilo titovsko vodstvo, (ko je že pred II. svetovno vojno ustanovilo KP v okviru posameznih narodov Jugoslavije), je omogočila tiste oblike nacionalnih odnosov, ki so bili tudi formalno določeni na II. zasedanju AVNOJ-a in v Ustavi 1974. leta. Prav te oblike mednarodnih odnosov so omogočile ne samo, da se v vsakem narodu in narodnosti Jugoslavije zbero vse napredne sile, ampak da se po potrebi tudi najboljše organizirajo proti separatističnim težnjam in da prav s pomočjo teh oblik najmočnejše vključijo svoje narode in narodnosti v bratsko skupnost Jugoslavije.

Najnovejše zgodovinsko izkustvo, po Marxu in Leninu, posebej dokazuje, da je možen tak napreden razvoj naroda, v katerem postajata tako narodno in razredno kot tudi narodno in internacionalno vse bolj komplementarna. Ta komplementarni razvoj se že uresničuje posebej po II. svetovni vojni v mnogih deželah, kjer je zrastel vpliv delavskega gibanja in drugih naprednih sil. V takih deželah naroda ne ustvarja samo stihijna delitev dela niti samo skupni jezik, država in kulturna tradicija, ampak ga oblikujejo tudi planski gospodarski in družbeni razvoj, splošni nacionalni sistem šolstva, sistem socialnega varstva, sistem modernih informacij in nadaljnji skupni razvoj duhovne kulture. Tovariš Kardelj je v predgovoru za svoje temeljno delo o nacionalnem vprašanju poudaril, da je narod tudi *moderna integracija dela* (se pravi, ne samo delitev dela).

Če se razvoj naroda giblje v omenjeni napredni smeri, se z njim nujno prepleta istočasna kvantitativna in kvalitativna rast delavskega razreda. S tem ko pridobiva vse večjo kulturo in ko vse bolj vpliva na celotni narodni razvoj, se delavski razred spreminja iz razreda na sebi vse bolj v razred za sebe, iz objekta postaja vse bolj subjekt; posamezni delavci in delovni ljudje pa v takih pogojih vse bolj postajajo celovite moderne osebnosti. Proces, ki ga Marx in Engels v Komunističnem manifestu dobesedno označujeta kot »konstituiranje« proletariata kot »nacije« se, očitno, ne konča je s prvim ustanovnim kongresom kakšne majhne delavske stranke, ampak šele skozi daljši razvojni razredni in narodni napor.

Samo če delavsko gibanje v svojem narodu spodbuja čim hitrejšo in čim kvalitetnejšo rast humane proizvodnje, samo tedaj omogoča tudi hitrejši razvoj internacionalizma. Internacionalizem se gotovo ne uresničuje — in tudi v Jugoslaviji ne — s pretirano proizvodnjo besed o njemu. Samo z ustvarjanjem čimveč kvalitetnih gospodarskih in duhovno-kulturnih vrednot, ki jih lahko zamenja z drugimi narodi, prebija delavski razred posameznega naroda realne prehode in realna pota internacionalizma, pota k tesnejšemu povezovanju narodov. Nacionalistična ozkost bo prej prisotna v tistem deliču kateregakoli naroda, ki želi več imeti, kot proizvajati. Taki nacionalni odnosi, kot so jih določili na II. zasedanju AVNOJ-a, spodbujajo odgovoren razvoj vsakega naroda in narodnosti, kar je obenem edina

realna osnova za vse bolj tesno povezovanje razrednega, narodnega in internacionalnega. To pa velja tudi za sodobno Jugoslavijo.

Res bi bilo lepo, če bi mogli sedanjo gospodarsko krizo in moralno stagnacijo razrešiti že z nekaj popravki v Ustavi, v Programu in v Statutu ZKJ. Če pa smo na temelju še živih skupnih vrednot tako hrabro samokritični kot v preteklosti, bomo morali verjetno priznati, da se je nedelovno in nevredno pri nas razmahnilo v preteklih letih dosti široko in dosti specifično, da je dosti posebnih razredno-slojevnih in moralno-vrednostnih elementov, ki so sestavine gospodarske krize pri nas. V vseh delih Jugoslavije so poceni svetovni denar, poceni domači kredit in velika in dolgotrajna inflacija omogočila nastajanje: 1) specifičnega birokratizma in tehnokratizma, ki res nista niti sistem niti stalinizem, sta pa zelo neproduktivna in razkrajajoča, zelo neodgovorna, anonimna in difuzna pojavnost; ta pojavnost je pogosto prisotna z enakimi značilnostmi na vseh ravneh, od podjetja preko občine in republike do federacije; 2) dovolj razširjeno potrošniško obnašanje, ki v svojih zahtevah in ocenah, kaj je vredno ali nevredno, nikakor ne izhaja od zakonite vezi med proizvodnjo in porabo.

Vse naše nedavne vrednote — čeprav nikoli niso bile in ne morejo biti absolutne, popolne — žive in so aktualne tudi danes: socialistična demokracija, bratstvo in enotnost, naša solidarnost in pravičnost v obliki delitve po delovnih rezultatih. Vendar je vse te vrednote tudi najbolj kritični in objektivni oceni težko kvalitativno in kvantitativno izmeriti in jih primerjati z nevrednotami. Gotovo pa je vsem tem vrednotam nujno, povsod v Jugoslaviji, hitro dodati še eno zelo prozaično vrednoto, namreč *smotno ekonomičnost*, predvsem pa več kvalitetnega dela. Ta ekonomičnost je zgodovinsko prisotna v vseh delih Jugoslavije. Treba pa jo je hitro oživeti, ker je v času krize sigurno najpomembnejši vrednostni dodatek našemu dosedanjemu sklopu vrednot in eden od prvih ključev v prihodnost.

Te prozaične zadeve omenjam samo zato, ker brez njih ni mogoče ohraniti in poglobljati naših mednarodnih odnosov bratstva in enotnosti, ki pa spadajo med največje dosežke v družbeni zgodovini človeštva. To pokaže katerokoli strogo, objektivno primerjanje z globalno človeško družbo, ne glede ali ga izvršimo na sinhroni ali na diahroni način. Izraz »največji dosežek« ne meri na nekakšno nerealno, onostransko harmonijo naših nacionalnih odnosov, ampak na dejstvo, da z AVNOJ-evsko formulo najbolj uspešno razrešujemo verjetno najbolj zapletene nacionalne probleme v svetu in na dejstvo, da jih skoraj nobena država z dosti manj zapletenimi nacionalnimi odnosi ne rešuje tako uspešno.

Prav naši mednarodni odnosi so eden od najbolj otipljivih praktičnih dokazov prednosti socializma pred kapitalizmom: so izrazit dokaz višje vrednosti socializma, posebno ker se uresničujejo v tako zapletenih objektivnih in zgodovinskih pogojih. Naši AVNOJ-evski mednarodni odnosi so ena od glavnih sestavin naše napredne vloge v gibanju neuvrščeniosti in v OZN, ker sta XX. in XXI. stoletje čas osvobajanja in dozorevanja potlačenih narodov. Če bi bili, zaradi kakšnega naključja, AVNOJ-evski odnosi porušeni, ali pa resno poškodovani, to ne bi samo resno omajalo naše notranje odnose, notranjo stabilnost in svetovni mir, ne samo našo vlogo v OZN in v gibanju neuvrščeniosti, ampak tudi našo soodgovornost za ves razvoj socializma, človeštva. Težave v mednarodnih odnosih so pri nas povsem naravne in bodo še dolgo prisotne, vendar jih bomo plodnejše razreševali z AVNOJ-evskim načinom kot s katerimkoli drugim.

AVNOJ-evska načela in njihov razvoj v sedanji ustavi so oblika najbolj vsestranskega razvoja vseh narodov in narodnosti Jugoslavije, pa tudi njenih različnih zgodovinsko-kulturnih dosežkov. Le-ti so prav s svojo različnostjo eno od največjih vrednostnih bogastev v sodobnem svetu. Čeprav bo nujno in prirodno prišlo do zbliževanja, prepletanja in predelave teh zgodovinskih kulturnih posebnosti Jugoslavije in njenih narodov in narodnosti, ne moremo nobene zametovati na račun druge zaradi nekakšne »homogenosti«. Vsaka kultura je humana, ker je kultura samo tista ustvarjalnost, ki služi vsestranemu razvoju človeka (vsekakor temu ne služi še tako genialno napadalno orožje). Zato nobena prava in posebna kulturna vrednota kateregakoli naroda ali etnične skupine v svetu ne more ogroziti nobenega drugega naroda, ampak ga lahko samo obogati. Po poteh takega enakopravnega medsebojnega kulturnega sodelovanja bomo dali, zaradi bogastva naših kulturnih razlik, tudi prispevek kulturno-vrednostnemu razvoju sveta, še posebej, ker ogromna večina sodobnih narodov, zlasti tistih v gibanju neuvrščenosti, ne nastopa samo proti ekonomskemu in političnemu, ampak zelo zavestno tudi proti kulturnemu imperializmu, hegemonizmu in uniformizmu. Pri tem pa ne gre za zapiranje pred drugimi kulturami, ampak za opravičen strah, da bo bogate nacionalne kulture uničil pritisk kakšne kvantitativno razsežne, toda kvalitetno uboge coca-cole ali druge podobne »civilizacije«. Tak strah utemeljeno čuti celo tako kulturno razvita in odprta dežela kot je Francija.

Tu se moramo zadržati še pri enem stališču, ki je zelo daleč od zgodovinsko-dialektičnega mišljenja. Gre za stališče, da se bo v Jugoslaviji, malo preje ali malo kasneje, oblikovala »samo ena nacija«. Drugi smo prepričani, da je Jugoslavija bolj tesno, trajneje in globlje povezana samo kot bratska skupnost narodov, ki je širša kvaliteta od posameznih narodov, ki pa nobenega naroda in narodnosti ne zamenjuje kot nekakšna nova super-nacija.

Ne bom se spuščal v skoraj nepotrebno vsestrano dokazovanje, kako proti tezi o formiranju ene same jugoslovanske nacije govori izkustvo in praksa leninizma in povsem nerešljive težave vseh dosedanjih poskusov supernacionalnih centralizmov in unitarizmov v vsem svetu in v vsej zgodovini (npr. Avstro-Ogrska, caristična Rusija, stara Jugoslavija itd.).

Zadržal bi se samo na zakoniti ireverzibilnosti vseh svetovnih, naravnih in družbenih procesov. Noben pojav, ki je že nastal in doživel določen proces, se ne more nikoli več vrniti na svoj začetek in tako zginiti v njemu, da bi se iz tega vračanja v začetek vzkliklo nekaj absolutno novega. Ivan Cankar, ki je, skupaj z mnogimi drugimi, Slovence še v stari Avstro-Ogrski, ko to nikakor ni bilo dobičkanosno, učil iskrenega spoštovanja, ljubezni in najtesnejše povezanosti z drugimi jugoslovanskimi narodi in ki je, skupno z drugimi, pri nas razplamtel željo po ustvarjanju federativne Jugoslavije, je tudi odločno pripomnil, na povsem zgodovinsko-materialistični način, da nobeden od nas ni kriv za zgodovinsko dejstvo, da je danes na tleh Jugoslavije več oblikovanih narodov in narodnosti, a ne samo eden.

Niti pred 1400 leti, ko so Južni Slovenci prišli v te kraje, niti v kasnejših stoletjih ni nobeden zavestno (ali celo zlonamerno) planiral, da se bodo posamezni deli teh Slovanov znašli v zelo različnih pogojih. Po številnih naravnih družbeno-zgodovinskih procesih in križanjih (z drugimi procesi) so se ti deli Slovanov postopno spreminjali povsem neplanirano, na čisto naravno-zgodovinski način, da bi se, pred nekaj stoletji, končno začeli formirati različni jugoslovanski narodi in narodnosti.

To je podobno, seveda samo v analogiji, kot z brati in sestrami, ki so se že rodili, pa jih niti pred, še manj pa po rojstvu, ni mogoče več vračati v maternico zgodovine. Očitno je tudi, da ni možno izdelati iz vseh teh bratov in sestra ene same enotne osebe. Ko so bratje že rojeni, je možno in nujno samo naslednje: dopustiti, da se vsak od njih vsestransko razvije kot osebnost. Pri tem pa jim je treba obenem dokazovati, posebej pa še s praktičnimi napori (in ne samo s pripovedovanjem), da bodo tudi kot osebnosti največ pridobili, če oblikujejo čim polnejšo in delovno bratsko družino, enakopravno skupnost, ki je vsekakor širša kvaliteta kot posamezna osebnost ali njihova mehanična vsota, nikakor pa ne more biti »nadkvaliteta« ali »supernacija« nad njimi.

Kot smo mi vsi doslej, s vsem svojim bitjem želeli in delali na uresničenju take bratske skupnosti vseh jugoslovanskih narodov in narodnosti, tako bomo tudi z vsem svojim bitjem (predvsem pa s praktičnim delom in manj z besedami) še bolj trudili, da izgradimo, na temelju dosedanjih skupnih vrednot, enakopravno skupnost bratskih narodov in narodnosti Jugoslavije, ki bo še bolj bogata v človečnosti.

Aktualni problemi materialne enakopravnosti jugoslovanskih narodov in narodnosti

NADA VILHAR

Teritorialne razlike v stopnji ekonomske razvitosti posameznih republik in avtonomnih pokrajin v Jugoslaviji, ki so bile v veliki meri posledica njihovega zgodovinskega razvoja, so socialistični samoupravni družbi narekovale stimuliranje hitrejšega razvoja gospodarsko manj razvitih področij, ki naj bi zmanjšalo razlike med razvitejšimi in manj razvitimi območji Jugoslavije. S hitrejšim razvojem gospodarsko nerazvitih republik in avtonomnih pokrajin se ustvarjajo pogoji za vsestranski materialni in družbeni razvoj cele države ter se uresničuje ekonomska enakopravnost narodov in narodnosti Jugoslavije kot enega izmed faktorjev njihove nacionalne enakopravnosti.

V najbolj splošnih okvirih določa temelje za uresničevanje ekonomske enakopravnosti narodov in narodnosti Jugoslavije Ustava SFR Jugoslavije in sicer na naslednji način: »Da bi se ustvarjala materialna osnova za enakopravnost narodov in narodnosti Jugoslavije, izenačevali materialni pogoji za družbeno življenje in delo delovnih ljudi in kar najbolj skladno razvijalo gospodarstvo kot celota, se v socialistični republiki Jugoslaviji v splošnem interesu posveča posebna pozornost hitrejšemu razvoju proizvodjalnih sil v gospodarsko manj razvitih republikah in pokrajinah ter v ta namen zagotavljajo potrebna sredstva in sprejemajo drugi ukrepi.«¹

Družbenoekonomski razvoj in zmanjševanje regionalnih neenakosti jugoslovanskih republik in avtonomnih pokrajin sta bila osnovna cilja ekonomske politike v vsem povojnem obdobju. Politika hitrejšega razvoja gospodarsko manj razvitih območij je temeljna komponenta družbenoekonomskega razvoja naše države, ki se je uveljavila kot pomemben faktor povezovanja in kot skupni interes vseh narodov in narodnosti Jugoslavije. Na opredelitev za tako politiko so vplivali številni dejavniki, predvsem socialistični samoupravni družbenoekonomski odnosi, federativna ureditev, večnacionalna sestava prebivalstva ter zgodovinsko pogojene razlike v stopnji razvitosti med posameznimi republikami in avtonomnima pokrajinama.

Politika hitrejšega razvoja gospodarsko manj razvitih republik in SAP Kosovo ima poseben pomen za nadaljnji napredek mednacionalnih odnosov, za enakoprav-

¹ Uradni list SFRJ, št. 9, 21. 2. 1974, str. 211.

nost narodov in narodnosti republik in avtonomnih pokrajin ter za hitrejši in skladnejši družbeni in ekonomski razvoj vse jugoslovanske skupnosti. Hitrejši razvoj gospodarsko manj razvitih republik in SAP Kosovo je hkrati skupen ekonomski interes vseh republik in avtonomnih pokrajin, saj se s tem ustvarjajo pogoji za odpravljanje disproportov v ekonomski in socialni strukturi države, ki omejujejo vsestranski materialni in družbeni razvoj celote.

Osnovne družbenopolitične opredelitve politike hitrejšega razvoja manj razvitih območij so vgrajene v Program Zveze komunistov Jugoslavije, v vse ustave naše države, v gradiva in sklepe vseh dosedanjih kongresov KPJ oziroma ZKJ ter predstavljajo temelj politike dogovora, oblikovane v družbenih planih Jugoslavije ter v planih socialističnih republik in organizacij združenega dela.

V Programu ZKJ je poudarjeno, da bi bila za nekatere dele Jugoslavije enakopravnost samo formalna, če bi socialistična skupnost ne upoštevala tega, da so ti deli zaradi specifičnih zgodovinskih pogojev zaostali v svojem gospodarskem razvoju. »Nujna potreba skladnega gospodarskega razvoja vse dežele in nujen pogoj bratstva in enotnosti narodov Jugoslavije je v tem,« poudarjajo v Programu Zveze komunistov Jugoslavije, »da se politična in pravna enakopravnost narodov Jugoslavije, postopno dopolnita z ekonomsko enakopravnostjo. Zato mora biti nenehna skrb, da se pospeši gospodarski razvoj zaostalih pokrajin, pglavitni element ekonomske politike.«²

Reševanja problema razlik v nivoju gospodarske razvitosti in pospeševanje razvoja gospodarsko nezadostno razvitih področij, smo se lotili s trdnimi političnimi opredelitvami že ob sprejetju Prvega petletnega plana od 1947—1951. leta. V 5. členu tega plana je bila postavljena naloga »zagotoviti hitrejši tempo razvoja gospodarsko zaostalih republik in odstraniti posledice neenakomernega razvoja.«³

Boris Kidrič je na V. kongresu Komunistične partije Jugoslavije leta 1948 poudaril, da so razvite republike dolžne, preko vsedržavne akumulacije in njene razdelitve, pomagati razvoju zaostalih republik. Kidrič pravi: »Povsem jasno je torej, da moramo del presežnega dela iz razvitih republik z višjo produktivnostjo nujno uporabljati v naši socialistični graditvi v manj razvitih republikah, da bomo tudi tam maksimalno dvignili proizvodjalne sile in sicer ne samo v njihovo dobro, marveč tudi v dobro celotne države in v dobro tistih republik, ki trenutno podpirajo zaostale republike.«⁴

Proti koncu petdesetih let so bile ustvarjene vsaj minimalne možnosti za celovitejše razreševanje problema razvoja manj razvitih območij. Tako se je Plan družbenega razvoja Jugoslavije za obdobje 1957—1961 prvič v zgodovini planiranja pri nas lotil tega vprašanja. S tem je bila uveljavljena komponenta razvoja manj razvitih območij, v okviru planiranja razvoja celotnega jugoslovanskega gospodarstva na podlagi centraliziranih odločitev o razporedu in celo strukturi investicij vsaj glede objektov, za katere so črpali sredstva iz centraliziranih skladov na

² Program Zveze komunistov Jugoslavije, sprejet na sedmem kongresu Zveze komunistov Jugoslavije, ČZDO Komunist, Ljubljana, februar 1979, str. 161—162.

³ Zakon o Petogodišnjem planu razvitka narodne privrede FNRI u godinama 1947—1951. »Borba« Beograd, 1947, str. 13.

⁴ Boris Kidrič: O graditvi socialističnega gospodarstva FLRJ, referat na 5. kongresu KPJ, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1948.

ravni federacije. Najbolj pomemben ukrep, ki so ga sprejeli v tem obdobju, je bil sistem garantiranih investicij za razvoj manj razvitih območij kot zaokrožen in celovit program gradnje določenega števila objektov na teh območjih. Pomanjkljivost sistema razvoja nerazvitih območij v tem razdobju je v tem, da je bil postavljen celotni program izgradnje po garantiranih investicijah na statičnih osnovah, saj je temeljil na fiksnih programih izgradnje, ki so bili določeni centralizirano na zveznem nivoju po administrativnih merilih glede strukture za posamezne objekte, glede dinamike letnih tranš in podobno.⁵

V družbenem planu razvoja gospodarstva Jugoslavije za obdobje 1961—1965 je kvalitativno največja sprememba ustanovitve Sklada federacije za kreditiranje hitrejšega razvoja manj razvitih republik in SAP Kosova kot posebne organizacije na ravni federacije v letu 1965. Z Družbenim planom gospodarskega razvoja Jugoslavije od 1961—1965 leta in z letnimi družbenimi plani: za leta 1961, 1962, 1963, oziroma z Zakonom o gospodarsko planskih ukrepih: za leta 1964 in 1965 kot tudi z drugimi predpisi, so reševali vsa najpomembnejša vprašanja s tega področja kot so: določanje obsega sredstev Sklada, njihova konkretna razdelitev na posamezna območja, določanje osnovnih pogojev odobravanja kreditov in drugo, a Sklad je v glavnem skrbel, da se formirana sredstva izkoriščajo preko določenih bank nezadostno razvitih območij in na način ter pod pogoji določenimi s predpisi.

Za razliko od planskega obdobja 1961—1965. leta, ko je bilo udeleženo financiranje razvoja nerazvitih območij iz sredstev Sklada v skupnih investicijah v nerazvitih območjih z relativno skromnim deležem, je postal Sklad od 1966 do 1970 prvi glavni nosilec finančne intervencije v nerazvitih območjih. Višina potrebnih sredstev Sklada se ni več določala v nekem vnaprej odrejenem skupnem znesku neodvisno od gibanj v gospodarstvu, ampak je bil obseg določen v skladu z gibanji v gospodarstvu — za to razdobje je bil predviden obseg sredstev od 1,85 % družbenega proizvoda družbenega gospodarstva. Plan za razdobje 1966 do 1970 pa je prinesel še nekaj bistveno novega: predviden je bil poseben sistem ukrepov za razvoj Kosova, kar je pomenilo pomembno novost v primerjavi z dotedanjim sistemom intervencije, ki je bil enoten za vse območje.

Predpisi, ki so jih sprejeli v zvezi s pospeševanjem razvoja manj razvitih območij v Jugoslaviji v obdobju 1971—1975 odsevajo prizadevanje, da kompenzirajo zaostanek v pomoči, ki je bil posledica neugodnih gospodarskih tokov do leta 1970. Ti predpisi odsevajo spremembe v družbenoekonomskem sistemu, ki jih je sintetizirala Ustava v letu 1974. Gre za decentralizacijo sredstev, pravic in obveznosti federacije in družbenopolitičnih skupnosti, na nižji ravni odločanja, za krepitev samoupravnih pravic proizvajalcev, za izpopolnitev instrumentov za pospeševanje razvoja manj razvitih območij. Element intenzifikacije ukrepov za pospeševanje razvoja teh območij je tudi določilo, da znaša obvezno posojilo Sklada v tem obdobju 1,94 % družbenega produkta družbenega gospodarstva Jugoslavije. Razen s sredstvi Sklada so bili cilji in naloge politike hitrejšega razvoja nezadostno razvitih območij v tem razdobju Družbenega plana uresničeni na zvezni ravni tudi s: splošnimi dotacijami iz zveznega budžeta, posebnimi namenskimi dotacijami iz

⁵ Ranko Nikolič: Zvezni sklad za kreditiranje hitrejšega razvoja gospodarsko nezadostno razvitih republik in pokrajin, dipl. delo, Ekon. fakulteta Borisa Kidriča v Ljubljani, 1977, str. 9.

zveznega budžeta, davčnimi olajšavami, ugodnejšim obravnavanjem pri razdelitvi obveznosti po izvenproračunski bilanci federacije in s prednostjo pri najemanju kreditov mednarodnih sredstev iz različnih virov. Nov element je bila obveza vračanja kreditov celotnemu družbenemu gospodarstvu, ki je vplačalo sredstva za pospeševanje razvoja manj razvitih območij neposredno, v nasprotju s prejšnjim sistemom financiranja prek federacije in Sklada brez obveze neposrednega vračila prejetih sredstev gospodarstva. To je bil nedvomno napredek, saj je bila tako zagotovljena višja stopnja ekonomskega vedenja pri sprejemanju investicijskih odločitev.

Družbeni plan za obdobje 1976—1980 si je zastavil za cilj doseganje dinamičnega in po strukturi bogatejšega razvoja vseh republik in avtonomnih pokrajin. Glede materialnih in družbenih možnosti za hitrejši razvoj manj razvitih poudarjajo, da jih je treba ustvarjati s skladom federacije za kreditiranje hitrejšega razvoja gospodarsko manj razvitih republik in pokrajin, z zagotavljanjem stalnih sredstev sklada, s samoupravnim združevanjem in z integracijo proizvodjalnih, prometnih in drugih organizacij združenega dela ter bank na razvitih območjih z OZD manj razvitih ter z največjim deležem pri kreditih mednarodne banke za obnovo in razvoj. Stalna sredstva sklada v tem obdobju znašajo 1,97 % družbenega produkta družbenega gospodarstva Jugoslavije. Za razliko od predhodnega planskega obdobja predstavljajo stalna sredstva sklada tudi sredstva, ki jih OZD na samoupravni podlagi združijo in skupaj vložijo v razvojne programe na nerazvitih območjih. Ta sredstva smejo dosegati 20 % vseh stalnih sredstev sklada, vendar se lahko republike in avtonomni pokrajini dogovorijo, da jih smejo presegati. Razen sredstev sklada, ki so namenjena izključno gospodarskemu razvoju omenjenih območij, se s posebnim zakonom⁶ zagotovijo dopolnilna sredstva brez obveznosti vračila za financiranje družbenih in drugih služb.

Sredstva sklada federacije se v planskem obdobju 1981—1985 oblikujejo po stopnji 1,83 % družbenega proizvoda družbenega gospodarstva Jugoslavije in sicer 50 % z združevanjem dela in sredstev organizacij združenega dela iz vse države na dohodkovnih podlagah in na podlagi skupnih interesov, 50 % pa iz obveznega posojila, ki ga vplačajo temeljne organizacije združenega dela, ki opravljajo gospodarsko dejavnost. Iz skupnega zneska sredstev sklada federacije se najprej izloči 0,33 % družbenega proizvoda družbenega gospodarstva Jugoslavije kot posebna sredstva za vzpodbujanje hitrejšega razvoja SAP Kosovo. Sredstva sklada federacije, oblikovana po stopnji 1,50 % družbenega proizvoda družbenega gospodarstva Jugoslavije bodo razdeljena posameznim manj razvitim območjem v naslednjih odstotkih: 34 % sredstev dobi SR Bosna in Hercegovina, 12 % SR Črna gora, 24 % SR Makedonija in 30 % SAP Kosovo. V letih 1981—1985 naj bi bila dopolnilna sredstva iz proračuna federacije za financiranje družbenih služb v gospodarsko manj razvitih območjih v višini 0,85 % družbenega proizvoda celotnega gospodarstva Jugoslavije s tem, da se odstotek izločanja vsako naslednje leto do leta 1985 zmanjšuje za 0,03 % medtem ko ostane v SAP Kosovo odstotek 0,85 % nespremenjen v vsem planskem obdobju. Delež gospodarstva manj razvitih območij pri delitvi kredita Mednarodne banke za obnovo in razvoj in Mednarodne kor-

⁶ Zakon o dopolnilnih sredstvih republikam in AP Kosovo v letih 1976—1980. Uradni list SFRJ, št. 33/1976.

poracije za investicije znaša 80 %, po predhodni izločitvi 15 % skupnega zneska kreditov za SR Srbijo brez avtonomnih pokrajin.⁷

V Družbenem načrtu Jugoslavije za obdobje od 1981—1985. leta se je delež združevanja dela in sredstev Sklada povečal na 50 %. V minulih dveh letih smo dosegli začetne rezultate, ne pa že tudi pričakovanih. Na podlagi dogovora o združevanju dela sredstev sklada je bilo v minulih dveh letih po podatkih Gospodarske zbornice Jugoslavije sklenjenih 255 samoupravnih sporazumov s predračunsko vrednostjo 125 milijard dinarjev, od tega pa na združena sredstva Sklada odpade skoraj 28 milijard dinarjev ali 22,1 %. Doseženi rezultati sicer pomenijo precejšen uspeh, niso pa docela v skladu s planskimi predvidevanji. Največ sporazumov so sklenili za programe v industriji — 182. Po razpoložljivih podatkih so s programi v okviru samoupravnih sporazumov predvideli ustanovitev delovnih mest za približno 35.500 ljudi in sicer v Bosni in Hercegovini za 8021, v Črni gori za 2432, v Makedoniji za 12.784 in na Kosovu za 10.181 ljudi. Samo okoli 36 % sklenjenih samoupravnih sporazumov ima značaj dohodkovnega povezovanja, 49 % je sporazumov, ki temeljijo na posojilih, okoli 2 % jih temelji na mešanih oblikah združevanja, devet odstotkov pa jih ni mogoče opredeliti. Vzroki za počasno združevanje dela in sredstev so predvsem zapletene gospodarske razmere in nizka akumulativna sposobnost gospodarstva, poudarjena teritorializacija akumulacije, premajhna programska odprtost sistemov, zamude pri uvajanju spodbujevalnih ukrepov in olajšav za združevanje, ter obveznost, da je treba nezdruženi del sredstev avtomatično konec leta vplačati v obliki obveznega posojila.⁸

Rezultati gospodarskega razvoja republik in avtonomnih pokrajin kažejo na hitro rast in razvoj v vseh panogah gospodarstva.⁹ V letih 1947—1981 se je družbeni produkt Jugoslavije povečal za sedemkrat. Odločilno vlogo v naglem gospodarskem razvoju je imel razvoj industrije. Industrijska proizvodnja se je povečala za osemnajstkrat, kar je najbolj nagla rast od vseh gospodarskih dejavnosti. Naglejšo rast od jugoslovanske v povprečju so dosegli v industriji naslednjih manj razvitih republik: Črne gore, Makedonije, Bosne in Hercegovine in AP Kosovo. Kmetijska proizvodnja se je od leta 1948 do leta 1981 povečala 2,3 krat. Naglejšo rast so izmed manj razvitih republik in pokrajine dosegli Črna gora, Makedonija in AP Kosovo, Bosna in Hercegovina je bila na ravni države. Od leta 1953 do leta 1980 so se naložbe v osnovna sredstva povprečno povečale za 7,6 % na leto. Pri tem je rast zaostajala za povprečjem v Bosni in Hercegovini, na Kosovu pa so investicije presegale povprečno dinamiko. V vsem razdobju od leta 1952 do leta 1980 je delež sredstev za investicije znašal 23 % družbenega proizvoda celotnega gospodarstva. Precej večji delež je bil na manj razvitih območjih: v Črni gori 52 %, na Kosovu 51 %, v Makedoniji 40 % in v Bosni in Hercegovini 37 %.

⁷ Predlog dogovora o osnovama društvenog plana Jugoslavije o politici bržg razvoja privredno nedovoljno razvitih republik i SAP Kosovo, za period od 1981. do 1985 godine. Savezno izvršno veće, Beograd, 6. decembra 1980. godine, str. 12.

⁸ Regionalni vidik razvoja Jugoslavije. Izhodišča dolgoročnega programa gospodarske stabilizacije. Komisija zveznih družbenih svetov za vprašanje gospodarske stabilizacije, Delo, Ljubljana, 20. 7. 1983, št. 166, priloga, str. 6.

⁹ Regionalni vidik razvoja Jugoslavije, citirano delo, str. 2, 3 in 4. Delovna skupina za izdelavo dolgoročnega programa gospodarske stabilizacije je poglavje Dinamika rasti in Strukturne spremembe izdelala na podlagi podatkov uradne statistike, na temelju elaboratov Zveznega Zavoda za družbeno planiranje in gradiva podskupine.

Tako velik delež investicij pri družbenem proizvodu manj razvitih republik in pokrajine Kosovo opozarja na to, da vlaganja v investicije niso potekala samo iz njihove lastne proizvodnje, temveč se je del akumulacije solidarnostno povečal s sredstvi iz drugih republik in pokrajin, da bi pospešili razvoj manj razvitih republik in SAP Kosova, zagotovljen pa je bil tudi večji delež pri črpanju posojil Mednarodne banke za obnovo in razvoj in drugih kreditov iz tujine. Velika vlaganja so pomagala okrepiti in razširiti materialno-tehnične temelje proizvodnje v družbenem sektorju. Osnovna sredstva so se od leta 1952 do 1980 povečala za 8,8 krat, pri tem pa so se nagleje od povprečja povečevala v manj razvitih območjih: v Črni gori, na Kosovu, v Makedoniji in v Bosni in Hercegovini. Tehnična opremljenost dela se je povečala za več kot dvakrat. Po zadnjih podatkih (iz leta 1977) je znašal delež avtomatiziranih proizvodno-transportnih kombinatov pri vseh napravah in orodjih za delo okoli 42 %, največ v gospodarsko manj razvitih krajih: na Kosovu 56 %, v Makedoniji in v Bosni in Hercegovini 55 % in v Črni gori 45 %. Od leta 1952 do 1981 je število delavcev zaposlenih v družbenem sektorju naraslo za 3,5 krat. Najbolj naglo so se zaposlovali na Kosovu: za 4,9 krat nagleje, v Makedoniji 4,9 krat, v Črni gori 4,4 krat. Močno se je izboljšala kvalifikacijska struktura zaposlenih, tako, da je znašal delež strokovnih delavcev pri skupnem številu zaposlenih približno 63 % (stanje leta 1978). V vseh gospodarsko manj razvitih republikah in na Kosovu je kvalifikacijska struktura zaposlenih ugodnejša od povprečja države, razen v Bosni in Hercegovini, kjer je skoraj taka kot je povprečje.

Tudi gospodarska struktura se je močno spremenila v vseh republikah in avtonomnih pokrajinah. Družbeni sektor je postal nosilec celotnega razvoja. Njegov delež v družbenem proizvodu se je povečal z 69,5 % v letu 1952 na 86,2 % v letu 1981. V gospodarsko manj razvitih republikah je njegov delež približno enak povprečju, na Kosovu pa znaša 79,3 %. V gospodarski strukturi osnovnih skladov družbenega gospodarstva je prišlo do pomembnih sprememb na vseh področjih. V vseh republikah in avtonomnih pokrajinah ima največji delež osnovnih sredstev industrija. V vseh republikah in avtonomnih pokrajinah je industrija postala vodilna gospodarska dejavnost. Delež industrije v družbenem proizvodu države se je povečal z 18,2 % v letu 1947 na 40,1 % v letu 1981, delež kmetijstva pa se je v istem obdobju zmanjšal z 39,2 % na 13,6 %. Izmed manj razvitih območij je delež industrije v družbenem proizvodu najmanjši v Črni gori 31,4 %, največji pa v Bosni in Hercegovini 45,7 %. Delež kmetijstva v družbenem proizvodu pa je največji na Kosovu 20,9 % in v Makedoniji 16,6 %. Za spremembe v industrijski strukturi je značilno povečanje deleža energetike, metalurgije, strojegradnje in kemične industrije ter zmanjšanje deleža rudarstva in predelovalnih panog. Tudi v industrijski strukturi manj razvitih republik in Kosova je prišlo do velikih sprememb. Predvsem se je občutno zmanjšal delež rudarstva, povečal pa se je delež energetike, metalurgije, strojegradnje in predelovalnih panog. V vseh republikah in avtonomnih pokrajinah so zastopane vse industrijske panoge. Delež energetsko-surovinskih panog je v gospodarsko manj razvitih republikah in na Kosovu precej večji od povprečnega deleža teh panog v osnovnih sredstvih jugoslovanskega gospodarstva. V obdobju od 1952—1981 leta je prišlo do pomembnih sprememb v strukturi zaposlenih po dejavnostih. V obravnavanem obdobju se je število zaposlenih v industriji povečalo za štirikrat. Delež delavcev v industriji v celotnem številu

zaposlenih v družbenem sektorju se je povečal z 32,4 % na 37,6 %. Še zlasti pomembno je povečanje števila delovno sposobnega prebivalstva s 60 % v letu 1948 na 63 % v letu 1981. Delež aktivnega prebivalstva v celotnem prebivalstvu kaže tendence zmanjševanja tako v celotni državi: z 49 % v letu 1949 na 43,4 % v letu 1981 kot v vseh republikah in avtonomnih pokrajinah, kar je predvsem posledica dejstva, da čedalje več mladine hodi v srednje in visoke šole in da se je povečalo število upokojencev in starejših ljudi v strukturi prebivalstva. V primerjavi z jugoslovanskim povprečjem je splošna stopnja aktivnega prebivalstva nekoliko nižja v gospodarsko manj razvitih republikah in najnižja na Kosovu (22,6 %). Največjo in najpomembnejšo spremembo v družbeno-gospodarski strukturi prebivalstva pomeni povečanje deleža delavcev v družbenem sektorju v celotnem številu aktivnega prebivalstva — s 23 % v letu 1953 na okoli 62 % v letu 1981, na Kosovu je ta delež v letu 1981 znašal 52 %. Dinamični gospodarski razvoj in spremembe v gospodarski strukturi so v vseh republikah in obeh avtonomnih pokrajinah sprožili hitro deagrarizacijo prebivalstva. Občutno se je zmanjšal delež kmetijskega prebivalstva v celotnem prebivalstvu Jugoslavije: z okoli 67 % v letu 1948 na okoli 20 % v letu 1981. Gospodarsko manj razvite republike so se občutno približale jugoslovanskemu povprečju ali pa imajo manjši delež kmetijskega prebivalstva. Največ kmetijskega prebivalstva na manj razvitih območjih je na Kosovu (25 %). Spremembe v izobrazbeni ravni prebivalstva so bile najintenzivnejše v manj razvitih območjih.

Podatki o razvoju proizvodjalnih sil, strukturnih spremembah in zvišanju življenjske ravni kažejo, da smo v minulem obdobju dosegli pomembne rezultate v celotnem in gospodarskem razvoju, pri zagotavljanju gospodarske enakopravnosti republik in avtonomnih pokrajin in izenačevanju življenjskih in delovnih razmer delovnih ljudi. To kažejo tudi kazalci o relativnih razmerjih med ravnijo razvitosti proizvodjalnih sil — izkazani z osnovnimi sredstvi gospodarstva na delavca in stopnjo zaposlenosti aktivnega prebivalstva in rezultati delovanja proizvodjalnih sil, ki se sintetično izražajo v ustvarjenem družbenem proizvodu na prebivalca. Razpoložljivi podatki za vrednost osnovnih sredstev družbenega gospodarstva na delavca, s katero izražamo opremljenost dela, kažejo, da so se zmanjšale razlike med gospodarsko manj razvitimi in drugimi območji. Bosna in Hercegovina in Kosovo, pa tudi Črna gora, so bili leta 1980 na ravni, oziroma nad jugoslovanskim povprečjem, edino Makedonija je zaostajala za približno 20 %. To je posledica večjih vlaganj v osnovna sredstva v teh območjih pa tudi strukture vlaganj. Podatki, s katerimi izražamo stopnjo zaposlenosti delovno sposobnega prebivalstva — število zaposlenih v družbenem sektorju glede na delovno sposobno prebivalstvo kažejo, da so razlike velike in da so bili leta 1980 pod jugoslovanskim povprečjem izmed nerazvitih območij Bosna in Hercegovina s 75,8 %, Črna gora s 87 %, Makedonija z 89,9 % in Kosovo z 51,8 %. Te razlike so zvečine odraz razlik v gospodarski strukturi in demografskih posebnostih posameznih republik in avtonomnih pokrajin. Družbeni proizvod na prebivalca kaže, da so se razlike glede na jugoslovansko povprečje povečale v Bosni in Hercegovini, Makedoniji in na Kosovu, zmanjšale pa so se v Črni gori. To je hkrati posledica delovanja več dejavnikov, še zlasti gospodarske strukture, demografskih posebnosti teh območij, še zlasti Kosova, učinkovitosti gospodarjenja in položaja v primarni delitvi.

Jugoslavija in vse republike in pokrajini so v povojnem razdobju dosegle pomembne uspehe v razvoju na vseh področjih družbenega življenja. Posebno velike spremembe v razvoju so dosegle gospodarsko manj razvite republike in avtonomna pokrajina Kosovo, za kar gre zasluga njihovim lastnim prizadevanjem kot tudi stimulativnim ukrepom vse družbene skupnosti, v tem okviru pa je vsekakor največjega pomena gospodarsko povezovanje združenega dela razvitejših z manj razvitimi območji Jugoslavije. Vzajemnost in solidarnost vseh narodov in narodnosti Jugoslavije je v ekonomskem pogledu podlaga in skupni interes vsega združenega dela za zagotavljanje nemotenega poteka reprodukcije in za odpravljanje neskladij v reprodukcijskem procesu. Ekonomska povezanost pa ne predstavlja le integracije kapitala, ampak tudi prenos znanja in kadrov. Rezultati gospodarskega povezovanja razvitejših z manj razvitimi območji Jugoslavije se ne kažejo le v izboljšanju materialne osnove dela teh področij, temveč se odražajo na vseh področjih družbenega življenja, omogočajo boljše sporazumevanje in izmenjavo izkušenj na vseh področjih dela in življenja.

Poleg uspehov, ki smo jih dosegli na področju gospodarskega povezovanja, pa je potrebno omeniti tudi nekatere probleme oziroma pomanjkljivosti, ki so se pojavile na tem področju in ki jih je potrebno za doseganje čim boljših rezultatov v prihodnosti tudi rešiti. Kljub prizadevanjem, da bi v celotnem povojnem obdobju kvalitativno obogatili gospodarsko povezovanje razvitih z manj razvitimi območji Jugoslavije, nismo v celoti izpolnili nalog, ki smo jih v posameznih planskih obdobjih postavljali. Predvsem naj tu omenimo problem sredstev, ki naj bi jih organizacije združenega dela na samoupravni podlagi združile in skupaj vložile v razvojne programe na nerazvitih območjih. Ta sredstva bi morala po Družbenem planu Jugoslavije za razdobje 1976—1980 znašati 20 % vseh stalnih sredstev sklada. V tem obdobju pa se je od predvidenih sredstev za to obliko, ki je sicer ekonomsko bolj utemeljena kot alokacija sredstev preko sklada, realiziralo le simboličnih 0,5 % sredstev.¹⁰ Spremembe na tem področju lahko opazimo šele v zadnjih dveh letih, v katerih smo začeli dosegati prve rezultate, ki pa so deloma še pod planskimi predvidevanji za obdobje 1976—1980 — predvsem v Bosni in Hercegovini in v Črni gori, čeprav se realizirajo že v planskem obdobju 1981 do 1985, v katerem pa smo si postavili za nalogo 50 % združevanje dela in sredstev Sklada federacije. Prav zaradi tega se je počasi razvijal tudi prenos znanja ter tehnično tehnoloških in organizacijskih izkušenj iz razvitih v manj razvita območja. Na področju združevanja dela in sredstev naj omenimo še vidik, ki pa ni nepomemben. Udeleženci teh sporazumov naj bi si prizadevali, da bodo ti sporazumi temeljili na dohodkovni podlagi; do sedaj pa lahko opazimo, da ima le 36 % vseh sklenjenih samoupravnih sporazumov značaj dohodkovnega povezovanja.

V nadaljnjem razvoju manj razvitih območij Jugoslavije je potrebno večjo pozornost posvetiti reševanju še drugih pomembnih problemov. Velik problem predstavlja zmanjševanje učinkovitosti gospodarskih investicij kot pogoj za realizacijo predvidene politike hitrejšega razvoja gospodarsko manj razvitih območij Jugoslavije. Potrebno je vsaj zaustaviti padanje učinkovitosti investicij, ki jih z izjemo Črne gore beležimo v vseh republikah in avtonomnih pokrajinah, še posebej pa na manj razvitih območjih v celotnem obdobju po letu 1975. Ohraniti je potrebno

¹⁰ Ekonomska politika, št. 1601, 6. 12. 1982, str. 24.

trend rasti udeležbe lastnih sredstev posamezne organizacije združenega dela v družbenih bruto gospodarskih investicijah. Po letu 1975 se je delež lastnih sredstev organizacij združenega dela v gospodarskih investicijah bistveno povečal v vseh republikah in avtonomnih pokrajinah, z izjemo lastnih sredstev organizacij združenega dela na Kosovu, ki so padla za 0,7 % v celotnih gospodarskih investicijah na tem območju. Pomemben faktor, ki omejuje razvoj, predstavlja premajhna akumulacijska in reprodukcijska sposobnost manj razvitih območij. Potrebno si je prizadevati za povečevanje akumulacijske in reprodukcijske sposobnosti gospodarstva manj razvitih območij in zmanjševanja izgub, ki so nedvomno tudi posledica slabe učinkovitosti gospodarjenja. Posebno razmerje izgub glede na dohodek in njihov znesek na delavca kažeta na zelo neugoden položaj na Kosovu pa tudi v Črni gori in v Makedoniji. Na probleme, ki so nastali, pa je vplivala tudi struktura investicij. Za strukturo investicij na manj razvitih območjih je značilno, da so v njih bolj kot v povprečju države bolj zastopane dejavnosti, za katere so potrebna velika vlaganja in daljši čas izgradnje, istočasno pa tudi večje težave v začetnem obdobju obratovanja. To so predvsem surovinske in ostale reprodukcijske veje. Taka struktura vlaganja je v pogojih porasta cen vplivala na občutno povečanje predračunske vrednosti investicij, na podaljšanje rokov izgradnje in s tem na nujnost angažiranja dodatnih finančnih sredstev.

Vprašanja ocenjevanja naše revolucije, posebno NOB*

* Ker se je Komisija za idejno in teoretično delo predsedstva CK ZKS dotaknila tudi takih vidikov naše neposredne zgodovine, ki so zanimivi za družbene znanosti, objavljamo glavne diskusijske prispevke razprav 8. 6. 1983 in 23. 6. 1983.

PRVI DEL RAZPRAVE

FRANC ŠETINC

Z razširjeno sejo uresničujemo pobudo predsedstva CK ZKS, da bi v okviru naše komisije vodili širšo, poglobljeno razpravo o idejnih vprašanjih, ki nastajajo ob prenašanju tradicij našega revolucionarnega razvoja v današnji čas.

Namen današnje seje je: prvič, da ugotovimo, katera so tista vprašanja, ki smo jim v kontinuiteti prenašanja revolucionarnih tradicij namenjali premajhno pozornost predvsem z vidika vzgoje mlade generacije; drugič, da osvetlimo nekatere odprta vprašanja interpretacij dogajanj znotraj naše revolucije. Glede tega obstajajo deloma različne ocene, ki na eni strani zagovarjajo in terjajo izpovedno in umetniško svobodo, na drugi strani pa kritično izpostavljajo slabosti in negativne posledice subjektivnih interpretacij naše preteklosti. Te ocene se nanašajo tako na umetniško kot tudi na spominsko ustvarjalnost in celo na posamezna dela v okviru zgodovinske literature, ki je večkrat ocenjevana kot neznanstvena. Tretjič, ugotovitve, do katerih bomo prišli, bi morale biti sestavni del nadaljnjih razprav med komunisti, ki delujejo na omenjenih področjih, toliko bolj, ker so ta odprta vprašanja v zadnjem času prisotna tako med komunisti kot tudi v širši javnosti, zlasti v območju kulture. Četrtrič, ni namen današnje seje, da bi dajala recepte za pisanje, opredeliti pa bi se morali do idejnih vprašanj in pojavov na tem področju, ki ga problematizira poslano gradivo. V zvezi komunistov se v vseh temeljnih dokumentih zavzemamo za umetniško svobodo, katere edina omejitev je tisti rob, onstran katerega se začenjajo izkrivljanja zgodovinske resnice, zgodovinskih dejstev. Zdi se pa, da se pri tem večkrat ravnamo tako, kot da o tem, kaj je zgodovinska resnica, more in sme odločati le skupina ali celo posamezniki. Taka interpretacija je ne glede na to, od kod prihaja, potvarjanje zgodovinskih dejstev. Petič, ob analizi vzrokov za to, da se taka vprašanja pogosto postavljajo, bo razprava najbrž odprla tudi vprašanja znanstvene obdelave naše revolucije, ki tudi po oceni tovarišev, ki delajo na tem področju, terja ustvarjalnejšega zagona, vključevanje mladih raziskovalcev in trdega analitičnega dela ter sistematičnega seznanjanja naših ljudi z idejnopolitičnimi, razrednimi, pa tudi vojaškimi in upravnimi zasnovami in izpeljavami narodnoosvobodilnega boja in vse revolucije, med drugim tudi povojne izgradnje socialističnega samoupravnega razvoja v najtežjih pogojih političnih pritiskov in ekonomske blokade. Šestič, ni naključje, da odkrito sovražni krogi v tujini in pa tisti, ki so že ob Titovi bolezni napovedovali Jugoslaviji slabo prihodnost, izkoriščajo slabosti in odsotnost idejnega boja tudi na

tem področju, najpogosteje z interpretacijami o pogumnih prodorih liberalizma in o trdi roki, s katero se mu zveza komunistov zoperstavlja. Tej tezi gredo v prid posamezni birokratski postopki, ki ne morejo in ne smejo postati metoda političnega dela, prav tako pa se moramo kritično spopadati tudi s tezami posameznikov, tudi komunistov, ki ovirajo idejno bitko za socialistične samoupravne odnose.

IVAN KRIŽNAR

Nisem imel namena govoriti prvi, saj ste se že pred sejo lahko seznanili s stališči, ki sem jih v imenu komisije za zgodovino ZK povedal na seji predsedstva CK ZKS. Želim pa poudariti, da je komisija za zgodovino ZK Slovenije na več sejah obravnavala ta vprašanja in ocenjevala slabosti pri obravnavanju naše preteklosti. Prišli smo do nekaterih stališč in tudi zahtev po tem, naj bi zveza komunistov bila kot celota bolj angažirana na tem področju, saj gre za vrsto idejnih problemov. Zato smo dali pobudo in predlog za skupno sejo obeh komisij oziroma za to, da bi nekateri člani naše komisije sodelovali na seji komisije za idejna vprašanja.

Naša komisija je kot pglavitno slabost pri obravnavi naše bližnje preteklosti ugotavljala necelovitost obravnav, saj nekatere obsegajo le ozka področja, pogosto izločena iz celote; premajhen je poudarek na ključnih temah in osrednjih nosilcih družbenega razvoja, zlasti v novejši zgodovini, zapostavljen je razredni dejavnik v zgodovinskem razvoju, (pre)obsežna faktografija ob premalo poglobljeni obravnavi pomembnih družbenih problemov in procesov. Mislim pa, da so slabosti pri prikazovanju naše bližnje preteklosti v večji meri zunaj zgodovinopisja kot pa v zgodovinopisju samem. Nekateri očitno ne ločijo znanstvenih zgodovinopisnih del od drugih zvrsti zapisov oziroma prikazov preteklosti (feljtonistike, leposlovja, dramskih del, televizijskih in filmskih prikazov). Zgodovinarji so, na primer, protestirali zoper časopisno vest, da je Franc Šetinc na Brdu govoril o slabostih zgodovinopisja, ugotovili pa smo, da je šlo po njegovih besedah za napačno interpretacijo tistega, kar je povedal.

O pomanjkljivostih na področju strokovnega zgodovinopisja smo kritično govorili na strokovnih sestankih zgodovinarjev, v sekciji marksističnega centra za zgodovinopisje, na sejah programskega sveta Raziskovalne skupnosti Slovenije za zgodovino in tudi ob kritični presoji raziskovalnega programa zgodovine v okviru projekta »Slovenija 2000«. Predlagam, da bi zato danes razpravljali predvsem o idejnem vprašanju obravnave naše preteklosti, ki jo zunaj zgodovinopisja necelovito in s tem tudi enostransko prikazujejo posamezni pisci. V prvi vrsti so to nestrokovni članki in knjige o preteklosti, ki želijo biti ali pa se javnosti predstavljajo kot zgodovinska dela: kakor npr. nekateri podlistki, ki močno enostransko prikazujejo NOB in II. svetovno vojno, spomini oz. dnevniki, ki so po vojni močno predelani in dopolnjeni, vseeno pa želijo biti avtentični pomniki razmišljanj in nazorov tistega časa. Vprašanje je, ali kaže začeti s prevodom v slovenščino tretje Dedijerjeve knjige o Titu, ko pa prvi dve nista bili prevedeni v slovenščino. V revijalnem tisku npr. Teleksu in Dugi, izhajajo senzacionalistično pisani članki o nekaterih izjemnih dogodkih NOB, ki so bili značilni za tisti čas, in s tem ustvarjajo neobjektivno podobo o tisti dobi. Tudi

v slovenskem pesništvu zadnjih let najdemo verze, ki žalijo NOB in ob katerih ne moremo biti neprizadeti.

Svet za razvijanje revolucionarnih tradicij pri RK SZDL je pred nedavnim obravnaval program predšolske vzgoje in vzgojiteljice v vrtec pravijo, da v tisku za najmlajše močno pogrešajo žive, konkretne, umetniške obravnave socialnih problemov, ki naj bi se v ustrezni obliki uveljavila tudi pri vzgoji najmlajših.

Za konec samo še to: idejnost smo med narodnoosvobodilnim bojem v glavnem opredeljevali kot partijnost. Vendar ne kot slepo pripadnost komunistični partiji, pač pa kot privrženost ideji boja za osvoboditev človeka, zlasti delavca in vseh drugih delovnih ljudi, za narodno osvoboditev, za enakopravnost med ljudmi in narodi. Mislim, da se pomen idejnosti v bistvu ni spremenil in da so poglobitve moralne vrednote človečnosti vendarle tudi temelj pri opredeljevanju tega, za kakšno idejnost pravzaprav gre.

VINKO TRINKAUS

Pisanje zgodovine, spominske literature in literature gledam razdvojeno, ker se mi zdi, da tu ni mogoče uveljaviti enotnih izhodišč. Ne moremo zgolj z zgodovinsko idejnega izhodišča vrednotiti literature. Ena od glavnih izhodiščnih slabosti je, če literarno delo zmerom gledamo kot celoto NOB. Če hočemo v vsakem posamičnem literarnem delu, pa naj gre za roman, za dramo, za TV igro videti neko povprečje, nek prerez celote NOB, in potem rečemo, taki pa partizani nismo bili, in potem iščemo, recimo, v tem posamezniku neke vrste napak na NOB, bomo zavrli razvoj kvalitetnejše literature. Jaz, ki se tudi sam ukvarjam s pisanjem, bi rad iz svojih izkušenj povedal naslednje stvari.

Posamezne literarne zvrsti imajo svoje zakonitosti. Ni mogoče napisati drame, pa naj gre za katerokoli tematsko obdobje, tudi za NOB, če v njej združimo same pozitivne like. Drama zahteva konflikt, nasprotje, idejna razčiščevanja, tragiko itn. To so pa zmerom osebnosti, ki ne zdržijo kriterijev čvrste idejne pripadnosti, recimo, neke vrste herojstvo, ampak so to običajno osebnosti, ki na nekem področju iztirjajo, ki se potem sami borijo s svojo zmoto, s tragično krivdo. Najbrž ne moremo iz nekega voda jurišnega bataljona napraviti dobre TV drame ali pa drame, ampak je drama običajno nekaj, kar je po svoji naravi, po svoji zgradbi nagnjeno bodisi k neke vrste izdaji, k neke vrste notranjim težavam, bolečinam, stiskam, dvomom. Čim pa mi to poskušamo, recimo, idejno zelo očistiti, osmisлити, se nam zgodi, da stvar s čisto dramskega, literarnega vidika šepa in ne dobi takšnega odziva. Recimo, da bom konkreten: jaz sem napisal poskus TV drame »Smrt starega socialista«. Dobro, televizija tega ni sprejela. Smatram, da imajo popolno pravico, da to ne sprejmejo, če to ne ustreza njihovim kriterijem. To se pravi kriterijem, ki jih oni postavljajo do neke obrtno-literarne ravni, do dramske igre. Čeprav je, recimo, ta tendenca — lahko bi rekli pozitivna. Vendar to ne more biti kriterij! Recimo, tu slišim očitek: imamo premalo socialne sodobne literature. Spet lahko povem iz svoje izkušnje: pred osmimi leti sem napisal roman »Trbovlje-povojno obdobje, Informbiro«. Mesec dni pred izidom so v Trbovljah smatrali, da so nekatere stvari okrog okrajnega ljudskega odbora in nekaterih prepoznavnih funkcionarjev prekritične in so zahtevali, da roman

ne izide, čeprav je bilo 900 izvodov že prodanih. To se pravi, kaj zdaj narediti, pa se recimo osebno ne čutim na strani tistih, ki bi želeli ne vem kako kritično obravnavati to naše dogajanje. Vendar neka kritičnost v tem mora biti. Mislim, da bi morali pri vsej obravnavi te tematike upoštevati predvsem zvestobo času. Da pa samo zgodbo, same junake ne bi smeli meriti s prestrogimi kriteriji, da bi morali znati ločiti, kadar gre za očitno politično tendenco, kadar gre za izkrivljanje dejstev, za laž, za nezvestobo času; kadar pa gre zgolj za kritičnost in zaostritev, ki jih nekatere literarne zvrsti zahtevajo. Posebej mislim na dramatiko.

Druga stvar, ki pa se mi zdi drugačne narave, je pa, recimo, samo opisovanje zgodovine. Tu pa seveda lahko upoštevamo to, da pač nekomu niso bili dani na uporabo vsi viri ali da se ni dokopal do pravih virov, da je neke vire prezrl in da je iz virov, ki jih je imel na razpolago napravil napačne zaključke, napačno prikazal stanje. Naloga vsega ostalega zgodovinopisja je v tem, da to dopolni. S tem, da se tudi bolj odločno postavimo po robu takrat, kadar se namenoma te stvari zaobidejo ali pa kadar poskuša pisec s subjektivnimi gledanji, včasih ima človek občutek z manjšimi obračuni, izkrivljati kakšna dejstva in potvarjati zgodovino. Zdi se mi, da je že Enigma Kopinič takšno delo, ki poskuša delovati in predstavljati neke vrste zgodovino, neke vrste objektivizacijo dejstev, ampak jo človek, ki samo površno pozna okoliščine, recimo, iz same zgradbe, iz načina interpretacije, mora odkloniti. To je povsem neke druge vrste potvarjanje, kot pa recimo takrat, če se mi z nekim literarnim likom, ki ima neke nesimpatične, negativistične poteze osebno ne strinjamo. Prepričan sem, da je literaturi potrebno dajati veliko mero svobode in kritičnosti, kajti drugače se bojim, da se lahko znajdem v situaciji, v kateri se najbrž nahaja ruska literatura — govorim samo o tisti, ki jo berem v prevodih in ne v originalu, ker to ne znam — ampak, recimo, v ruski literaturi veljajo neke čisto notranje literarne zakonitosti. Spominjam se, kako smo po vojni bili opozorjeni na Maksima Gorkega, češ to je pisatelj, ki ga je treba brati. Kako sem trpel, ko sem bral njegove knjige »Življenje Klime Samgina«, »Mateja Kažemjakina« in nisem mogel tega do konca prebrati. Recimo, po drugi strani Grigorija Melehova v Tihem domu, ki je v bistvu pustolovska narava, ki ga premetava, ampak vendar zdrži neko dejanje, ker se neprestano z njim nekaj dogaja, čutiš, da se bodo stvari nekam premaknile. Tudi dovolj kritično je opisan. Skratka bojim se nečesa, če bi iskali v literaturi to, da nam bo odgovarjala na vprašanja dnevne politike, ampak da nam bo zmeraj prikazovala nek svet, ljudi, katere bi mi radi, zlasti radi vieli opisane, da je to velika nevarnost za razvoj literature. Nevarna enostranskost, idealizacija, iskanje in opisovanje samo pozitivnega.

Kolikor poznam jugoslovansko literaturo s področja NOB, moram reči, da je temu, kakšna naj bi bila v izhodišču dobra literatura iz NOB, za mene pisatelj Mihajlo Lalić. Predvsem njegova Lelejska gora, kjer se kaže ta junak v vsej svoji dilemi in razklanosti, dejavnosti, ne išče idealizacije. Če pa mi poskušamo vse to postaviti samo pozitivno, potem bomo imeli takšno literaturo, ki ne bo imela velikega odmeva. Sigurno se dobra literatura odraža tudi širše, recimo, od svoje nacionalnosti. Recimo, sem pristaš tega mnenja, da je dober slovenski pisatelj tisti, ki ga prevajajo vsaj v jugoslovanske jezike, če ne v katerega svetovnega. To je pravzaprav tisti prodor, cilj, ki naj ga naša literatura zasleduje. Recimo, neki

izsiljeni prevodi pred desetimi leti niso pustili v jugoslovanskem prostoru nobene večjega odmeva in tisti avtorji, ki so bili malo nasiljeno prevedeni v srbsko jezikovno področje, niso doživeli novih prevodov itn. S tem je bila stvar končana. Mislim, da bi za neke vrste uveljavitev, da bi mi predstavili vso to bogatstvo, tragiko, stisko in veličino naše borbe.

Premišljam o tem, kaj bi morali napraviti, če sem prav razumel tovariša Marjerja v članku v »Naših razgledih« — da je svobode toliko, kolikor je ustrezne, enakovredne, ustvarjalne, kvalitetne, kvalificirane kritike. Je potem kritika tista, ki naj bi v nekem smislu šele popravljala ali pa dopolnjevala svobodo umetniškega ustvarjanja in da je to pravzaprav — ta dvojnost svoboda in kritika, ki se medsebojno dopolnjujeta? Razmišljal sem o tem, ne vem, če sem to dobro razmislil. Bojim se namreč, da kritika ne more zapustiti v bralcu, v gledalcu tistega vtisa, kot ga zapusti literarno delo bodili v pozitivnem ali pa v negativnem smislu. Da pa seveda kritika lahko veliko stvari postavi na pravilnejše mesto in da predvsem to globalno, širšo, družbeno, zgodovinsko osvetlitev. Hkrati se pa vprašujem še o nečem. Recimo, ali je odgovorna za to, kar se pri nas tiska, vsa Zveza komunistov, ali vsi čakamo na neko kvalificirano kritiko, za katero pogosto ugotavljamo ali vsaj trdim, da je nimamo, da ni ustrezna, da ni dovolj bojovita, da ne nastopa tako učinkovito kot, recimo, nastopajo pisci, ki bi želeli drugače prikazati našo preteklost. Vprašujem se, ali smo dovolj pozorni do tega, kako takšna dela prihajajo na naš knjižni trg, kdo o tem odloča, če odloča dovolj kvalificirano, če ni pravzaprav tu tisti izvor, kjer se moramo zamisliti in videti, če so vse stvari ustrezno razrešene.

Velikokrat dajemo prav s polemikami in kritikami nekaterim stvarim, ki nimajo velike ali večje umetniške vrednosti, dodatno veliko politično vrednost, ko se v javnih sredstvih opredeljujemo »za« in »proti«. Njihovo navidezno vrednost ali zanimanje dvigne vsak poskus prepovedi ali večjega napada; včasih to sili tudi k temu, da se to prevrednoti v neko izredno pomembno delo, čez čas pa ugotovimo, da so taka dela hitro pozabljena. Pri tem gre po mojem mnenju še za posebno, izjemno vlogo televizije, ki je v njeni sami moči predstavitev. Zato je njena odgovornost pri izbiri veliko večja, na primer — preprosto, matematično — če neko dramsko delo v gledališču in nato pri kritiki doživi določen odmev, je vendarle to gledališko delo videlo le nekaj tisoč ali v najboljšem primeru nekaj deset tisoč gledalcev. Če pa se takšno delo predvaja na televiziji, ga je videlo stotisoče ali milijonski avditorij. Če je to delo samo po sebi sporno, je treba videti, ali je odločitev primerna. In tu mora biti odgovornost večja, in sicer v tem smislu, da se pri televiziji aktivirajo (osnovani so že) ustrezni organi, ki bodo zlasti pri delih, za katere smo kasneje slabe volje, prej ustrezno ovrednoteni in šele po širšem ovrednotenju prikazani tudi javnosti.

JANKO LIŠKA

Najčeseje srečujemo tipično faktografsko zgodovino. Nič nimam proti tej zgodovini, če je obrtno dobro narejena. Toda prihajamo že do faze, da ta postaja sama sebi namen: prepodrobna uporaba, predolge razprave, obsežne knjige nastajajo, kar pa malokdo bere, zaradi številnih drobnih podatkov se izgubi bistvo.

Menim, da je treba faktografsko pozitivistično ugotavljati, kaj se je dogajalo. Toda to ni namen. Namen je, da pišemo problemsko zgodovino, zgodovino o bistvu stvari. To pa seveda ni lahko; potrebne so študije, predštudije te vrste itd. Mislim, da bi morali spodbujati pisanje problemske zgodovine, ki bi obravnavala bistvene stvari. Druga nevarnost je nekaka sociološka zgodovina. Pred časom sem pri Matici poslušal Dimitrija Rupla, teoretičnega sociologa brez dobrega poznavanja zgodovinskih dejstev. Zagrešil je dve »neumnosti«: dejal je, na primer, da so bili na Stajerskem Nemci prav tako preganjani kot Slovenci, kar seveda ne drži. Trdil je, da nihče ni tako slabo in grdo pisal o delavcih kakor Cankar, da je bistvo Cankarja tujstvo. Ena od potez Cankarja je prav gotovo tujstvo, toda Cankar se je tujca čutil v mračnem klerikalizmu in v hinavskem liberalizmu. Cankar se ni čutil tujega med Golouhom in Regentom in med delavci v Trstu, ki jim je predaval. Cankar se tudi ni čutil tujca, ko je obiskal sedež socialdemokratske stranke v Ljubljani leta 1907; prizadet je bil, da so bili prostori umazani, kar je tudi zanimiva kulturna poteza Ivana Cankarja. Cankar je bil pobudnik delavskih prosvetnih društev; brez njegove pobude ne bi imeli »Vzajemnosti«, ki se je ustanovila leta 1909 in bila leta 1913 zaradi Cankarjevega predavanja »Slovenci in Jugoslovani«, ko je dejal, da bo Avstrija poginila v svojem lastnem »dreku«, razpuščena. Skratka, Cankar je bil velik pobudnik tega, kar lahko sedaj vidite v Domu Ivana Cankarja na razstavi o delavskih kulturnih društvih, ki so oblikovala socialno, človeško, narodno in kulturno zavest delavca. Cankar je res videl, kako delavci pijančujejo in obolevajo, njihovo bedo. Prizadeval pa si je za kulturnega, zavestnega delavca, in taki delavci so rasli v delavskih društvih. Ad personam se da dokazati, kdo vse je bil v delavskih društvih in kakšne funkcije je imel v narodnoosvobodilnem boju. To so bili ljudje s polno socialno, kulturno in narodno zavestjo.

Skratka, mislim, da bomo morali namenjati več pozornosti vprašanjem zgodovine zavesti, kako je zavest nastajala. Pisal sem pred časom članek o črnuški Svobodi in ugotovil, da so vsi tisti, ki so bili aktivni v črnuški Svobodi, postali borci Rašiške čete. Tu se je zavest izrazila s tveganjem življenja. Torej, človeški rasti slovenskega naroda moramo namenjati več pozornosti kot drobnim, zunanjim dogodkom. Treba je več pozornosti namenjati problemski zgodovini, gospodarski zgodovini — tu smo pravzaprav še zelo na začetku, zakaj konec koncev je gospodarstvo temelj vsega — in kulturni zgodovini: kaj se je porajalo v nastavbi, ki jo je delavski razred začel sam graditi. Ko so bila ustanovljena prva delavska društva, v njih ni bilo nobenega izobraženca; delavci so se sami izobraževali. Delavci so se dobro zavedali, da brez izobrazbe in širokega pogleda na svet in družbo ne bodo prišli nikamor. Cankar, Kristan in Tuma so bili prvi resnično pomembni izobraženci, ki so se pridružili delavskemu razredu in bili njegov dragoceni del.

Drugo vprašanje, o katerem želim razpravljati, je nerazumevanje našega razvoja. Nerazumevanje, kot ga srečujemo v našem tisku, pri novinarjih in površnih pisateljih, pišejo z levo roko in brez dovolj znoja, je vredno ostre kritike.

Navedel bom še en primer. Pri »Komunistu« smo izdali knjižico o partijski konferenci v Joštovem mlinu. V njej je Apih imenitno opisal življenje komunistov v »Rdečem mlinu«. Nekdo pa je ono leto napisal televizijsko igro Rdeči mlin. Brez razumevanja dobe in njenih, delno še živih ljudi. Hudo površno. Literarne

predstavitve, ekranizacije zgodovinskih dogodkov terjajo poglobljeno znanje o njih. Dati morajo bistvo, duha, utrip časa, ne pa le približne sheme, skrupane z »levo roko«. Pisci in režiserji naj ne bi vsiljevali — hote ali nehoti — sebe in svoje površnosti, svoje neznanje in nerazumevanje in nas anahronistično morili z modnimi »novostmi«, ki nimajo zveze z izbranimi temami. Zoper tako površnost in revščino, zaslužkarstvo protestirajo borci, ki so polpretekli čas krvavo doživljali, protestirajo izobraženci, ki se zares prištevajo k socialističnim naporom in ne le površno, oportunistično in birokratsko.

Se en primer! Frankolovska tragedija je bila pred dvema letoma na TV dramaturško in zlasti po (ne)človeškem razumevanju groznega dogodka površno, nestrokovno in predvsem človeško odbijajoče prikazana. Konjiška ZB se je zoper ta prikaz na TV dvakrat pritožila, protestirala. Predvsem proti prizoru o vitanjskih lovcih v gostilni, ki v prikaz sploh ne sodi, ki nima zveze s slovitimi Shakespearovimi prizori olajšanja po prizorih groze. Čemu prizor o natrkanih lovcih sredi tragedije, ki si pripovedujejo take in podobne, kakor je: »Se veste, kako smo fukali, ko so nam babe noge obešale na hrbet!« itd. In konec z nago žensko in njenim petjem med cvetočimi jablanami! Kaj so v tem doživljali otroci, starši, prijatelji, o tem ni govora. Film brez pietete, lov za efekti s seksi prijemi brez najmanjše zveze z grozovitim dogajanjem. Najbolj mi je od tega filma ostal v spominu topočutni režiser, brez spoštovanja do žrtev. Na žalost človek nima časa, da bi na vse to reagiral, najbrž pa tudi borci iz Konjic niso dobili od RTV pravega odgovora. Človek se sprašuje, kdo je dopustil tak film in ga uvrstil celo v spored na Dan borca (ali vstaje). Zoper tako je treba nastopati. Odgovorni na RTV, v založbah odgovarjajo, za neodgovornost pa bi morali občutiti posledice.

Nekateri naši nasprotniki delajo iz obrobnihi primerov, ki smo jih sami kritizirali, ki so nam v lastnih vrstah delali nemalo težav — bistvo. Centralni komite nikoli ni priporočal ali celo vsiljeval nasilne kolektivizacije. To so delali, objektivno vzeto, nasprotniki v naših lastnih vrstah: sektaši, koristolovci, pelirični bedaki, ki se prilepijo vsaki revoluciji. Nemalo smo imeli z njimi težav in nevšečnosti. Nekateri so mislili celo, da gradijo, pa so podirali. Revolucija ni tako lahka stvar. Ni dvoma, da smo prva leta mnogi, da je Partija veliko storila, da smo položili temelje našemu razvoju s požrtvovalnostjo v duhu Kidričevega gesla: »Junakom borbe naj slede junaki dela«. Tisti, ki nas zdaj obirajo in obrekujejo, ne bi imeli ne mleka ne kruha in ne bi mogli tako brezskrbno študirati, če ne bi bilo komunistov in drugih, ki so dajali vse od sebe. Kdaj se je končno v treh, štirih desetletjih storilo toliko, kakor je za nami, kar je ustvarjeno. Nikdar nismo tajili napak, otepali smo se z njimi, bile so nam in so nam še cokla. Ne potrebujemo ljudi, ki zastrupljajo našo družbo, potrebujemo delavcev na vseh področjih. Potrebujemo zdravično kritiko, ne pa zoprno razpadajoče kritikarstvo.

Zgodilo se je, da smo z vodo vrgli stran tudi otroka. O tem sem že pisal, in sicer zato, ker me boli, kako se vse tisto, kar je bilo prva povojna leta pozitivno, zametuje. Ohraniti je treba moralne vrednote tistega časa, ki niso bile majhne.

V zvezi s Titovimi deli smo imeli vrsto tiskovnih konferenc. Niti ena, čeprav so bila Titova dela dobro predstavljena in so novinarji dobili knjige, ni bila pošteno predstavljena. Predstavljene so bile kot nekakšne malenkosti. V vsakem delu Titovih Zbranih del pa je veliko dragocenosti. Vsaj eno stvar bi vsak novinar

lahko prikazal ali dobil nekoga, ki bi mu to napisal. To pa berejo mladi ljudje in dobivajo bistveno napačne predstave. Mladi ljudje se ne zavedajo enega največjih zgodovinskih dejstev, da sta Sovjetska zveza in Jugoslavija največ prispevali k zmagi nad fašizmom. Daleč največ. Tega se je treba zavedati. Drugo sta Stalin in Informburo. S tem smo upravičeno obračunali. Toda ljudje, ki mislijo, da se je Tito ob Informbiuroju odpovedal tudi socializmu, se namerno »motijo« (liberalizem).

Nedavno je »Mladina« izdala pesniško prilogo. Izdala jo je mladinska organizacija, ki bi morala biti vzgojna, tudi kulturno-vzgojna organizacija. Pa v tem primeru to očitno ni. Dobre knjige pa ne morejo dobiti podpore. Na primer, Vestnik koroških partizanov, ki je dobro urejevan in potreben tisk, je ponovno prosil za subvencijo, pa je nikdar ni dobil (to je povedal Pavle Zaucer). Branko Rudolf ne more dobiti založnika za zelo dobro zbirko sonetov. V založbe se povsod vriva Šalamun! Komunisti in drugi odgovorni v založbah očitno ne odgovarjajo, kakor bi morali. Morali bi tiskati kvalitetne, koristne, smotrne, vzgojne stvari, ne pa »koješta«, vsakršno kramo.

Težiti je treba za tem, da izhajajo kvalitetne knjige. Da le-te dobivajo subvencije. Povprečje pa, kakor more. Nevredna dela naj izhajajo v »samoizdaji«. Bomo videli, kako bodo uspevali. Potrebna nam je kritika. Že v založbah! »Mladinska knjiga« naj se drži svojega programa, zdaj pa se vrniva vanjo »avantgarda«. Cemu si kvari ugled, ki si ga je pridobila!? Koliko slabih prevodov, iz zaslužkarstva porojenih, se tiska (Pomurska založba). Renomirani prevajalci prevajajo površno.

Se o pojavih novega klerikalizma. Mariborski pomožni škof Prekmurec Smej je nedavno v Družini izjavil (v pogovoru), da ga je v študij teologije potegnil od medicine dr. Lambert Ehrlich, da se še zdaj ravna po tem svetem (klerofašističnem) vzorniku. To pomeni restitucijo klerofašizma. V »Biltenu«, ki je namenjen vzgoji izobražencev, zlasti visokošolcev, objavljajo spise papeževega prijatelja Blahnickega. Blahnicki poziva katoličane k žrtvam. Razkriva nam, da brez katoliške ilegalne organizacije Luč in življenje ne bi bilo Solidarnosti! Katoličani so znali izkoristiti napake poljskih komunistov! Tudi o tem velja razmišljati.

VOJAN RUS

Zdi se mi, da uvodna beseda utemeljeno navaja nekatere izrazite zgrešene idejne razlage neposredne preteklosti. Ker te razlage trajajo že kakih 30 let, bi bilo po mojem mnenju treba govoriti tudi o njihovih vzrokih, saj jih bomo tedaj še bolj korenito preraščali in jih ne bomo samo gasilsko obravnavali (ne bomo jih pa mogli nikoli popolnoma odstraniti).

Korenito preraščanje na naš, titovsko-kardeljevski način, bi bilo v kratkem takole: 1) ostala naj bi enaka idejna svoboda kot doslej; 2) potrebna bi bila bolj kvalitetna idejna znanstvena produkcija; 3) potrebna bi bila večja usklajenost naprednih sil na idejnem področju kot doslej.

Vse te smernice je pravzaprav že jasno izrazil 10. kongres Zveze komunistov Jugoslavije. Če jih ne bi vztrajno izvajali, bi se v prihodnjih desetletjih — ali že morda letih — napredno politično vodstvo Jugoslavije lahko znašlo v prostoru z več idejne negotovosti in v večjih prazninah ter z manj idejne opore, kar je

pa lahko že resna stvar. Očitno je, da je edina življenjska možnost Jugoslavije samoupravljanje na čelu z zvezo komunistov in bilo bi slabo, če bi ta sklop imel manj opore na idejnem področju.

Konkreten primer takšnega možnega vakuuma je na primer zadnja seja kulturnega plenuma SZDL*, ki je zadosti izrazito republiško telo. Na tej seji bi lahko prevladale negativne težnje, če ne bi bil tam slučajno kakšen outsider, izven kulturniških vrst.

Po mojem je glavni, trajni in temeljiti izhod samo kvalitetna idejna produkcija, se pravi, zlasti večja izvornost naše znanosti in idejnosti (kar se sklada s tistim, kar tudi tovariš Liška misli). S tako večjo kvalitetenostjo bomo najbolj temeljito zavrnilli nazadnjaške očitke, da gre na primer v naši revoluciji za stalinizem, da je tedaj šlo za državljansko vojno, da je bila revolucija ideološki spopad in ne spopad naprednih in nazadnjaških interesov (to zadnje pa je edina resnica).

Zadržal bi se na problemu, ki je verjetno tu za nas osrednji, se pravi, ob oceni našega osvobodilnega boja. Gotovo smo vsi blizu hipotezi, da je bil boj edinstvena kvaliteta v 2500-letni zgodovini zahodne Evrope. Pomemben in velik prispevek k znanju o tem boju so že dali poklicni zgodovinarji z napredno naravnanimi študijami, ki so pa verjetno v večini bolj monografske in delno tudi faktografske narave. Kot vedno, je tudi tu le vprašanje: kako bi napravili kak korak naprej; v tem smislu je imel tovariš Križnar prav. Opravičujem se, če nisem zadosti obveščen, mislim pa, da bi ta korak bila bolj interdisciplinirana, bolj komparativna analiza in bolj celovita sinteza osvobodilnega boja, kar je verjetno naloga več znanosti.

Navedel bom le nekaj hipotetičnih sugestij, kako bi s takimi prijemi, kot je intenzivnejša interdisciplinarnost, ostrejša komparativnost in bolj celovita analiza, še bolj izrazito izstopilo specifično, epohalno bistvo osvobodilnega boja in tudi povojnega razdobja (o katerem je govoril tovariš Liška).

Na področju zgodovine bi bile lahko plodne komparacije, kot so na primer bile Kidričeve primerjave pred vojno v reviji Sodobnost, ko je kompariral bistveno različno zadržanje slovenskih razrednih subjektov v določenih evropskih in svetovnih kriznih razdobjih, ker se v krizah subjekti najbolj razodenejo. Lahko bi pogledali, kako so se ti subjekti zadržali v Sloveniji: leta 1848 (prvo krizno razdobje); v prvi svetovni vojni in v drugi svetovni vojni (naslednji dve krizi). Taka komparacija je popolnoma znanstvena, strogo objektivna, vendar bi ostrejša izrazila družbeno bistvo in razliko. Če pa obravnavamo le faktografsko celo stoletno razdobje, se v narativnosti lahko malce gubi jedro.

Zelo zanimiva in znanstvena komparacija bi lahko bila podrobnejša obdelava po Speransu začete in nakazane primerjave med temi subjekti — razrednimi, strankarskimi in cerkvenimi — kot so bili v prvi in v drugi svetovni vojni v Češki in Sloveniji. V prvi je češka buržoazija, kljub vsemu, kar nas včeraj in danes od nje loči, več napravila, ker je bila samostojnejša, ker ni bila tako polovičarska kot slovenska. Lahko bi to Speransovo komparacijo razvili in nadaljevali z raziskavo, kakšne so bile posledice in vzroki različnega zadržanja vodečega češkega meščanstva in vodečega slovenskega delavsko-ljudskega gibanja v drugi svetovni vojni. Skoraj očitno so bile posledice nasprotni, ker je češka buržoazija od-

* Mišljena je seja plenuma, na kateri smo obravnavali literaturo o NOB.

povedala. Taka komparacija bi bila popolnoma znanstvena, saj bi se držala znanega znanstvenega pravila »ceteris paribus« (se pravi, primerjava dveh pojavov v enakih pogojih), ker sta Slovenija in Češka najbolj podobni deželi in bi zato v komparaciji, ki bi se vršila za ista razdobja, naša različnost in posebnost prišla še bolj plastično do znanstvenega izraza.

Potrebne bi bile, kot rečeno, ne samo zgodovinske, ampak tudi druge znanstvene raziskave našega boja, na primer sociološke in gospodarske. Nujna bi bila raziskava razrednih sprememb — tudi komparativno z drugimi evropskimi narodi — ki so neposredno pripravljale drugo svetovno vojno v Sloveniji. Po mojem je bilo v Sloveniji tedaj dosti proletarizacije (kmetov, malomeščanstva) in ne samo delavskega razreda. Slovenija je bila potisnjena na najnižje dno svetovne razredne piramide, ker je bila najbolj ogrožena in stisnjena po fašizmu. To bi bila popolnoma znanstvena komparacija, bila pa bi celovita, ker bi odkrila tedanji položaj slovenskega naroda v svetovni razredni piramidi, z vsemi njenimi aspekti.

Znanstvena politološko-sociološka komparacija naše osvobodilne fronte z ljudskimi frontami v Španiji, Franciji in s političnimi strankami in večstrankarskimi strukturami v Evropi v eri kapitalizma bi verjetno odkrila, da je bila OF edinstveno politično gibanje v zahodnoevropski zgodovini glede učinkovite množične in prostovoljne mobilizacije, organiziranosti in enotnosti vseh naprednih sil, glede moderne enotnosti politične in kulturne revolucije.

Zato bi Slovenija morala biti eden od svetovnih centrov politološke komparativne in splošne teorije političnih gibanj, saj je v tem prostoru izvršen eden od največjih praktičnih prodorov v oblikovanju naprednih političnih ljudskih gibanj: Osvobodilna fronta slovenskega naroda. Zgraditi pa bi tudi morali komparativno teorijo vseh narodnoosvobodilnih gibanj sveta in v okviru tega bi se verjetno šele videlo, kaj je bila Osvobodilna fronta. Zato dovolite, da izrazim mnenje, da bi naša politologija lahko napravila tu kak znanstven korak.

Filozofija in kulturologija bi v interdisciplinarnem naporu lahko opravili tisto, kar je omenil tovariš Liška — raziskavo moralnih in idejno-vrednostnih sprememb, ki so nastajale v vsej Sloveniji pred drugo svetovno vojno kot povsem organska duhovna priprava boja v delavskem, v komunističnem in tudi katoliškem ter liberalnem taboru z duhovno diferenciacijo vseh sil in z novo duhovno integracijo.

Take in podobne interdisciplinarne raziskave ter komparativne primerjave bi omogočile višjo znanstveno kvaliteto, ker bi vodile k generalizacijam, sintezam in izražanju specifičnosti. Take stroge znanstvene raziskave bi verjetno še bolj dokazale veličino osvobodilnega boja, tudi če bi se in prav če bi se dosledno držale prave interdisciplinirane in komparativne — ne samo faktografske — objektivnosti, skoraj gotovo bi bila združena višja znanstvena in idejna kvaliteta.

Zdi se mi, da bi s celoto takih raziskav še bolj strogo znanstveno pokazali, kaj je bil osvobodilni boj in kaj povojna graditev. Prispevek temu poskušamo dati tudi v filozofiji. Pripravljamo projekt za Slovenijo in za Jugoslavijo, ki naj pokaže tudi oblikovanje moralnega faktorja v neposredni preteklosti kot predpripravi razvoja samoupravljanja.

Za uspešno interdisciplinirano raziskavo in za jasnost glede odnosa umetnosti in neposredne preteklosti bi potrebno tudi bilo razčistiti vprašanje umetnostne

kritike, teorije umetnosti in teorije duhovne kulture. Vse to je pri nas nezadostno razvito in za to ni kriva niti beograjska niti ljubljanska politika, ampak je to interes teh duhovnih polj. Vse te teoretske komponente bi lahko z večjo lastno globino prispevale k naši večji osveščenosti. Zdi se mi, da na primer še nismo zadosti razčistili preproste elementarne začetke teoretskega vprašanja o odnosu oblikovne in vsebinske dimenzije umetniškega dela. Naša umetnostna kritika je v veliki meri eruditska glede umetniške oblikovnosti, odnos oblikovnega in idejno-vsebinskega v umetninah pa niti v naši kritiki niti v estetiki ni začetno zadosti razjasnjen. Zato se mnogi izogibajo in bojijo vsebinsko-idejnega ocenjevanja, češ da je tu nujno skrito vedno nekaj »ideološkega«, »partijskega«, »neumetniškega« itd., čeprav je to neumnost. Ko govorimo o idejnem in o vsebinskem, nikakor ne mislimo, da bi morala naša kritika dogmatično razvrščati po neumnih splošnih in praznih predalih — to je marksistično, to je katoliško itd. Morala bi najti specifično in neponovljivo idejno nianso, ki je različna v vsakem umetniškem delu. Vemo pa, da bo to umetnostna kritika težje opravila brez prej omenjenih posebnih znanstvenih analiz (socioloških, kulturoloških) našega boja. Te analize bodo prispevale material za umetnostno kritiko literature NOB, čeprav bi večino elementarnih vprašanj lahko kritika že sama zdavnaj razčistila, če ne bi bilo v njej precej »antidogmatičnih« dogem.

Konkreten primer, ki zadeva tudi odnos umetnosti in NOB: Zupanov roman *Menuet za kitaro*. Ob liku Antona in Berka se vidi vsa idejno-vsebinska zmešnjava dela kritike, zlasti, kako se pojavlja samozvana »antidogmatika« kot neverjetno dogmatska. Naša jugoslovanska dogmatska »antidogmatska« poskuša prikazati Berka kot »nadrazrednega«, »čistega«, kritičnega intelektualca, čeprav se iz slikovitega prikaza samega Zupana vidi, da je Berk tipični predvojni ljubljanski malomesnež, ki celo zaostaja za poprečnim medvojnim Slovencem, ker na svoji zabavni poti v partizane glavno nalogo vidi v tem, da kupuje jajca, napol aktivistko uči vrhunskih seksualnih poz in užitkov. To je uspešen umetniški lik, ki pa je zelo daleč od nemožnega »nadrazrednega čistega intelektualca«, od čiste »kritične zavesti« družbe. To zadnje je groba dogmatska teza, ki jo vnaša del naše »kritike« na neverjetno površen način, pa se čudim, da se še noben ni začel briti norca iz te »kritike«; ali se Slovenci še nismo toliko osvobodili, da bi se ob taki »kritiki« smejali. Prav tako bi se morali smejati, če kdo resno in svečano trdi, da je bil med NOB začetek antistalinistične »revolucije« v tem, da je celo noč stražil svojega tovariša, ki je pripeljal v »bunker« prelepo dekle in z njo imel prijetne seksualne odnose; seveda v »vojvodski pozadini«. Vsi gorenjski kmečki fantje in vse osebe iz Dekameronu bi se smejale tistemu, ki »drži svečo« ob takem svečanem dogodku in sam golta slino; to je primerno za Pavliho, ni pa vrhunec niti začetek duhovnega osvobajanja od stalinizma. Nikakor ne bi smeli preprečevati objavo takih modrosti, saj bodo preprosti ljudje tu koj »pogrunтали« za kaj gre, če že naši umetnostni kritiki ni jasno, da je to le »resnobno« antihaškovsko haškovstvo.

To sem omenil, da bi pokazal, kako pri nas ne bi nastajali nekateri navidezni spori o literaturi NOB, če ne bi nekih očitnih stvari zameglila slaba idejno-vsebinska kritika, ki bi sicer lahko pokazala tudi vsebinsko dobra in specifična dela. Tu gre za osvobajanje dela naše kritike od »modernih« dogem in za njeno višjo kvaliteto, za njeno višjo oblikovno vsebinsko celovitost.

Tako skupno poglobljeno delo vseh teh znanstvenih panog o NOB, o katerih sedaj govorimo, bi šele dalo osnovo za bistven del šolske vrednostne in idejne vzgoje, ki je v našem šolstvu včasih odsotna. S tem bi šele odstranili dogmatiko in bi vzgajali samozavestne, vesele, sproščene, svobodne in kritične Slovence. Vsega tega še nismo opravili dovolj in se zato gibljemo med dogmatizacijo partizanstva in begom v faktografizem ali v enostranske razlage.

Navedel bi nekaj pozitivnih primerov glede razčiščevanja nejasnosti o nedavni preteklosti. Ena od temeljnih dogmatičnih tez, ki vodi v nesporazume — vse do danes — je identificiranje: marksizem in leninizem sta isto kot stalinizem, temu pa je enak titoizem. To znano identifikacijo smo uspešno razbili na okrogli mizi o stalinizmu, ki smo jo nedavno imeli na filozofski fakulteti. To tudi ostane ena od nalog, ki prispeva k razlagi naše preteklosti. Kaj lahko je pokazati, da ti dogmatski enačaji nastajajo zaradi — tudi zaradi — absolutnega determinizma, ki se skriva v vse mogočih površnih formulah: na primer v heideggerjevskih formulah o novoveški »subjektiviteti subjekta«, ali v kakšnih formulah strukturalizma itd. Take poenostavljene formule absolutno deterministično razlagajo, kot da je vse isto — od Marxa preko Stalina do današnjih dni.

Podobne dogme, ki vodijo k napačnim ocenam naše preteklosti, smo preraščali na eni od sej komisije za idejno delo. Tu smo pokazali, da je posebni novi birokratizem v Jugoslaviji res nevaren, vendar ga ne moremo identificirati s stalinizmom.

Nekaj besed bi želel povedati o tretji tezi, ki sem jo omenil na začetku. Iznesel sem tezo, da je, tudi zaradi naše svobode, potrebno večje sodelovanje naprednih sil v idejnem boju. Mislim, da bi bila potrebna tudi na idejnem področju vsaj malo večja enotnost med nami, komunisti, v bistvenih idejnopolitičnih zadevah. Povsem naravne so razlike v detajlih, tudi med marksisti, in naravno je, da javno o njih govorimo. Nujna pa je enotnost v bistvenih idejnopolitičnih zadevah. Tistemu, kar je nazadnjaško, bi morali enotno reči, to je nazadnjaško. Tisto, kar je banalno, bi morali enotno označiti kot banalno, ne pa drugače.

Mislim tudi, da so še nerazjasnjene ocene glede izvirne miselne moči Praksisa in podobnih struj v Sloveniji in v Jugoslaviji, in da je to tudi povezano z ocenjevanjem preteklosti. Zdi se mi, da je to malomeščanska idejna eklektika, ki ni dala še nič res močnega in izvirnega. Čeprav ti pojavi trajajo 20 do 30 let, se mi zdi, da nekateri precenjujejo možnosti takih malomeščanskih eklektik in da na osnovi tega lahko gradimo malce neustrezno politiko. To nikakor ne pomeni, da bi morali malomeščansko eklektiko preganjati. Vse dokler ne pride v politično napadalnost, naj se svobodno objavlja in pojavlja, naj se kuha in živi v lastni duhovni »biti«, naj se pokaže javno.

Pri tem pa je važno, da se dogovorimo, kaj bomo razumeli pod dialogom. Dialog je možen tudi z malomeščanskimi eklektiki in tudi z drugače mislečimi ljudmi, toda pod pogojem minimalne resničnosti in vsaj minimalne moralnosti. Če pa je zrušen tudi ta pogoj, je samo možna — in včasih nujna — mirna in dostojanstvena zavrnitev. Javna zavrnitev ni isto kot dialog in tudi javni popravek ni isto kot dialog, ki je možen samo pri minimalni resničnosti in minimalni moralnosti. Popolnoma se strinjam s tovarišem Paternujem, da ne moremo Jezusa prikazovati kot barabo. Vsaka »umetnost«, ki bi to počela, bi bila pamflet.

Prav tako je pamflet prikazovati Marxa in Lenina ali Tita kot totalitariste ali kot največje imperialiste, pa naj si take konstrukcije nadevajo ime »znanosti« ali »umetnosti« ali »filozofije«.

Pozitiven primer dialoga je bila — čeprav se s kakšno tezo ne strinjam — diskusija o religiji v Cankarjevem domu. V večini nastopov ni bilo prekršeno načelo minimalne resničnosti in moralnosti.

Skupno delovanje naprednih sil zahteva tudi boljše strokovno obveščenost. Zdi se mi, da mi nimamo zadosti organizirane visoke strokovne analize, ki bi tekoče in sistematično spremljala vse, kar se v Sloveniji izdaja in kar ima idejno težo.

V skupni akciji naprednih ljudi bi si morali bolj prizadevati za enakopravnost. Nekateri resni družboslovci in marksisti so večkrat v veliko slabšem položaju od drugače mislečih, pa tudi od meščanskih eklektikov, glede izdajanja knjig, glede dotacij, glede možnosti prijavljanja znanstvenih tem ipd. Predlagam, da se vsi komunisti držimo stališča: vsi komunisti smo odločno liberalni v smislu obrambe ustvarjalne svobode in ne dovolimo, da nas malomeščani poskušajo razdeliti na ene »s trdo roko« in na druge »liberalce« in da s tem jačajo svojo pozicijo. Tudi tu moramo enotno nastopati.

Ko govorimo o oceni naše bližnje preteklosti, je pomembno vprašanje jugoslovanske filozofske organizacije in Praksisa. Vemo, da domači in mednarodni nazadnjaški krogi poskušajo ob tem primeru dokazovati, da je jugoslovansko vodstvo neozdravljivo stalinistično, totalitaristično, da ni liberalno v tistem smislu, kot mi hočemo biti liberalni.

Za kaj gre pri Praksisu in jugoslovanski filozofiji? Glede tega je v Sloveniji že leta zelo »aktiven« Tine Hribar in tudi kot urednik Nove revije. Moram povedati, za kaj v tej zadevi gre. V Jugoslaviji je filozofska organizacija od leta 1973 do 1977 spala. Prav nič ni spala zaradi politike Tita, ampak zaradi čisto drugih vzrokov. Potem je sprožena iniciativa, za katero so vedeli in jo odobrili tudi Tito, Kardelj in Bakarić, da zveza komunistov spodbudi samoupravno demokratično organizacijo filozofov, da se obnovi. Po tej iniciativi je bilo na več sestankih v CK ZKJ poudarjeno, da to društvo nikakor ne bo izločilo praksisovcev in nobenega, ki se hoče vključiti. Obnavljanje društva ne bo nobena obsodba praksisovcev; tudi to je bilo rečeno. Za obnovo te organizacije je glasovalo v Beogradu na sestanku v CK ZKJ sedem delegacij filozofskih društev od osem republiških in pokrajinskih društev. To je popolnoma demokratično sprejet sklep predsednikov filozofskih samoupravnih organizacij, ne predsednikov ideoloških komisij. Po tedaj veljavnih pravilih samoupravne organizacije filozofskih društev Jugoslavije pa bi bil zadosten za sklic izredne skupščine že predlog dveh društev. Na tej demokratični osnovi je bila sklicana izredna filozofska skupščina v Ljubljani. Na tej skupščini v Ljubljani, na katero so prišli delegati vseh društev, je glasovalo 6 republiških in pokrajinskih filozofskih delegacij o vseh sklepih soglasno in povsem demokratično — in dve proti. Pri tem sta pa vdrla v skupščino (kot nedelegata) Hribar in Urbančič ter z dolgimi vehamentnimi tiradami preprečevala, da bi lahko govorili ljudje, ki so potovali sem tudi po dva dni iz Makedonije, Kosova, Crne gore. To je bil primer tipične strankarske manjšinske obstrukcije, ne pa kakršnekoli demokracije. Zakaj? Zato, ker so na ta način hoteli preprečiti,

da se demokratična filozofska organizacija obnovi in ukine monopol ozke skupine, ki lahko poljubno gospodari po Jugoslaviji, če ni demokratične organizacije.

Oni so vse do nedavno preprečevali, da bi se ta organizacija obnovila. Hribar pa to stvar — čeprav jo dobro pozna — neprestano neresnično prikazuje kot primer »politične« intervencije nad filozofijo. Tu gre za izrazito politično jugoslovansko zadevo in Hribar je član Zveze komunistov Jugoslavije. Ko je pred petimi leti tako nastopil na skupščini v Ljubljani, je tovariš Majer upravičeno pripomnil, da bi za svojo obstrukcijo moral odgovarjati kot član zveze komunistov, vendar nobeden od nas ni na tem vztrajal. Sedaj ponovno piše članke v tem smislu in s tem popolnoma neresnično prikazuje politiko zveze komunistov.

Predlagam zelo skromen neadministrativen korak: marksistični center ali ideološka komisija naj po delegatu, ki ga imamo v svetu Nove revije, Hribarju kot uredniku sporoči, da ocenjujemo kot neprimerno njegovo pisanje glede jugoslovanske filozofske organizacije in glede postopkov slovenskih in jugoslovanskih organov zveze komunistov. Brez neke minimalne discipline ZK ne more delovati, čeprav seveda ne zahtevamo take ostre discipline kot jo, na primer, v Socialistični stranki Avstrije.

To je seveda del novejše zgodovine. Zakaj? Zato, ker se na primeru jugoslovanske filozofije poskuša pokazati, da v Jugoslaviji traja neprekinjena nedemokratična politika vse do včeraj.

CVETA MLAKAR

Ne bi ponavljala tega, o čemer je bilo že dosti govora. Bi pa rada na kratko omenila nekaj stvari.

Najprej naj poudarim to, kar so razpravljalci že navajali, namreč, da moramo biti pozorni na nekatere pojave, in da moramo biti tudi tvorni in borbeni. Nekateri pojavi res niso samo ta ali ona slučajna deviacija, ali pa takšna stvar, s katero pač nismo zadovoljni. Dobivam vtis, da so nekateri pojavi precej povezani in se kažejo tudi kot skupinski. Nekateri protestirajo kar proti vsemu in nasploh, kot da so tudi vnaprej dogovorjeni. V določenih primerih očitno gre za pojave proti socialistični dejavnosti. Za take primere bi bila potrebna mnogo večja ofenzivnost zavestnih socialističnih sil. Vendar ne v takšnem smislu, da bi šli po poti nekakšnih »ždanovščin« ali kaj podobnega, temveč argumentirano, pripravljeno in predvsem kvalitetno. Včasih pa hočemo v naglici in kar najhitreje reagirati, hočemo takoj pokazati drugo stran. Tako smo večkrat premalo temeljiti, nesolidni in zato seveda neprepričljivi. Sodim tudi, da ni prav, če se na tej fronti bojujejo samo nekateri člani ZK, kot da so nekako poklicno za to zadolženi. V resnici mora biti celotna Zveza komunistov in vsa naša družba v središču fronte družbenega razvoja.

Navedla bi tri ali štiri misli o tem, kje se mi zdijo ključne točke. Najprej se mi kaže posebno pomembna borba *proti birokratizmu* v naših lastnih vrstah. To je pomembno ne samo zaradi pojavov, o katerih govorimo, temveč sploh za našo družbo. Zveza komunistov se mora boriti proti lastnim napakam in to ne le v vrstah članstva, temveč tudi v vodilnih organih. Boj proti razraščanju birokracije vseh vrst in birokratizma v naši družbi se mi zdi trd oreh, a naša družba

tu ne bi smela odnehati. Delamo več napak, tudi nepotrebnih. Tako seveda lažje delujejo sile, ki so protisocialistično usmerjene. Poskušajo uveljavljati svoje interese, blatiti vse skupaj itn. Zdi se sicer, da se Zveza komunistov sedaj že nekaj bolj zaveda neogibnosti boja tudi na tem področju.

Kot drugo vprašanje se mi kaže v tem, da ni dovolj, če bi proti vprašljivim mnenjem postavljali nasproti samo naša drugačna mnenja. Tu je potrebno graditi *znanstveno* analizirano in dokumentirano zgodovino NOB in skrbno analizirati tudi našo povojno zgodovino. Poudarila bi torej pomen *znanstvenih raziskav* na tem področju in objavljanja izsledkov takšnih raziskav. ZK naj bi se organizirano zavzemala za oblikovanje močnejših analitičnih skupin za zgodovino NOB. Potrebnost širše zasnovanosti vidim tudi v takšnem smislu, da tu ne more biti zadolženo samo zgodovinopisje. Potrebno je sodelovanje celotnega družboslovja, vseh družboslovnih vej, vključno psihologijo, jezikoslovje in še posebej področje narodnostnih problemov; vse to v razmerah NOB in po vojni. Rekla bi, da ne samo politično delo, kultura in umetnost, temveč tudi znanstvena spoznanja gradijo naše družbene vrednote.

Naj navedem samo en primer. *Ekonomska* zgodovina naj bi na primer analizirala in razgrinjala tudi razmere, kako težko je bilo prvo povojno razdobje industrializacije in prehoda na samoupravljanje; kakšen polet ljudi se je nadaljeval še po vojni; kako številne so bile težave delovnih ljudi in kako je veljala izredna solidarnost pri naporih, da bi se naše gospodarstvo in družba prebijali iz zaostalosti. Naša družba je imela ogromen moralno politični kapital. Delovni ljudje so bili trdno prepričani v učinkovitost skupnih žrtev. Zveza komunistov je bila v prvih vrstah. Pri tem je ZK nenehno in povsem konkretno pojasnjevala naloge, ključne razvojne točke, kam bo šla ta in ta investicija, kako se bodo gradile elektrarne, tovarne, na primer Litostroj itn. Tudi državna administracija je morala biti odgovorna za učinkovitost rezultatov pri vlaganju družbenih sredstev in delovnih naporov. Vse to je oblikovalo velik politični kapital v naši družbi. Menim, da se ZK lahko še danes, v današnjih samoupravnih razmerah, uči tudi iz tistega razdobja. — Vso to širino družbenih naporov, ob požrtvovalnosti komunistov ter odgovornosti tudi državnih organov — sem hotela tu poudariti. Sele znanstvene analize lahko vse to sistematično in argumentirano razgrinjajo, in tako so lahko tudi najbolj prepričljive.

Tretja stvar, ki bi jo želela omeniti, je v naših slabostih, kako večkrat prikazujemo našo NOB. Ne samo v najlepši luči brez napak, pač pa še s priokusom nedosegljivega herojstva naše izredne generacije, ki je vse to uspešno izvedla in bila sposobna uresničiti. To dela vtis, kot da smo bili partizani in naša generacija heroji že od rojstva.

Ko nato poslušam naše mlade, kakšne vtise puščajo navedeni načini prikazovanja NOB, vidim, da se mladi večkrat počutijo odrinjene, kot da jih prištevamo med nesposobne, neprilagodljive; kot da jih imamo za generacijo slabše kvalitete, skorajda brez idealov. Rekla bi, da smo prišli celo do neokusnosti, ko smo se vrsto let ponosno trkali na prsa in pri tem premalo prisluhnili, kako vse to sprejemajo mlajše generacije. Medtem so mladi dobivali občutek, da lahko le pasivno nadaljujejo nedosegljivo naše dejanje zgodovine, mi pa vidimo predvsem sebe in imamo premalo zaupanja v mlade generacije. Vsekakor je mladim to zoprno.

Mislim, da je normalno, da vsaka mlada generacija hoče biti vsaj v nečem izvirna, in tudi zelo pomembna, tvorec nečesa novega. To je mogoče razumeti kot zdravo ambicijo, in to vsaka družba tudi potrebuje.

To niso samo psihološka vprašanja. Kaj je naše ljudi in partizane v NOB oblikovalo v množične heroje? Nimamo samo nekaj desetih herojev, junaštvo je bilo množični pojav v NOB. Iz naroda hlapcev smo resnično postali narod junakov. NOB je bila borba za naš življenjski obstanek in za socialistično revolucijo obenem. Zveza komunistov, ki je vse to vodila, je bila teoretično oborožena in praktično sposobna. Njena revolucionarna usmerjenost je temeljila na znanstvenem socializmu. — Prepričana sem, da bi v podobnem zgodovinskem primeru *tudi sedanja naša mladina*, kot generacija, prav tako lahko odigrala herojsko zgodovinsko vlogo, če bi le imela tako sposobno Partijo, ki bi povedla mlado generacijo v boj in ki bi v tem boju očitno prednjačila z lastnimi dejanji in zgledi.

Mlad človek ima ogromno elana, energije, idealizma. Starejši imamo več izkušenj, a mladostnega zaleta nimamo več toliko. Menim, da bi morali bolj skrbno gojiti kombinacijo obojega, namreč skupno delovanje starejših in mlajših generacij, da bi tudi bolj razumeli drug drugega.

Se zadnja misel. Sodim, da v naši družbi mnogo premalo poudarjamo in gojimo spoštovanje človekovega *dela*. Delo šteje med najvišje moralne in tudi družbene vrednote. Se vedno pa ostajajo in bomo imeli socialne probleme na področju dela. Se vedno je težko fizično delo industrijskega delavca, rudarja ali kmeta — relativno dokaj mučno v primeri s tistim delom, pri katerem ima delavec lahko bel ovratnik in je pod streho.

Skupaj z mladimi naj bi mi vsi skupaj gojili in ponovno priznavali najvišjo vrednotenje in spoštovanje človekovemu delu. Po tej poti bi se naša družba lažje preokrenila od sedanje precej razširjene malomeščanske potrošniške miselnosti. Poleg tega se v sedanjem našem ekonomskem položaju kaže neogibno, da bi bolj odločno nastopali proti pojavom okoriščanja nedela na račun prizadevnega dela delovnih ljudi. Takšna vprašanja so povsem skupna za skupna prizadevanja naših delovnih ljudi, ne glede na starost.

BORIS PATERNU

Mogoče najprej bežen odziv na neko vzdušje, ki me tukaj zelo moti. Mislim na tole našo vsesplošno tožbo nad današnjo slovensko literaturo: da v njej ni tematike dela, da v njej ni človeka in podobno. Menim, da bi vendarle delali krivico, če bi na literaturo gledali tako arheološko oziroma samo po njeni zunanji tematiki. Prepričan sem, da je človek s svojo vertikalo, s svojo zgodovino in usodo tako močno zajet v naši sodobni književnosti in njeni etiki, da z njo ne moremo opraviti po taki bližnjici. Če bi take enostavne tožbe danes postavili na primer pred seminar mojih študentov književnosti, bi izzvali precejšen protest. Predlagam, da smo na tem mestu preudarnejši. Komunisti lahko samo izgubimo na ugledu in vplivu, če se nismo pripravljeni vključiti v napeto notranjo duhovno dinamiko sodobne literature doma in po svetu. Ne kaže jo soditi tako od zunaj in s pozicij njenih nekdanjih časov. Globoko cenim Miška Kranjca in njegovo književnost, toda Miška Kranjca v naši literaturi več ne bo in ga ne more biti,

ker se nič ne more ponoviti, lahko nastane samo nov, drugačen Miško Kranjec, današnji in jutrišnji. Mislim, da bi pri presojanju teh reči morali biti komunisti kvečjemu korak naprej od drugih opazovalcev književnega dogajanja, ne pa se na vseh koncih držati preteklosti in gledati nazaj. Tudi tu, ob literaturi si ne smemo dovoliti preneglega postaranja. Resne tožbe s teh pozicij zelo lahko postanejo smešne in tega si dopustiti ne smemo.

Nato: razmerje med zgodovinopisjem na temo NOB in književnostjo ob njej. Mislim, da je treba globoko ceniti našo zgodovinopisje NOB. Tu je bilo narejenega ogromno in ne bi kazalo komur koli očitati podatkarstva. Ne vem, če ima o usodnih vojnih letih kakšen narod tako obsežno in bogato zgodovinopisje, kot ga imamo mi. Zato bi tu postavil na prvo mesto spoštovanje. Seveda pa bi se dalo tudi še kaj dodati. Mislim na neko lastnost, ki je najbrž posledica našega zgodovinopisja sploh. Zdi se, da mu nekoliko manjka kulturološke, morda tudi filozofske razsežnosti. Seveda gledam z gledišča druge stroke. Kardelj in Kidrič sta nekoč znala vključiti v širše zgodovinske zarise tudi izrazito umetniške in celo psihološke kategorije dogajanja (npr. razmerje Prešeren-Bleiweiss v globinskih razsežnostih ali vprašanje duhovnega profila slovenskega intelektualca). Tega današnjemu zgodovinopisju — od Ivana Prijatelja naprej — manjka in je zgodovinopisje v ožjem pomenu besede. To seveda ne pomeni, da ni zelo kakovostno, je pa rahlo zoženo in duhovno radovednemu mlademu človeku najbrž nezadostno, kot opažam med svojimi študenti. Žal mi je, da tu ni več zgodovinarjev, da bi me z ugovori pomirili. Glede samega razmerja zgodovine in književnosti do tematike NOB pa so temeljne stvari menda jasne, vsaj na tem mestu. Resnico iščeta vsaka na svoj način. Zelo slaba bi bila literatura, ki bi se poenačila z zgodovino in še slabša bi bila zgodovina, ki bi se poenačila z literaturo, kar se prav tako dogaja. Tu ne kaže ponavljati že od Aristotela naprej znano dejstvo o bistveni razliki med zgodovino in poezijo oz. literaturo. Umetnost daje subjektivno videnje stvari, odpira tudi osebne in notranje, duševne razsežnosti dogajanja. Zgodovine človeka kot individuuma sploh ne bi imeli, če ne bi bilo književnosti. Za ta del človekove zgodovine se zgodovinopisje ne zanima, čeprav ga s svojimi dognanji osvetljuje iz splošnega zaledja stvari, kot tudi umetniško gledan individuum po svoje lahko razkriva bistvo zgodovine. Poudariti kaže še to: celo kadar imata zgodovinopisje in literatura enak cilj, osvoboditev človeka in dela, postopata drugače in lahko prihajata v konflikt. Seveda pa so za obe nekje tudi meje, ki jih ni mogoče brez škode prestopiti. Vemo pa, da se obe tudi motita, čeprav se umetnost moti tako, zgodovinopisje pa spet drugače, in tudi razlogi so različni. Toda najbrž ima literatura že od nekdaj nekaj več pravice do tega, da se moti. Vendar so njene zmote in pomote kaznovane drugače kot zgodovinarjeve. Vzel bom konkreten primer, film »Nasvidenje v naslednji vojni« po znanem romanu Vitomila Zupana, ki je precej boljši kot film. Ta film bi verjetno potegnil kratko že pri uporabi strožjih strokovnih, estetskih kriterijev. Umetnik lahko daje svojo vizijo zgodovine, to se je zmeraj dogajalo in se bo, toda če gre predaleč in tvega prehud konflikt z življenjsko verjetnostjo in prepričljivostjo, je to že nekaj, kar seže v cono umetniškega in estetskega. Tisto prenapenjanje partizanovih prizadevanj s seksualno telovadbo je toliko izsiljeno in pretirano in ponavljano, da v kritičnem gledalcu mora izzvati občutek nepristnosti oz. režiserjeve manire, ki se je odlepila ne samo od zgodovinskega partizan-

siva, ampak tudi od življenjske prepričljivosti (v danem kontekstu sploh). Podobne reči bi mogli najti v »Golobnjači«, povprečnem delu, ki pa mu je ne zadosti preiščena politična protiakcija dala nadpovprečni pomen in mu naredila uslugo, ki je delo res ni zaslužilo. Postalo je jugoslovanski in skoraj mednarodni problem. Delo, ki pade ob temeljnih estetskih kriterijih, ne kaže postaviti najprej pod politične kriterije, ki nato lahko povzdignejo estetski pomen. Prva je torej estetska kritika, saj že tam pade tri četrt primitivizmov ali drugih slabosti.

Tu pa seveda pridemo še do nekega pojava, ki ga ob današnji literaturi ni mogoče prezreti. Kot sem prej poskušal literaturo in njeno svobodo zagovarjati, bi tu poudaril neko njeno današnjo slabost. Literatura ima seveda pravico, da se spolitizira. Toda slabo je, če se ta njena politizacija poveže s preračunljivostjo slabe vrste. Recimo, roman s temo Golega otoka je lahko pomembno delo, lahko je pa tudi tržna špekulacija, kajti s takim romanom, tudi če je zelo povprečen, lahko kdo računa na velik zunanji uspeh, posebno dokler je tema še do neke mere tabuirana. Naš svet, pa ne samo naš, je hudo spolitiziran in velik del uspeha je že v tem, če si izbereš provokativno politično temo. Mislim, da tu politična kritika ne bi bila nekaj krivičnega in se ne bi smela preveč sramovati pred estetiko. Paradoks je v tem, da se nasprotna ali »oporečniška« stran in njen kulturni koncept iz dneva v dan bolj politizira ter ideologizira, medtem ko se marksistična koncepcija vse bolj kultivira v smeri strpnosti in umetniškega pluralizma. Mi danes priznavamo tudi načelo »igre« v literaturi, medtem ko ga drugače misleča stran, ki ga je nekoč branila, pravzaprav več ne priznava. Če je to naša moč, je v redu. Zdi se, da politizacija nasprotni strani v nekem smislu res že zelo škoduje. Primer neskončno dolge in resne razprave o tako imenovani »Laibach Kunst«, ki ni niti resen umetniški niti resen ali vpliven ideološki pojav, je tipičen primer že maniriziranega politikarjenja in ideologiziranja, ki škoduje samo sebi bolj kot komu drugemu. Najbrž bi ravnali napak, če bi se šli križarsko vojno ob takih zadevah. Najbrž je treba marsikaj prezreti, marsikaj ignorirati in iti v polemiko samo tam, kjer je res treba, skratka, ravnati kot svobodna, samozavestna in suverena zavest.

Naj ob sklopu ponovim temeljno misel, da naj bo ob umetnosti na prvem mestu globinska estetska kritika (idejno-stilna), šele zatem naj sledi ideološko politična, posebno pa, če so v ospredje postavljena prav ta vprašanja, kajti ob njih bi bila estetska kritika vendarle nezadostna. Na kratko, estetskih primitivizmov ne kaže tolči s politiko in političnih ne z estetiko.

Na koncu še nekaj besed o pesniku Tomažu Salamunu, ki je bil danes postavljen v debato. Takoj ob izidu njegove prve zbirke leta 1966 (»Poker«) sem napisal recenzijo, ki seveda ni bila apologija, poskušal pa sem ga v nekih rečeh razumeti. Njegovo pesništvo je v veliki meri igra in provokacija, velikokrat tudi ne čisto prazna provokacija vseh naših tradicionalnih vrednostnih sistemov, tako idejnih kot estetskih. Prebral sem 16 njegovih knjižnih zbirk, precej pazljivo, in mislim, da bi se iz vseh šestnajstih dala sestaviti kar uspešna knjižica pesmi. V svetu je to naš najbolj prevajani sodobni pesnik, kar sicer ni najbolj bistveno, pove pa tudi nekaj. Mislim, da so poleg vsega odbijajočega v tej poeziji tudi nekatere vrednote: za slovensko književnost čisto nenavaden tip vitalizma (s kultom Narave, Ljubezni in Poezije v svojem središču, kadar se hote ne spusti v nihilizem), ki ga ne gre moralistično prekrižati z eno samo strogo kretnjo, pa naj mislimo še tako čisto in pošteno in pravičniško. Tu je potreben izostren

posluh. Pa tudi nekaj vedenja o tem, da si vsaka razvita, do kraja svobodna literatura — in do te smo Slovenci v resnici prišli šele po osvoboditvi — lahko privoščijo tudi kakšnega duhovnega diverzanta, ki pometa proti nam in z druge strani. Testiral sem najmlajšo generacijo študentov književnosti s tem »čudnim« pesništvom in moram reči, da jih je vsaj tri četrte docela odprtih tudi v ta svet, čeprav sami niso to. Tolerirajmo tudi to umetniško možnost, v njej ni samo črni hudič, kot bi rekli naši stari pridigarji, ampak tudi nekaj duševne higijene. Treba mu je vrniti z duhovito protiigro, kjer pada v neslanosti, sicer pa ne bo napak, če se ga v tem našem kulturniškem minimundusu nekako navadimo. Gorje mu, če postane naposled udomačen. Tega se tudi najbolj boji.

FRANC ŠALI

Ko bo napočil čas se bom vključil v izredno zanimiv in pester pogovor z razmišljanjem o kulturnosti naše kulturne politike. Rad bi pokazal na nekatere njene kulturne in nekulturne vsebine. Danes pa, ker je čas že potekel, bi rad samo z dvema besedama sodeloval v replikah, ker me je pač kakšna misel pri posamezniki, ki so razpravljali, nekoliko zbudila. Npr. bilo je povedano, da moramo paziti, da nas ne bi kdo razdvajal na liberalce in na nosilce določenih dogmatsko-birokratskih tendenc. Mislim, da ne smemo misliti, da v naši kulturni politiki oziroma v naših razmišljanjih ni prisotna liberalna in tudi dogmatsko-birokratska tendenca. Zato kaže iz te realitete izhajati ter iti prek dialoga k višji stopnji dejanske enotnosti in usposobljenosti za družbeno-kulturno delovanje.

Drugo, res se lahko vsakdo potruji, da bi bistvo videl v nekem pojavu. Vendar hkrati je treba dodati, da pojav ni nujno vedno bistven. Če neka umetnina ali kulturno dejanje poskuša nebitven pojav prikazati, osvetliti, ga ne gre posploševati. Mi pa to velikokrat počenjamo, kar je seveda krivično do avtorja in njegovega dela.

Tretje, kar bi rad dodal je naslednje: nekdo je enkrat na neki razpravi dejal, da je poleg hrasta zanimiva tudi trava, grmičevje, itd. Če bi iz nekih izredno zaostrenih kriterijev obravnavali, kaj se dogaja v literaturi, v umetnosti, bi lahko pristali na misli, češ, čakamo veliki tekst. In ker velikega teksta ni, se pravi, da moramo vse drugo izničiti. Mislim, da kaže imeti realen odnos do vsega, kar nastaja, ifi je treba v kritično obravnavo vseh ustvarjalnih naporov, in sicer z dovolj veliko mero strokovnega in človeškega posluha.

Omenjeno je bilo tudi vprašanje socialno-etičnega momenta v naši sodobni umetnosti oziroma v literaturi. Povem naj, da sem napisal neko pisemce sekretariatu plenuma kulturnih delavcev s predlogom, da bi obravnavali temo »Socialno in etično v sodobni slovenski literaturi«. K temu me je vzpodbudil pogovor, ki sva ga imela s tov. Paternujem. Mislim, da bi bilo dobro, če bi kulturni plenum predlog osvojil. Kot rečeno, o samem vprašanju kulturnosti in kulturne politike pa drugič.

VOJAN RUS

Povsem se strinjam s tem, kar je rekel tovariš Šetinc. Morda bi nekaj dodal. Najprej bi citiral, kaj je pisalo »Delo«, ki pravi, da glede novejših zgodovine gradivo komisije CK »opozarja na naraščanje publicističnih in novinarskih prispevkov ter kulturno-umetniških del«; tu se govori o strokovni in znanstveni publicistiki, o novinarstvu in o umetnosti, torej skoraj o vsej nadgradnji. Najglavnejše pa pride, ko poročevalka pravi: »Nekateri razpravljalci so zatrjevali, da je praviloma vse, kar na tem področju nastaja v zadnjem obdobju, sporno in nepotrebno. Drugi so jim oporekali.« To poročanje, ta vest je povsem neresnična.

Popolnoma se strinjam s tonom, ki ga je iniciral tovariš predsednik v smislu medsebojnega zaupanja z novinarji in da se iz tega poročanja ne dela pretiran problem. Zaradi napačnega poročanja nikakor ne bi predlagal niti najmanjšega administrativnega ukrepa. »Zasluzi« pa idejno analizo, ker je klasičen primer nove indoktrinacije in neutemeljene delitve »ideologov« zveze komunistov na »liberalce« in »trdo roko«, o čemer smo zadnjič govorili. Ne bi govoril o subjektivnih namenih novinarja ali redakcije, ampak izključno o objektivnem pomenu in objektivnih posledicah takega pisanja, zlasti stavka »Nekateri razpravljalci so zatrjevali, da je *praviloma vse* (podčrtal V. R.), kar na tem področju nastaja v zadnjem obdobju, sporno in nepotrebno«, kar poročilo v »Delu« povsem neutemeljno predstavlja kot važen dogodek na zadnji seji naše komisije. V nasprotju s tem se strinjam z oceno tovariša Šetince, da je naša komisija od začetka do danes zelo uspešno, tvorno sodelovala, da je — lahko dodam, če kdo želi — to primer boljšega »evrokomunizma« kot kjerkoli v Evropi, in da je to nadaljevanje Titove in Kardeljeve smeri, kar seveda vključuje tudi različna mnenja. Toda nikoli se ni naša komisija delila na ene, ki bi pripadali »čvrsti roki«, drugi pa »liberalcem«. Niti najmanjšega sledu take delitve ni bilo, tako da sem z veseljem sodeloval v tej komisiji. In samo škoda je, da ni bilo še več pozitivnih odmevov v javnih sredstvih, ki pa, upam, še bodo.

Stavek »nekateri razpravljalci so trdili, da je na tem področju praviloma vse sporno in nepotrebno«, »prikazuje« neresnično občuten del razpravljalcev (če bi bil en sam osamljen glas, potem ga novinar verjetno ne bi niti zapisal) in tem »razpravljalcem« pripisuje, objektivno, celo bolj črna stališča, kot so pri birokratu Stalinu. Pa še to Stalin ni nikoli trdil, da je bilo nepotrebno vse v umetnosti in znanosti, kar je nastalo v SSSR na temo revolucije pred njegovo absolutno oblastjo, in je, na primer, celo hvalil Majakovskega, ki je napisal — kot veste — zelo ostre verze o birokratizmu. S tem novinarskim stavkom »vključeni« člani komisije naj bi bili celo bolj trdi od samega Stalina. To je seveda popolnoma neresnična slika, saj ni bilo niti enega razpravjalca, ki bi trdil, da je nepotrebno vse, kar v naši umetnosti, novinarstvu in znanosti zajema neposredno preteklost. Vsi razpravljalci so, ne glede na različna mnenja, menili, da so — in so res — za svobodo umetniškega, znanstvenega in novinarskega dela. Tako poročanje ustvarja objektivno nepotrebna nasprotja, zmotno zaostrovanje med organi zveze komunistov na eni in med celim intelektualnim področjem (novinarstvom, umetnostjo

in publicistiko, znanostjo) na drugi strani, ker sugerira nehote, da smo »vse obso-dili« kot nekakšni inkvizitorji. V javnosti lahko nastane čisto izkonstruirano, toda zelo neprijetno napeto vzdušje, če bi se taka neresnična poročila še pojavljala, in nepravilno izoliranje organov zveze komunistov, ki pomagajo pri ustvarjanju vzdušja svobodne ustvarjalnosti pri nas.

Nadalje, objektivno, tak stavek podaja neugodno sliko tudi o centralnem ko-miteju in vsej Zvezi komunistov Slovenije. Če bi centralni komite in ZK Slovenije izbrala v idejno komisijo, recimo, le tretjino ljudi, ki bi tu zastopali to nesmi-selno stališče, ki se jim pripisuje, potem bi bilo to res hudo, ker bi pomenilo, da zveza komunistov nima prav nobenih kriterijev, in da izbira superstaliniste za take občutljive posle.

Ta stavek in tak način poročanja ponovno potrjuje, da pri nas moramo res razčistiti pojmovanje v smislu, kot smo zadnjič govorili: neprestano se že de-setletja želi sugerirati, kot da so v zvezi komunistov eni »liberalci«, drugi pa za »trdo roko«. Morda so v zvezi komunistov in izven nje res nekateri za trdo roko, nekateri so res »liberalci« v napačnem smislu. Toda tukaj, v tej komisiji, te delitve sploh ni bilo niti v najmanjši meri, ne enega ne drugega ni bilo v dosedanjih razpravah. Vse so bile — kot sem rekel — na titovsko-kardeljevski liniji.

Tu se ponovno vidi, da moramo pri nas pojmovanja razčistiti v naslednjem smislu. Kadar govorimo o dogmatizmu, pod tem v glavnem razumemo rankovi-čevstvo, trdo roko, stalinizem in nič drugega. Res, vse to je dogmatizem, toda mi pogosto malomeščansko »nasprotno stran« zgrešeno imenujemo »liberalizem«, kar je zanjo veliko preveč časten in netočen naziv. Moramo imenovati dogmati-zem tudi navidezno »liberalno« stran, ker tudi ta novi dogmatizem ustvarja slepo vero, ki ni izkustveno utemeljena. In to slepo vero, ki je čisti dogmatizem, poskuša vnašati v javnost in v samo zvezo komunistov na ta način, da en njen del pri-kazuje kot stalinističnega tudi tam, kjer ni prav nič stalinizma. Ta indoktrinacija, ki pri nas traja že desetletja, pa že v globino duš dela ljudi vsiljuje predsodek, da vidijo stalinizem tudi tam, kjer ga ni prav nič, kot v naši komisiji. Pomeni, da imajo na svojih duhovnih očeh trdo zajedena črna očala in skozi ta očala tudi najbolj beli dan vidijo kot čisto črn. To je novi, vendar čisti dogmatizem, saj imajo pred sabo dejstva, pa jih apriori drugače vidijo. Te vrste dogmatizem zvezi komunistov pripisuje večni ždanovizem, češ da je bilo vse za časa Tita in Kardelja en sam mrzli led, ki je okoval vso duhovno svobodo. To je očitni dogmatizem, toda moramo vedeti, koliko globoko se je zadril v notranjost nekaterih ljudi. Ker gre pogosto za neosveščenost, nisem za nobene trde ukrepe, ampak da te predsodke idejno razčiščujemo in da sploh uvidimo, kakšne naplavine »nasprotnega«, »no-vega« dogmatizma imamo že pri nas, s katerimi se bomo morali spoprijemati idejno, intenzivno in potrpežljivo, vendar ne administrativno.

In kot zadnje bi prosil, da najdemo glede incidenta v »Delu« pozitivno neadmi-nistrativno rešitev. Bilo bi najlepše, če bi se v tem novinarju zbudila lastna profesionalna in človeška vest in ga napotila, da to popravi v »Delu«, ampak silili ne bi nobenega. Če ne bi sam novinar tega popravil, objavimo v »Komunistu« prikaz dosedanjega dela te komisije v celoti, saj to delo (lahko) samo koristi naši znanosti, umetnosti in novinarstvu v osvobajanju od predsodkov in jih tako spodbudi k večji kvaliteti.

Zelim govoriti o kulturni politiki ZK. Zakaj bi rad rekel o njej nekaj besed? Dva razloga sta za to: ocena v gradivu zgodovinske komisije, da gre za pojave razvrednotenja in prevrednotenja NOB, revolucije, povojnega združenega razvoja, kar je moč opaziti v nekaterih umetniških, publicističnih in strokovnih delih, in dejstvo, da letijo zoper kulturno politiko najrazličnejše puščice, včasih pa prileti od kod tudi dokaj krepka sulica. Menim, da moramo na naši seji ponovno pretresti vprašanje o tem, kakšna je politika ZK in kako le-ta ocenjuje, vrednoti posamezne umetniške in strokovne refleksije družbenega življenja in naše sodobne zgodovine?

Priložnost sem imel natančneje pregledati kongresne dokumente, v katerih je opredeljena kulturna politika naše organizacije, nekatere važnejše operativne načrte in akcije zadnjih deset let, zato lahko rečem, da je za kulturno politiko zveze komunistov značilno naslednje:

1. Ustvarjanje možnosti za to, da bi bili delovni ljudje nosilci kulturne politike — to je važna stalnica v politiki zveze komunistov, ki se kaže v prizadevanjih, razviti takšen sistem socialistične samoupravne demokracije, ki bi delavcem v kulturi in drugim delavcem omogočil, da sami oblikujejo kulturno politiko. V mislih imam delegatska samoupravna telesa v kulturnih ustanovah in v tisku, radiu, televiziji, delegacije za kulturne skupnosti, razvejan in demokratični organizem ljubiteljske kulturne dejavnosti, razne vsebine, oblike in metode idejno-kulturnega dela družbenopolitičnih organizacij itd.

2. Druga važna stalnica v kulturni politiki ZK je prebujanje, razvijanje in uveljavljanje ustvarjalnih zmožnosti vsakogar. Naj opozorim na politiko policentrizma. V povojnem obdobju je bila vseskozi navzoča. Naše krajevne skupnosti, delovne organizacije občinska središča ter Ljubljana s Cankarjevim domom so tehnično, prostorsko, kadrovsko vedno bolj usposobljene za kulturno aktivnost, se pravi za to, da v njih ljudje ustvarjajo, doživljajo in razmenjujejo kulturne dobrine.

Omeniti moram kulturno vzgojo. Dalj časa ni bilo večjih praktičnih premikov. Na to dejstvo je ZK večkrat opozorila. V zadnjih letih se razmere popravljajo, a še daleč niso dobre. Kulturnost delovnih ljudi, mladine, je in bo eno od ključnih vprašanj socializma! Pomembno vlogo v zvezi s tem vsekakor lahko pripišemo umetnostni vzgoji. Ne bi natančneje in podrobneje prikazoval aktivnosti na tem področju. Mislim, da v tem trenutku to ni niti potrebno. Važno je, da se v družbi kljub zapletenim gospodarskim razmeram na to spet ne pozabi, zakaj so težnje, da bi kulturnost obravnavali kot obroben problem, ki naj bi ga razreševali takrat, ko bodo ustvarjene ugodnejše gmotne razmere. Spregledati ne smemo kulturnih društev v krajevnih skupnostih in organizacijah združenega dela. Njihova aktivnost je pestra, kakovostna in vedno bolj koordinirana. Zelo aktivni v društvih so mladi člani. V domačih krajih prirejajo razne kulturne akcije za vaščane oziroma krajanje širšega okolja. Takšnih pobud je vse več v samih naseljih in ne samo v centrih krajevnih skupnosti. Pomeni, da ljudje v naseljih hočejo ustvarjalno delovati v kulturi in v kulturni politiki. Velik delež pri tem imajo delavci v kulturnih ustanovah in profesionalnih kulturnih združenjih. Sodelujejo s kulturnimi društvii oziroma z delovnimi organizacijami in krajevnimi skupnostmi ter poskušajo

z različnimi oblikami pedagoškega, animatorskega, organizacijskega dela spodbujati in razvijati množično kulturno aktivnost, hkrati pa tudi širiti krog stalnih potrošnikov njihovih kulturnih storitev.

Vse to, kar sem omenil, na svoj način prispeva k prebujanju, razvijanju in uveljavljanju zmožnosti vsakogar.

3. Tretja stalnica ali rdeča nit v kulturni politiki je uveljavljanje načela svobode ustvarjanja, svobode sporočanja, svobode doživljanja v razmerah samoupravljanja. Gre za vprašanje enakosti vseh stilov, šol, smeri, za vztrajno bitko za to, da bi to načelo v praksi dosledno uveljavljali. Mislim, da je močnejša pozitivna tendenca, ki pomeni politiko uveljavljanja svobode ustvarjanja, kakor je to opredeljeno v dokumentih zveze komunistov. Na podlagi analiz nekaterih dosedanjih zapletov in nesporazumov menim, da se vse bolj utrjuje spoznanje, kako važno je vztrajati pri načelu svobode kulturnega življenja v razmerah samoupravljanja, in kako pomembno vlogo ima v zvezi s tem prav zveza komunistov.

4. Rad bi opozoril še na dve posebnosti oziroma razsežnosti politike zveze komunistov. Najprej na dejstvo, da komunisti razlikujemo pojma: kultura in umetnost. Kulturo razumemo kot način življenja delovnih ljudi, umetnost pa kot način ustvarjanja in važno oblikovalko človekove, družbeno-kulturne, družbeno-etične, družbenopolitične, še zlasti pa estetske zavesti.

5. Prav tako razlikujemo poklicno in ljubiteljsko ustvarjalnost. Gre za razlikovanje in ne za razdruževanje ali rangiranje kulturne ustvarjalnosti na poklicno in ljubiteljsko. Se pravi, da gre za politiko uveljavljanja kriterijev in meril kakovosti in važnosti obeh za razvoj kulture in kulturnosti našega življenja.

Naj sklenem: politika zveze komunistov je boj za samoupravljanje delovnih ljudi v kulturi, za množično in kvalitetno kulturno aktivnost, za sodelovanje poklicnih ustvarjalcev z ljubitelji, za izenačevanje družbenoekonomskega položaja delavcev v kulturi s položajem delavcev na drugih področjih dela, za uveljavljanje umetnosti kot pomembnega in izredno občutljivega načina čutenja in razumevanja življenja.

Te značilnosti so ne le na deklarativni, ampak tudi na praktični ravni, se pravi, ne le v idealni, pač pa tudi v stvarni podobi. Mnenja sem, da gre za živo, dejavno kulturno politiko, za družbeno-kulturno pobudo, ki razširja pogoje in možnosti za kulturno ustvarjanje in kulturnejše življenje vsakogar. Bili bi v zmoti, če bi mislili, da vse poteka gladko. Ovire, konflikti, pa tudi napake in zmote, so še kako živa dejstva v kulturni politiki zveze komunistov — zdaj bolj, zdaj manj, morebiti v zadnjem času zopet nekoliko bolj. Vendar mislim, da slednje, se pravi, negativnosti, niso bistvena poteza politike ZK, niso temeljna značilnost njene kulturne akcije v družbi. Govoriti o nekulturnosti kulturne politike zveze komunistov kot prevladujoči stalnici, kar se dogaja v nekaterih krogih naše inteligence, je zato, po mojem mnenju, ideološko politična diverzija, ki jo moramo obravnavati ne le kot napad na ZK, ampak tudi na sistem in odnose ter vrednote v tej družbi, zakrivati oči pred slabostmi te politike v njenih kulturnih pojavnih oblikah ali braniti te slabosti pa je kazalec obstoja negativne politične kulture v zvezi komunistov.

Po mojem ne moremo govoriti o nekulturnosti kulturne politike zveze komunistov, če imamo v mislih njeno temeljno idejno, teoretično in programsko

akcijsko izhodišče ter usmeritev, niti ne, če skrbno pretresamo temeljne rezultate, moramo in moremo pa govoriti o tem, in to odkrito in odgovorno, ob posameznih slabostih oziroma konkretnih napakah te politike.

Opozoril bi samo na eno slabost, ker drugače bi bilo to razmišljanje predolgo. Mislim na tisto, ki je vir napačnih vrednotenj umetniških sporočil, večkrat pa tudi vzrok za zaostritve med politiko in kulturo. Ocenjujem, da večina članov zveze komunistov ni dovolj razvila sposobnosti doživljanja in premišljanja o idejno-etičnih in o idejnopolitičnih vsebinah kulturnoumetniških sporočil. To pomanjkljivost je zaznati tudi v vodstvih zveze komunistov. Če se idejno-estetskemu manku politične zavesti pridruži še izbor neustreznih metod političnega dela, pride kaj kmalu do napačnih ocen, odločitev in aktivnosti komunistov. Recimo, oblikujejo se politične sodbe ali obsodbe posameznih kulturno-umetniških sporočil v literaturi, gledališču, filmu, glasbi itd., ki so izraz vpliva določene idejno-estetske zavesti na eni strani, na drugi strani pa posledica metod, ki dialoga, razprave o konkretnem umetniškem delu ne dopuščajo ali ju ignorirajo. Trdim, da so v zvezi komunistov kadri, ki so zmožni in pripravljeni dati svoj prispevek k oblikovanju kulturne politike, kadar se pojavijo t. i. politično in idejno občutljive teme. Žal tega intelektualnega potenciala ne aktiviramo dovolj, ali pa ga ne jemljemo dovolj resno.

Mislim, da v organih zveze komunistov včasih neradi poslušamo strokovna mnenja in nasvete in se tako zgodi, da kakšno delo, ko se pojavi v javnosti, po nepotrebnem spolitiziramo, namesto da bi ga prepustili kvalificirani estetski in idejni kritiki. Ni dobro, da se v zvezi komunistov pojavljajo poizkusi neformalnega prizadevanja, pa tudi dogovarjanja o tem, ali naj se dovoli tiskati kak roman ali ne, npr., »Proletarca«, »Noč do jutra«, ali naj bi predstavili Balantičevo poezijo, in vso zadevo demistificirali ali ne; dalje, ali naj bi »vrteli« v kinematografih določen film, recimo »Nasvidenje v naslednji vojni« ali ne, ali bodo na gledališkem odru dela, kot so »Osvoboditev Skopja«, »Jaslice«, »Bratje Karamazovi«, »Job«, »Golubnjača«, itd. ali ne. Bolje bi bilo temeljito se pripraviti na razprave, dialog, polemiko oziroma na pisanje esejev, kritičnih večplastnih analiz itd. Vendar pogovorov s komunisti, ki obvladajo tovrstno problematiko, skorajda ni, čeprav je včasih takšna praksa že bila. Obstajale so delovne skupine komunistov za področje filma, likovništva, problematiko slovenskega pravopisa, problematiko knjige. Obstajale so konkretne priprave na kritično analizo in spremljanje glasbene dejavnosti, za gledališko področje itd. Če že organiziramo kakšno okroglo mizo, kar se je zgodilo ob »Bratih Karamazovih« in »Golubnjači«, pa je to bolj izjema kot pravilo. Sem za to, da komuniste spet aktiviramo, da bodo odgovorno sodelovali pri oblikovanju kulturne politike zveze komunistov. Le tako bo naše vrednotenje kulturno-umetniške dejavnosti bolj objektivno in se nam ne bodo dogajali neljubi spodrsaljaji, ki so tudi politično škodljivi. Menim, da je za kvalitetno vodenje kulturne politike izredno pomembno, da ustrezni organi ali odgovorni posamezniki v zvezi komunistov, kadar gre za določena vprašanja kulturne politike, aktivirajo tiste komuniste, ki so družbeno-kulturno in umetnostno razgledani, idejno čvrsti in politično tenkočutni.

Omenjen je bil film »Nasvidenje v naslednji vojni«. V zvezi z njim, in v kontekstu svoje razprave, bi rad rekel tole: obravnavala ga je skupina komunistov —

filmskih delavcev. Ni mu pripisala vidne umetniške moči, a tudi očrnila ga ni, da pomeni napad na narodnoosvobodilni boj. Njihovo oceno se je pri oblikovanju kulturne politike premalo upoštevalo. Mislim, da sem o tem govoril na eni izmed sej CK ZKS. Dejstvo je, da filma ne vrtijo. Tako ni doživel potrebne laične in strokovne razprave, razen v reviji Borec, in v njej kritika nikakor ni uničujoča, ter na televiziji, kjer mu razpravljalci niso bili naklonjeni. Vemo, da so se v zvezi borcev v nekaterih organizacijah člani izrekli zoper film ne da bi ga videli.

Sprašujem se, zakaj vse te komedije zaradi Berka, zaradi katjuš, zaradi predstavitve političnega komisarja itd.? Rečeno je bilo: Berk je malomeščanski provincialni svobodnjak, Berk in komisar sta lika, ki razvrednotujeta NOB. Navezujem ta mnenja na razpravo o zgodovinski in umetniški resnici. Naj povem svoje mnenje, Berk se mi zdi možen pojav v NOB, kakor tudi sporni komisar. Recimo, da sta taki osebnosti obstajali. Osebnost menim, da so bili tudi taki ljudje v NOB, a hkrati trdim, da sta oba pojava nebitvena oziroma nekarakteristična za NOB. Film bi lahko razumeli drugače. Lahko bi ga sprejeli kot poskus demitizacije narodnoosvobodilnega boja, ne pa kot napad. Že zadnjič sem rekel, da ima vsak pojav svoje bistvo, toda vsak pojav v določenem dogajanju ni bistven in sodim, da se v filmu »Nasvidenje v naslednji vojni« spregleda prav dejstvo, da Berk ni karakteristična črta NOB, je pa hkrati nebitven, a zanimiv in vznemirljiv pojav, ali vsaj možen pojav, saj so šli v borbo ljudje, ne pa patentirani revolucionarji. Med temi ljudmi je bilo gotovo veliko pravih revolucionarjev, bili so pa tudi Berki. Film se je pač ustavil pri Berku, ne da bi obšel revolucionarje. Berk seveda ostane, revolucionar pade. To nam film sporoči. Mar ni to opozorilo, da življenje terja nove revolucionarje, da ne bo zmagala berkoviščina? Dejansko pa berkoviščina zmaguje, marsikje zmaguje malomeščanska zavest itd. V tem je vznemirljivost in živost filma. Seveda pa ne samo v tem.

No, o teh zadevah v zvezi komunistov premalo razmišljamo, raje enostavno razvrednotimo, kakor zares vrednotimo. Mislim, da bi namesto načela sumničenja, diskvalifikacij ali hvalisanja morali uveljavljati načelo vrednotenja, premišljanja. Tako kot ne verjamem v tezo, da je politika zoper kulturo, tudi ne verjamem v nasprotno, da je kultura zoper politiko. Vztrajam pri analizi konkretne politike in konkretne kulture. Le tako si bomo v dialogu pojasnili, kdo je zares na strani antihumanistične fronte življenja, koga pa tja trpa bodisi politika bodisi kultura, ne da bi si to v resnici zaslužil. V nasprotnem primeru se bo v še ostrejši obliki dogajalo to, kar se sedaj, namreč, da se ostri konflikt med kulturo in politiko na institucionalni ravni, ne pa na idejno-teoretski ali na socialno-razredni, se pravi, med progresivnimi silami v kulturi in politiki na eni strani ter nazadnjaškimi na drugi strani. Torej, zdaj diferenciacija vedno ne poteka na podlagi vrednostnih, ampak na podlagi institucionalnih kriterijev. Recimo, na eni strani zveza komunistov, na drugi društvo književnikov, pri čemer društvo protestira zoper takšno politiko, politika pa zoper takšno kulturo. Mislim, da to ni dobro. To lahko ogrozi rezultate, dosežene pri uveljavljanju socialistične samoupravnega kulturne politike, ali pa v važnem družbenem zgodovinskem trenutku napredne sile v kulturi in znanosti pasivizira oziroma celo obrne zoper temeljna dužbena prizadevanja zveze komunistov. In zadnji članek v Teleksu me je v

tem smislu močno vznemiril, saj pisec, pisatelj, daje poudarek vprašanju zaupanja ali nezaupanja politiki.

Mislim, da moramo nujno ustvariti možnosti za dialog, za razpravo o tem, kakšna naj bo naša kulturna politika v konkretnih primerih, obnoviti moramo zbornice in delovne skupine komunistov — kulturnih delavcev in na tej podlagi voditi javno kulturno politiko. Čeprav ne samo na tej podlagi, saj so prav tako važni pogovori s komunisti, ki se profesionalno z družbeno-kulturnimi in kulturno-umetnostnimi idejno-estetskimi problemi ne ukvarjajo, so pa vsak dan v stiku z ljudmi, s temeljnimi nosilci kulturne pobude.

Da sklenem misel: menim, da je važno vprašanje kulturnosti kulturne politike, kvalitetno idejno, etično in estetsko vrednotenje umetniške prakse, ki bi moralo biti v prihodnje še bolj demokratično, samoupravno in strokovno. To ne pomeni, da sem za liberalizem. Mnenja sem, da liberalizem ne tiči v spoštovanju načela svobode doživljanja in vrednotenja kulturnih stvaritev, ampak v nepripravljenosti voditi idejni boj. Se pravi, da je liberalizem v našem oportunizmu, v idejni frigidnosti, v naši duhovni lenobi, v naši neorganiziranosti, ne nazadnje v našem nerazumevanju, da idejno vlogo v kulturi lahko zveza komunistov uresničuje le, če bo poleg vsega prej povedanega dojela, kako važna je tudi kadrovsko-organizacijska komponenta, če bo spoznala, da smo po kongresu strokovno-organizacijsko kulturno politiko v precejšnji meri demontirali. Naša kulturna politika vrednotenja kulturnih in umetniških dejanj bo toliko bolj kulturna, kolikor bolj bodo pri njenem oblikovanju sodelovali komunisti — še posebej komunisti — kulturni delavci, in ne nazadnje, kolikor bolj bo razvita kulturno-umetnostna vsebina politične zavesti članstva. Ta pa bo višja, čim več bo živega, doživljajočega stika z umetnostjo in z umetniško kritiko, kakor tudi obratno, saj tudi ne gre podcenjevati vpliva politične zavesti na kulturno delo in umetniško ustvarjanje.

SAVIN JOGAN

Z velikim zanimanjem sem prebral magnetogram prejšnje seje. Videl sem sicer, da ta vprašanja niso bila do konca razrešena, da pa so bila zelo resno, problemsko zastavljena, tako da bi ob tem rad dodal le nekaj pripomb, ki se mi zdijo pomembne za nadaljnjo akcijo.

Predvsem mislim, da bi bilo zelo pomembno, da bi oceno zgodovinskih in drugih prikazov naše preteklosti vsaj z eno točko razširili tudi na to, kako se ta v učbeniški in drugi literaturi posreduje mladim ljudem. Vem, da so zgodovinarji imeli o tem zelo temeljite, resne razprave in se verjetno da dobiti elemente za to. Ker gre tu za družbeno odgovornost predvsem do mlade generacije, za to, kako se ji ta doba predstavi, se mi zdi, da je to ena najbolj ključnih točk.

Drugo vprašanje, ki se mi zdi v našem političnem prostoru pomembno, se nanaša na nekatere težnje, ki se pojavljajo v Jugoslaviji. Mislim na »znamenita« programska jedra za osnovno in srednjo šolo, ki želijo mladim zgodovino, literaturo, nekatere družboslovne predmete, filozofijo in drugo, predstaviti na zelo širok in posplošen, verjetno pa tudi površinski način po aritmetiki: nekaj iz Slovenije, nekaj s Kosova itd. Predvsem mislim, da je taka aritmetika pri spoznavanju

zgodovine specifičnih pogojev narodnoosvobodilnega boja in tudi povojnega razvoja mnogo bolj problematična kot drugod. Če je res, da je naša revolucija demokratična in ljudska — in cela vrsta zgodovinskih in drugih ugotovitev to kaže, ne bi smeli ocenjevati samo, kako se je razvijala iz enega centra, kako so se na primer, realizirala stališča CK in drugih organov komunistične partije, ne da bi hkrati ocenjevali, kako je v vsakem kraju, v vsakem obdobju iz take izvirne, enotne usmeritve prilagajala svojo taktiko, strategijo, načine delovanja konkretnim razmeram. In če bomo zdaj šli na to zgodovinsko aritmetiko pri pouku, se utegne zgoditi, da bomo lahko ostali pri sedmih ofenzivah v NOB, popolnoma pa zane-marili na primer Osvobodilno fronto in celo vrsto gibanj, ki so rasla iz zavesti ljudi, in ki so pravzaprav tej zavesti hkrati tudi pomagala, da je dozorevala. Nujno torej je, da bi to dialektiko revolucije razvijali na konkretnih občutjih in konkretnih aktivnostih v posameznih pokrajinah in na posameznih ozemljih, drugače bomo revolucijo mladim še bistveno bolj oddaljili.

Tretja stvar, ki je bila tudi omenjena v uvodu tovariša Križnarja, se nanaša na problematiko arhivov. Ne bom o tem širše govoril, ker je tema znana. V zvezi s tem sem šel podrobno pregledat zakon in podzakonske akte, ki urejajo to materijo. Mislim, da smo tu na enem terenu, ki je politično izredno občutljiv. Iz formulacij teh aktov se da predvideti celo situacija, da ostanejo ti arhivi zaprti za petdeset let, ker je določeno, da če se arhiv in določena institucija drugače ne dogovorita, morajo biti v petih letih od nastanka prenešena v arhiv vsa gradiva družbenopolitičnih organizacij, po 15 letih gradiva organov družbenopolitičnih skupnosti, po 30 letih gradiva sodišč, javnih tožilstev in pravobranilstev — seveda, pogoj je, če se drugače ne dogovorijo. To v zakonu ni jasno rečeno, kaj ta drugačen dogovor pomeni, ali to lahko traja bistveno daljšo dobo. S tako ureditvijo in načinom je lahko prepuščeno diskrecijski pravici posameznih organov in organizacij celo to, da se stvari, ki so nujne za tekoče, ažurno obravnavanje dogajanj, zaprejo za javnost. V pravilniku o pogojih za uporabo arhivskega gradiva je to sicer precizirano. Pravi, da je arhivsko gradivo, ki je v arhivih in ki ga izročitelj ni označil kot zaupno, ob enakih pogojih splošno dostopno za uporabnike. Kaj pa tisto gradivo, ki ni v arhivih? In tisto gradivo, ki ga je označil kot zaupno? Za to je sicer rečeno, da mora najkasneje v petdesetih letih priti do praktične strokovne in druge rabe, vendar se mi zdi, da gre tu vendarle za take omejitve, ki omogočajo tistim, ki želijo dati svojo sliko tem posameznim dogajanjem, popolno svobodo. Vsakdo izmed znanstvenikov ali, na primer, pisateljev lahko reče: oprostite, nisem imel možnosti in nobene poti, da pridem, na primer, do gradiv o Informbiroju v Sloveniji, ki je bil — kot vemo — drugačen kot drugod, predvsem zaradi drugačne politike komunistične partije pri nas, zaradi večjega zaupanja v ljudi itn. Ampak tega se enostavno ne dobi in zato se te šablonizirane slike prenašajo naprej, se kopira situacija iz drugih republik ipd. Mislim torej, da bi morali predlagati kot komisija predsedstvu nekatera operativna politična stališča in usmeritve in se zavzeti za bistveno drugačno praktično politiko na tem področju. Zakon lahko ostane tak, kot je, ker neposredno ne moti. Mislim pa, da bi morali praktično omogočiti bistveno drugačno dostopnost tega gradiva za vsako resno znanstveno in strokovno obravnavo. Ne znam si predstavljati, recimo, serije oddaj na televiziji, če nimajo avtorji dostopa do bistvenih gradiv o posamezni dobi. To je potem lahko le slikanica, ki jo gradimo iz učbeniške literature,

ki vemo, da je lahko taka ali drugačna, vendar pa ne dobimo tiste slike dobe in vseh njenih bistvenih razsežnosti, ki bi pravzaprav poudarjala bistvene karakteristike naše, konkretne revolucije.

Cetrta stvar, ki se mi zdi bistvena, je naslednja: veliko govorimo o vlogi našega zgodovinarja. Zadnjič ste o tem na široko govorili in mislim, da je zelo prav. Mislim tudi, da bi se morale druge stroke — sociologija, ekonomija, pravo in druge — vključiti v interdisciplinarno ocenjevanje posameznih dob, razmer itn. Mislim, da je vse to prav in nujno. Ampak hkrati bi morali govoriti o odgovornosti nas, to se pravi ljudi, ki se štejemo v družboslovni prostor v Sloveniji, za to, da nam, našim sodobnikom tu, v Jugoslaviji in svetu prikažemo predvsem tiste specifičnosti naše revolucije in povojnega razvoja, ki jih nihče drug ne bo niti opazil niti priznal, niti jih ne bo mogel celovito in objektivno prikazovati. S tem si predstavljam — prej sem mimogrede omenjal Informburo in njegove specifičnosti v Sloveniji — zlasti Osvobodilno fronto. Imamo do zdaj eno celovitejšo študijo, ki je bila kot doktorska disertacija pripravljena v Beogradu. Imamo sicer celo vrsto monografskih posvetov in obravnjav posameznih vidikov, ampak kljub temu imamo še ogromen dolg do tega, da bi predstavili celovito vzdušje in specifičnosti tega obdobja, ki je pravzaprav pomenilo izhodišče, h kateremu se je ta naša revolucija tudi kasneje in se tudi še danes vrača. Ustrezno bi torej bilo, da zavežemo komuniste, ki na tem področju delujemo, da se drugače, bolj odgovorno, bolj resno, bolj sistematično in bolj zavzeto obnašamo, kar bi kazalo poudariti tudi v naših predlogih.

Ce mi dovolite, bi opozoril na koncu še na nekatere stvari oziroma dal nekatere tekstualne dopolnitve. Dal bi jih pripravljalcem gradiva, ki smo ga dobili.

Na koncu prve strani se govori v zadnjem stavku: »Z argumenti moramo spodbijati ocene, da je šlo v naši NOB in revoluciji za stalinistični razvoj« itn. To se da spodbijati, to je prav. Res pa je, da je šlo za nekaj teh pojavov, ki ni nujno, da so bili stalinistični, vendar so bili po vsebini birokratski in pravzaprav zoževalni; zato bi morda tu dodali približno tako: »čeprav je jasno, da je šlo v tem, nasplošno vzeto pozitivnem, k socializmu in humanizmu usmerjenem toku, tudi za posamezne pojave poenostavljanja, pa tudi birokratskega in tehnokratskega omejevanja in stranpoti«. Da torej ne bi šli zdaj na drugo stran in da bi rekli: če naši kritiki iščejo stalinizem v tej dobi, pa mi s tega mesta trdimo, da ni bilo prav nobenega pojava birokratizma. Poznamo Kidričeve, Kardeljeve kritike od leta 1944 naprej, kaj se je tu dogajalo, pa prej ocene Kardelja o pašah itn., tako da mislim, da bi bilo smiselno, da se to omeni.

Drugi kompleks se tiče odnosa do mladih. Zdi se mi, da gradivo preveč potiska mlade v posebno grupacijo, ki z zvezo komunistov nima nobene zveze, ali pa zvezo komunistov postavlja kot organizacijo, ki je nad mladimi. Mislim, da bi morali ta del nekoliko bolj domisliti, mlade pa videti predvsem v gibanju, tudi znotraj zveze komunistov. Ne pa, da bo zveza komunistov šla v dialog z njimi. Tako bi se videlo predvsem demokratično notranje gibanje in notranja dialektika, ki naj v zvezi komunistov, socialistični zvezi in znotraj celote tega razvoja pripelje do drugačnega odnosa in tudi nakaže realne perspektive mladi generaciji.

V 3. točki se govori o revolucijskih vrednotah oz. konkretno o tem, da je treba »ohraniti in razvijati moralne vrednote tistega časa«. Prav je, da se ohr-

njajo in tudi, da se razvijajo, vendar bi iz te trditve človek lahko dobil vtis, da so vse vrednote, od prve do zadnje nastale v tistem času, da je pravzaprav kasnejši čas v tem pogledu mrtev. Zdi se mi torej, da bi bilo to potrebno, vendar na drugačen način opredeliti in k takratnim vrednotam dodati nekatere druge razsežnosti, kot so solidarnost, samoupravljalna morala idr.

VOJAN RUS

Ker se je danes največ razprav nanašalo na kulturo (verjetno pa se je pri tem mislilo na duhovno kulturo, ali pa še ožje na umetnost), dovolite, da spregovorim o tem nekaj besed. Takoj moram omeniti, da sem se v to področje dosti pozno strokovno vključil, ker je moje temeljno področje antropologija, etika in obča dialektika, čeprav mi je bila naša umetnost del osebnega življenja, kot mnogim Slovencem.

Zdi se mi, da še zmeraj nismo zadosti raziskali dejanske sestavine našega duhovno-kulturnega in umetniškega razvoja od leta 1945 do danes. Zato imamo včasih glede tega še netočne ocene. Zdi se mi, da se pogosto pojavlja vtis, kot da smo komunisti in borci bili tista zastarela sektaška sila, ki je glavni vzrok problemov na duhovno-kulturnem področju.

Gotovo so med nami partizani in v zvezi komunistov ljudje, ki niso zadosti seznanjeni z duhovno-kulturno problematiko. Bilo bi seveda dobro, da bi jo bolje poznali. Ti tovariši so včasih nehote sektaški, vendar ne zaradi stalinizma, ampak kot mnogo normalnih ljudi, ki mislijo, da umetnina mora biti točna fotografija stvarnosti. To je skoraj večinsko mišljenje: ni niti materialistično niti marksistično, ampak »zdravo razumsko«, naivno realistično. Takih ljudi je precej v svetu in vsi ti lahko grešijo v ocenjevanju umetnosti, zlasti sodobne. Vendar so vsi ti, pri nas in drugod, povsem nedolžni glede težav z duhovno kulturo.

Nekaj drugega pa je to, da se ne strinjamo z marsikatero posamezno »politično« potezo na tem področju, ki je bila zgrešena. Samo en primer: z nekaterimi političnimi stališči Kocbeka se nikakor ne strinjam, vendar je bila zgrešena prepoved, da Kocbek ne sme recitirati svojih pesmi v Strugi na dnevih poezije. S tem se ni mogoče strinjati in to je brezsmiselno. Take poteze nekaterih organov so bile zgrešene. Vendar je treba ugotoviti še enkrat — in, ker je to nedvomno resnica, moramo prepričati o tem tudi mlajše generacije: zveza komunistov ni nikoli vodila sistematične, organizirane ždanovske politike niti v enem krajšem razdoblju od leta 1945. Vzemite najnovejše raziskave Zdravca Titovih govorov in izjav, ki jih je Tito dajal umetnikom (tisto, kar je na primer Juš Kozak pripovedoval o teh izjavah) ali Kardeljeve izjave leta 1949. Titove izjave takoj po letu 1945 so, da v umetnosti ne more biti nobenih šablon in da je treba izhajati iz naših pogojev. Kdor to stvar pozna, mu je takoj jasno, da Tito s tem odstopa od stalinističnega socrealizma in kasnejše ždanovske misli, da mora biti umetnost instrumentalno podrejena politiki. Če so nekateri umetniki in kulturniki pripisovali titovsko-kardeljevskemu vodstvu duhovno-kulturni stalinizem zaradi svojih predvojnih antikomunističnih strahov, potem je to njihova stvar, ne pa stvar Tita in Kardelja. Tito in Kardelj in drugi politiki-komunisti vendar niso mogli prevzeti še »naloge«, pri vseh ogromnih obremenitvah, da napišejo še marksistično

estetiko in duhovno teorijo kulture. Bilo bo smešno trditi kaj takega. Evidentno, da to ni bila njihova »naloga« in da je to bila »naloga« ljudi, ki so se profesionalno ukvarjal z umetnostjo, kritiko in duhovno kulturo. Tem je bilo to področje očitno najbližje ne glede, ali so bili komunisti ali ne.

Zdi se mi, da je naša umetnost — če smem tako reči — bila tudi po letu 1945 plodna in bogata, da smo je lahko veseli. Res je, kot pravi Paternu, do prave osvoboditve slovenske umetnosti prišlo šele po letu 1945, ker je bila prej preveč pod pritiskom klerikalizma in »liberalizma«. Ob vsem bogastvu umetnosti pa smo siromašni na celotnem področju umetnostne kritike in teorije, kjer je pa treba temeljito pojmovno delati, kjer se ni moč skrivati za figurativnim, kjer je treba poznati ne samo dosedanje in tuje teorije, ampak vestno brusiti svoje pojme; smo torej precej na tleh glede splošne umetnostne teorije, glede teorije duhovne kulture, glede splošne teorije religije (dobra je le sociologija religije) ipd. Glede teh zaostankov pa niso prav nič krivi organi zveze komunistov, saj to ni bila njihova profesionalna naloga. Lahko bi morda vse to bolj spodbujali z bolj premišljeno kulturno politiko, ampak tudi to ni bila njihova glavna »naloga«. Za to smo moralno odgovorni, po mojem, znanstveni, kulturni, umetniški in drugi delavci sami, zlasti ker je bilo dolgo precej sredstev in svobode. Zato tudi mi najbolj odgovarjamo za stanje v duhovni kulturi, saj bi lahko dali več poglobljenih iniciativ za politiko na tem področju, ki je bilo še najbolj samostojno. Zato se mi zdi, da ni glavni vzrok praznin in meglin glede idejnoetičnih in idejnopolitoloških analiz duhovne kulture v zvezi komunistov, ampak se tu morajo zganiti »neposredni« duhovni proizvajalci, vendar ne s prisilo, ampak na osnovi moralnega in kulturnega samoosveščanja, iskrene znanstvene samokritičnosti.

Na primer, glede marksizma in njegovega odnosa do umetnosti vladajo vse do danes med nekaterimi najbolj aktivnimi ljudmi na tem področju velike nejasnosti. Precej splošno je mišljenje, da marksistična estetika sploh ni možna in to zagovarjajo nekateri zelo vidni kulturniki starejše, srednje in mlajše generacije. To splošno znano dejstvo navajam kot dokaz, da na tem področju niso zadosti delali. Omenjeni so prepričani, da je marksizem samo sociologija umetnosti in da sploh ni mogoče razviti obče teorije umetnosti na osnovi marksizma, ali pa, da estetika sploh ni možna, da nima zveze s filozofijo in podobno. Ti predsodki pa bi bili kmalu odpravljeni, če bi le prečitali glavna Marxova in Engelsova dela in samostojno premislili, kakšne možnosti umetnostne teorije so tam; zlasti pa če bi samostojno raziskovali zakonitosti umetnosti in kulture.

Ta nejasen odnos do izvirnega marksizma je eden od glavnih vzrokov neizdelanosti umetnostne teorije, kritike in kulturne politike. Ker ni jasno, kaj bomo s tem marksizmom na področju umetnosti, se potem sprašujejo, ali ne bi stvari zakrpali s kakšno drugo ideologijo in tako padajo v eklektiko in spraševanje: ali ni marksizem samo sociologija umetnosti in je zato samo neizbežna apologetika, ki zahteva, naj se umetnik podreja politiki. Ta vprašanja smo morali razčistiti sami kulturniki in ker se skoraj noben tega ni lotil, sem se začel s tem ukvarjati šele pred nekaj leti, čeprav to ni bila moja »naloga« in še manj želja, da se v vse vtikam. Bil sem približno v taki situaciji kot delavec v tovarni: če že dela na dveh, treh, strojih, potem lahko le začasno pomaga drugemu delavcu, ki dela le na enem stroju in ki mu ta škripa. Zato smo malo bolj resno začeli delati na marksistični estetiki šele pred tremi, štirimi leti v okviru znanega pro-

jekta — v njem so tovariši Kreft, Strehovec in Erjavec. Glede tega si ne moremo prisvajati nobenih zaslug, saj gre za ogromno zakasnitev skoraj 40 let, ki ima vzrok v sami duhovni kulturi (mi štirje vsekakor nismo za to odgovorni).

Stališče, da je sploh nemogoče s stališča izvirnega marksizma razviti estetiko so glasno zagovarjali v Jugoslaviji zelo vplivni pisci. Ugotoviti pa moramo, da so ta stališča čisto zgrešena in da izredno demobilizirajo umetnostno teorijo in kulturno politiko. Če je taka megla celo pri glavnih teoretikih, kakšna je šele v glavah teoretično šibkih kritikov, ki se bodo že ob besedi »marksizem ustrašili, da gre za tako sociologijo umetnosti, ki da bo vse reducirala na družbeno osnovo, ali celo za apologetiko, češ da bo žugala umetnosti: treba se je podrežati politiki, vzgoji, treba je biti instrumentalen do trenutnih družbenih potreb.

Nadalje moramo ugotoviti še eno konkretno in dolgo prevladujočo sestavino našega duhovnega prostora, zlasti umetnostnega, ki se »lepo« dopolnjuje z odsotnostjo razvoja marksistične estetike. Eno od osnovnih in najbolj očitnih dejstev na našem duhovno-kulturnem področju je, da so tu v idejni ofenzivi trideset let določeni zelo ozki nemarksistični krogi. Ta idejna ofenziva traja 30 let (le z nekimi majhnimi premori kot je bil v letih 1979, 1980 čas naših simpozijev o marksistični estetiki). Mi marksisti se v glavnem na tem idejnem področju nemočno branimo ali se gremo politične gasilce po njihovih pohodih. Oni so v idejni ofenzivi s tem, da oblikujejo besedno bojevit skupine, da si izborijo ugodna mesta v družbi in od tod gromovito lansirajo kaj siromašne ideje in neresnične obtožbe večine kulturnikov in javnih delavcev. To se je bolj blago začelo v Reviji 57, potem so nadaljevali glasneje v Perspektivah, v nekdanji Sodobnosti in nekdanjih Problemih in sedaj v Novi reviji. Vse nepotrebne spopade so inicirali oni, ne zveza komunistov. »Partija« je bila precej pasivna in napak je bilo, da nismo idejno poglobljeno in ofenzivno razvijali marksističnih ali drugih naprednih stališč, ki bi bila nadaljevanje duha predvojne napredne kulture in NOB. Njihova ofenzivnost pa je bila »idejno utemeljena« v tem, da so kakšne podpovprečne ali povprečne delčke zahodnega nemarksističnega mišljenja neustvarjalno prenašali v naš prostor. Na primer na plitev način so prenašali Sartrovo stališče, kot da je možna nekakšna »absolutna svoboda«, ki vnaprej izključuje vsako organiziranost, vsako politiko, vsako institucijo kot nekaj zastarelega. To je seveda čisto zgrešeno teoretično stališče, saj največja družbena in osebna svoboda zahteva svobodno delitev vlog, svobodno organiziranost. Iz tega »eksistencialističnega« stališča lahko neizkušen človek sklepa: »partija« je že zato vnaprej nekaj konservativnega, ker je institucija in politika; taki predsodki so zmedli več generacij. Absolutna svoboda je bila kot absolutni »projekt« v delu eksistencializma pojmovana kot absolutna prekinitev z vsemi dosedanjimi izkustvom, tudi z celim lastnim izkustvom. In iz tega naj bi sledilo, da je vse institucionalno in organizirano že vnaprej konservativno. Z vztrajno propagando so to črnogledo dogmo glede vsake organiziranosti, pa tudi samouprave in zveze komunistov, tako močno vbijali v podzavest dela inteligence, da se tega niti ne zaveda več. In ta površna indoktrinacija je bila del malomeščanske ofenzive zlasti v duhovni kulturi. Mi pa smo bili pri tem teoretično defenzivni in nekaterim kulturnikom se še danes zdi, da ima tak eksistencializem prav. Ali pa neopozitivistično stališče, ki je bilo tudi del malomeščanske idejne ofenzive v Sloveniji in Jugoslaviji: da sploh ne moremo oceniti, na noben način, katera temeljna vrednota nasprotnih družbenih skupin je višja.

Na primer: nikakor ne bi mogli oceniti, ali je višje nemško imperialistično in Hitlerjevo izhodišče »Deutschland über alles« ali je višje delavsko stališče Marxa »svoboda vsakega posameznika je pogoj za svobodo vseh«. Po neopozitivizmu tega sploh ne moremo objektivno oceniti, ker za to nimamo nobenega izkustvenega, objektivnega merila. In zato so pri nas, ko smo imeli široko javno diskusijo o morali pred 25 leti, pod vplivom te neopozitivistične indoktrinacije neki »mladi« zastopali stališče: ni razlike med narodnim izdajalcem in borcem za narodno in razredno svobodo, ker ne moremo objektivno pretehtati teh dveh apriornih stališč, saj po njihovem za to nimamo objektivnih meril. In iz tega in podobnega se je vrednostni subjektivizem in relativizem — to pomeni, da sploh ne moremo preceniti vrednot — prenašal tudi v umetnostno kritiko in esejistiko in je tu tako globoko introvertiran, ponotranjen, da se tega nekateri kulturni in javni delavci niti ne zavedajo.

Naslednje stališče, ki je del malomeščanske idejne indoktrinacije, da je iracionalno — to stališče ima lahko freudovsko ali drugo obliko — popolnoma nedostopno racionalnemu. Strinjam se, da iracionalno obstoji, kot relativno samostojno, v obliki čustev, nagonov, interesov, vendar to iracionalno ni absolutno ločeno od racionalnega, ampak ga misel lahko vse bolj dojema, čeprav ga nikoli ne more absolutno dojeti, kar pa velja za vsak pojav. Toda ideološka indoktrinacija postavlja metafizično stališče, da je sploh popolnoma nemogoče, da katerakoli teorija ali umetnostna kritika prodre v »temni« del umetnosti, ki naj bi bil absolutno zaprt v vsaki osebi. In s tem zopet (kot pri delu eksistencializma, neopozitivizma) tudi ta iracionalizem zdrsne v vrednostno-vsebinski agnosticizem in relativizem, ki lahko »umetniški« pamfletizem enači z umetnostjo.

Naslednje tako ideološko stališče je, da je vse samo igra, struktura in stvar: ludizem, strukturalizem ipd. Tu je bilo implicirano stališče, da je absolutno nemožen kakršenkoli humanizem, da je vsak humanizem nujno abstrakten, iluzionističen, stalinističen, neznanstven. Seveda sem proti tem lažnim »humanizmom«, vendar ta ideologija trdi, da je nemogoč tudi kakršenkoli realni humanizem in da je zato nemožno objektivno ocenjevanje vsebine umetniških del. Iz tega in iz vsega prej omenjenega je izhajala znana teza, da je cela slovenska zgodovina, od Prešerna preko Zupančiča do osvobodilnega boja, en sam mit, lažni humanistični mit, ki je bil čisto zgrešen. In ker smo se napredni Slovenci sto let baje zaganjali za tem lažnim mitom, smo v Sloveniji »zabredli« v silovite notranje spopade, ki so bili povsem nepotrebni, in zato naj bi bilo vse naše gibanje od Prešerna do NOB zgrešeno: mi smo baje pričakovali absolutno idealno družbo in vsa slovenska književnost do leta 1945 naj bi bila povsem podrejena temu mitu. To se prenaša potem v umetnostno publicistiko in kritiko: da ne more biti nobenega humanizma, vse je relativizem. To se dopolnjuje z znanimi tezami, ki so bile zabite v podzavesti nekaterih že s predvojno in tudi s povojno anti-komunistično propagando: da je Stalin neizbežno izšel iz Lenina, Lenin direktno iz Marxa, in odtod tudi absolutizacija, da je vsaka »partija« samo črno zlo in podobno. To vse in podobno so ideološke teze, ki so bile in so še precej močne v našem duhovnem prostoru, čeprav jih seveda ne moremo točno izmeriti. Ne gre, da bi jih administrativno preganjali, dovolj bi bilo, če bi se zavedali, da so se v dele vseh generacij globoko introvertirale, da se nismo dovolj z njimi spopadli in da je nujno voditi z njimi boj v imenu resnice in vrednot. Zato ne moremo reči,

da je naša umetnostna kritika danes zelo idejno in teoretsko usposobljena. Ni. Je precej izobražena, je eruditska v pogledu estetskih oblik. Glede idejno-vsebinskih sestavin pa njen del sploh ne ve, kaj je v njeni lastni duhovni notranjosti, kateri so njeni lastni predsodki, ki so toliko časa vsajani na vse mogoče načine in skozi katere gleda na vsebino umetnin večkrat precej izkrivljeno.

Poleg tega so ti krogi, o katerih zdaj govorim, neprestano nas komuniste, tudi tiste, ki nismo imeli nobenega greha glede pojavov ždanovstva (tudi Tita in Kardelja), obtoževali za »kulturni« stalinizem. Kardelj pa je imel leta 1953 zelo odločen javen govor, da so pri nas možni vsi umetniški stili. In če se še trideset let po vsem tem kdo »bori« proti socrealizmu, udarja na zdavnaj odprta vrata. To Kardeljevo stališče, kot tudi njegovo stališče iz leta 1949, da znanost (in s tem umetnost) ne more biti sredstvo politike, je bilo široko razglašeno. Kljub tej resnici pa malomeščanska ofenziva neprestano trdi, da smo mi strašni dogmatiki, kar stalinisti. In v tem malomeščani še vedno delno uspevajo, saj še danes srečam stare partizane, ki so jih uspeli potisniti v defenzivo, s tem da so jim podtaknili občutek neznanske »krivice«. Seveda, vsak človek na svetu je za kaj »kriv«, ker noben ni popoln. Ampak mi se čutimo, ker smo prepošteni, dosti bolj krivi kot smo zares, in s tem smo stalno v defenzivi. Res pa je, kar je zadnjič rekel Boris Paternu, oziroma Franc Zadavec v svojih analizah: vprašanje je, če je sploh kje v svetu toliko umetnostne in kulturne svobode, kot je bilo po letu 1945 v Jugoslaviji.

Mi smo finansirali tako publicistiko in take umetnine, ki jih nikjer drugje noben režim ni in ne finansira; take svobode kot pri nas ni nikjer. Ze desetletja finansiramo publicistiko, umetnost in »umetnost«, ki neprestano trdi, da smo stalinisti, da je bil Tito diktator itn. Mi moramo zdaj preiti v idejno ofenzivo, pa reči: toliko svobode smo dali kot nikjer, zato prenehajte vsaj s temi lažmi. Sem zato, da ohranimo čim več svobode, da umetnost ostane družbeno kritična in da ne preganjamo umetniških del, ki imajo kakšne malomeščanske idejne implikacije. Moramo pa se odločneje postaviti po robu politikantsko-pamfletskim lažem in pokazati na teoretsko bedo njegovih vrednostno-relativističnih izhodišč.

Pri tem seveda ne rečem, da nismo česa zgrešili. Precej naprednih ljudi in partizanov ni zadosti umetnostno izobraženih, pa grešijo v svojih reakcijah na posamezna umetniška dela, kar je danes verjetno v marsičem tovariš Šali upravičeno omenil. Taki pojavi so, vendar niso jedro naše celotne duhovno-kulturne situacije. Ti aktivisti in partizani niso krivi za stanje v duhovni kulturi, saj se niso opredelili za profesionalno ali polprofesionalno delo na tem področju, za katerega, bolj kot za kateregakoli drugega, odgovarjajo »neposredni proizvajalci«, saj nikjer ni bilo toliko svobode kot tukaj. Ta ugotovitev pa seveda ne cilja, da bi morali »preganjati« ta del intelligence. Gre res za to, da se zbudi njena zelo uspavana moralna vest. Stojimo torej še vedno pred nalogo: razčistiti, kaj se je dejansko pri nas dogajalo po vojni na idejnem področju in zlasti v in okrog umetnosti. O tem sem pisal leta 1951—1952 in moja stališča so od takrat nespremenjena. To omenjam samo zato, da ne bi bilo kakšnih nesporazumov, češ da projiciram svoja današnja stališča nazaj in da zato nimajo moralne osnove. Na primer, že takrat sem ocenjeval, da so pesmi Ade Škerl, ki so bile čisto erotično-intimne, zelo pozitiven pojav, dosti pozitivnejši, kot vsa »kramparska«

poezija, in da je Dobrica Ćosić s svojim romanom »Daleko je sunce« prav zato, ker plastično prikazuje silovitost konfliktnosti v samih partizanih, napisal dober roman; o tem sem pisal prvi v Jugoslaviji. Ker so mi omenili njegova sedanja stališča glede nacionalnih odnosov, se seveda z njim odločno ne strinjam, saj so konservativna. Je pa zanimivo, da v literaturi — kot je v umetnosti že zakonit pojav — na primer v Delitvah — nastopa proti tistim preživelim silam v lastnem narodu, ki so bile nosilec starega unitarizma.

Prehajam na omenjeno vprašanje novih generacij. Po stari slovenski kmečki modrosti bi dejal glede novih generacij samo tole: otroka lahko pokvariš na dva načina: ali ga preveč tepeš, ali pa ga preveč crkljaš. Hočem reči: smešno je oboje, naj govorijo, da so nove generacije absolutno dobre, ali pa da so absolutno slabe. Oni so ravno tako realni ljudje kot smo mi, realni ljudje z dobrimi in slabimi stranmi, kot se temu preprosto reče. Tudi po naši krivdi imajo danes nekateri od njih nepotrebne probleme. Na primer, zmedel jih je naš potrošniški način življenja, za katerega vsekakor bolj odgovarjamo starejši (čeprav smo nekateri že dolgo tega proti njemu nastopili). Ta potrošniški način življenja je ustvaril v marsikomu, mlajšem in starejšem, pretirano lagodnost in s tem neodgovornost. Zato večkrat napačno ocenjujejo današnjo družbo, njene vrednote in svoje obveze. Ne znajo oceniti niti nekatere najosnovnejše stvari, ne vedo kako se trdo pridela kos kruha, kaj šele koliko sta vredna delovno mesto in svoboda. Pred vojno je bilo, recimo, nemogoče, da bi se pred šolo valjali kosi belega kruha. Mladi generaciji lahko prispevamo s tem, da jim zaupamo čim več možnosti, da delajo, da odgovarjajo, da so enakopravno aktivni. Pri tem pa pogosto pozabljam, da se moramo dogovoriti: če naj bodo odgovorni, je nujno, da resnično prikažemo stanje v stari Sloveniji in Jugoslaviji, kako strahotno nizek standard je bil tedaj, kakšne ogromne težave za zaposlitev, kakšna pasja ponižnost in kakšno hlapčevstvo do vsakega malo »višjega«, kako so se ljudje bali za skromne službe. To je skoraj nepojmljivo, za tistega, ki tega neposredno ne pozna.

Zato pa moramo starejši najprej opisati mlajšim, kakšna nesvoboda je bila, kako so se vsi ljudje morali podrežati klerikalcem in »liberalcem«, da so bili primorski lin koroški Slovenci pod fašizmom najbolj zatirana manjšina v Evropi. Če tega ne prikažemo, mladi ne vidijo realnih relacij: kako veliko svobodo in kako velik standard imamo. Ogromna in težavna naloga je prikazati to preteklost in mlade ne moremo obtoževati, če tega ne vedo in ne občutijo, saj so rojeni v drugih pogojih. Zato jim bomo zelo koristili, če bomo to prikazali nazorno in resnično; to pa je edino resnično znanstveno izhodišče za oceno naše nedavne preteklosti, za oceno uspehov NOB, ZK in povojnega razvoja.

Nazadnje bi se zadržal pri skupnih vsebinskih jedrih izobraževalnih programov v Jugoslaviji, o katerih je govoril tovariš Jogan. Mislim, da ima tovariš Jogan tu povsem prav in da se moramo zelo zavzeti za ustrezno rešitev. Želim ostati v Jugoslaviji, imam rad Jugoslavijo zaradi realno humanističnih motivov: ker smatram, da so jugoslovanski narodi in narodnosti v Evropi in v svetu že dolgo v istem usodnem družbenem položaju, ker so jih z vseh strani tolkli po glavi, da imamo iste in edine humanistične izhode in da smo ustvarili v stoletnih bojih neke skupne temeljne vrednote in prav zato naj ostanemo skupaj. Še po-

sebej, ker nas hočejo zopet razdeliti in spreti, da bi nam lažje vladali kot zmeraj v preteklosti: že zato se moramo temu skupaj in enotno upreti. Vendar se popolnoma strinjam s tovarišem Joganom, da se danes lahko v Jugoslaviji pojavljajo centralistične in unitaristične tendence tudi, kjer jih še včeraj ni bilo; na področju duhovne kulture, šolstva, pri prikazovanju nedavne zgodovine, pri oblikovanju raznih izobraževalnih jeder itn. To postaja na žalost sedaj možno. Treba pa se je odločno upreti, če bi nekateri hoteli te vsebine v Jugoslaviji uniformirati, saj bi bil kulturni unitarizem za Jugoslavijo prav tako uničujoč kot politični ali gospodarski. Lastna pot vseh narodov v skupnem osvobodilnem boju mora ostati jasno prisotna v šolski vzgoji. Prav tako lastne kulturne posebnosti in kulturne različnosti, ki so v Jugoslaviji normalni proizvod dolge zgodovine, ne pa posledica slabe volje kogarkoli od nas, kot pravi Cankar. In zato je treba na tem kulturnem področju odločno vztrajati. V jugoslovanski skupni vzgoji pa je treba nekaj skupnih principov še poglobiti: principe človečnosti, bratstva in enotnosti, samoupravnega socializma, princip nacionalne samostojnosti in nacionalne izvirnosti. Ne v smislu nacionalizma, ampak stališča: da nismo, noben jugoslovanski narod in narodnost, epigonski priveski niti vzhoda niti zahoda, niti severa in juga, da ustvarjamo iz svojih pogojev, da smo odprti za vse dobro v svetu in da vse predelamo kot naš material, ne pa kot nadrejeno dogmo; da moramo čimveč napraviti s svojimi lastnimi močmi in da se ne moremo nikoli obešati na tuje moči. To so tudi trajne obče vrednote osvobodilnega boja, ki jih je le-ta podaljšal iz naše preteklosti. To so tudi temelji pozitivnih tradicij NOB in povojnega razvoja, glede katerih lahko mladim mirne duše svetujemo, da jih, v lastno korist, skrbno podaljšajo v prihodnost, čeprav se pojavne oblike teh temeljev nujno spreminjajo.

V kakšnih oblikah bomo danes z lastnimi močmi in izvirno delali? Te oblike so seveda zelo različne od NOB, saj so danes druga »bojna« področja: v ekonomiki, v znanosti, v kulturi, v družbenih odnosih. Mlad človek, ki bo danes originalno razvijal znanost, je seveda pravi sodobni »partizan« na področju znanosti in tehnike. Nekdo, ki uspešno prodre na zahodno tržišče, je pravi aktivist na področju ekonomije. To je »partizanska« izvirnost v sedanjih pogojih in to izvirnost vsakega naroda moramo prikazovati kot močno skupno vez vseh Jugoslovancev in Slovencev, nikakor pa ni to kulturni uniformizem. Veliko je v Jugoslaviji zgodovinsko kulturnih in geografsko-ekonomskih razlik, ki se morajo videti v naši vzgoji in izobrazbi in ki ne smejo biti zanikane kot nekakšna »nevarnost« za jugoslovansko skupnost, ampak narobe, kot obogatitev vseh nas, kot skupno bogastvo skupne mnogoternosti.

IVAN KRIZNAR

Dogovorjeno je bilo tako, da bo tudi za zgodovino 60 odstotkov skupnega programskega jedra in 40 odstotkov prostora za samostojno izbiro vsebin v vsaki republiki, sedanja programska jedra za družboslovje pa skoraj 100-odstotno določajo vsebino, zato so to na določen način že učni programi. Delovna skupina, ki pri teh stvareh dela, sodi, da bi morala imeti vsaka republika možnost, da bi ob splošni obravnavi obče zgodovine in zgodovine jugoslovanskih narodov in narodnosti temeljiteje obravnavala zgodovino svojega naroda ali narodnosti.

Pri obravnavi zgodovine v osnovni šoli in v usmerjenem izobraževanju gre za dva kroga. Naš program je bil glede tega takole zasnovan: v osnovni šoli je bil glavni poudarek na obravnavi zgodovine slovenskega in drugih jugoslovanskih narodov in narodnosti ob prikazu samo glavnih smeri razvoja svetovne zgodovine; v usmerjenem ozobraževanju pa smo prišli v drug krog, kjer je ob manjši obravnavi narodne prevladovala svetovna zgodovina. Ta dva kroga sta v osnutku programskih jeder za zgodovino pravzaprav zabrisana in so programska jedra za obe stopnji močno podobna ter gre očitno za ponavljanje. Tudi v nekaterih drugih pogledih so ta jedra za Slovenijo korak nazaj, saj so družboslovni predmeti preveč razdrobljeni. Mi smo imeli že enotno družbeno vzgojo, zdaj pa je spet razdeljena na zemljepis in zgodovino. Prej je bila sicer zgodovina v okviru te družbene vzgoje zapostavljena, ker je bilo premalo v ospredju to, kaj je človek v preteklosti prispeval v določenem prostoru, da je dosegel določeno stopnjo razvoja. Zdaj se zgodovina kot samostojni predmet ponovno začne s petim razredom osnovne šole, kar predmetnik drobi. V programskih jedrih za zgodovino je premalo vsebin; zlasti za starejšo zgodovino so vsi naslovi več ali manj taki: Slovenci od tega do tega stoletja, kar praktično ne nakaže vsebine, zato bi morda kazalo dodati tisto, kar je najbolj značilno za to obdobje. V programskih jedrih za novejšo zgodovino je v jugoslovanskem predlogu več o razrednih protislovjih in reševanju teh konfliktov, kot je bilo v našem, kar se mi zdi dobro in na predek.

ANDREJ KIRN

Sekcija za vzgojo in izobraževanje je tudi razpravljala o skupnih jugoslovanskih jedrih. Ne bi govoril o stališčih, ki so bila tam iznešena, ampak o svojem videju problema. Mislim, da je globoka zmota in iluzija, da se s premetavanjem raznih vsebin in njihovo speljavo na skupni imenovalac zagotavlja enotnost v uresničevanju skupnih vzgojnoizobraževalnih smotrov. Več energije moramo vložiti v kvalitetno pomoč učiteljem, v izdelavo kvalitetnih gradiv, učbenikov, dopolnilno usposabljanje in kvalitetno vzgojo učiteljskih kadrov. Z različnimi vsebinami se lahko dosežejo isti vzgojnoizobraževalni smotri, ne smemo pa se izčrpavati v preštevanju, koliko nam je formalno-količinsko skupnega. Pomembno pa je, da ne zganjamo formalizma pri priznavanju enakovrednosti izobrazbe pri prehodu iz ene republike v drugo. Takšna enotnost mora biti vzpostavljena, da ne bi bili prizadeti učenci in bi lahko študij nadaljevali v različnih delih Jugoslavije, vse ostalo pa je po mojem nebitveno. Naša osnovna skrb mora biti, da ne glede na različne jezikovne, kulturne, literarne, zgodovinske vsebine gojimo in uresničujemo temeljne vrednote in izhodišča socialistično-samoupravnega sožitja in naše revolucionarne preteklosti. Lahko se nam zgodi, da bomo n. pr. pri 90 ali 100 % skupnih vsebinah zelo slabo uresničevali skupne vzgojnoizobraževalne smotre, da se bodo v konkretni vzgojni praksi te vsebine izrabljale za erozijo teh smotrov, ne pa za njihovo krepitev.

Pri predmetu »samoupravljanje s temelji marksizma« so mnoge slabosti, za katere pa niso krivi pogosto le učitelji, ampak tudi pogoji, v katerih delajo, zlasti kadar morajo poučevati dva ali celo tri predmete in se jim ne priznava

izvajanje samoupravljaljske prakse v učno obremenitev, kar pri učiteljih ubija interes, da bi to prakso izpeljali. To pa zelo deformira samo poslanstvo in vzgojno-izobraževalno funkcijo predmeta. Vsesplošno kritizerstvo predmeta »samoupravljanje s temelji marksizma« bo demoraliziralo še tiste kvalitetne učitelje, ki vztrajajo požrtvovalno in z ljubeznijo v svojem delu. Družbeni idejni smotri takšne kritike in kritizerstva so zelo različni, toda le redki so usmerjeni na dejansko pomoč učiteljem, da bi se stanje praktično izboljšalo. Trošimo sredstva, čas, energijo za stalne reorganizacije in formalne spremembe, ne pa za kvaliteten vsebinski napredek. Učitelji so utrjeni in do grla siti takšnega praznega teka.

IVAN HVALA

O mejah subjektivnosti

Ko govorimo o upodabljanju, prikazovanju NOB in revolucionarne tradicije v umetnosti, bi nas morale bolj zanimati glavne smeri pri ustvarjanju ter dosežki, notranje protislovne tendence, kakor tudi njihov splošni pomen, to je stvar sama po sebi, ne pa »primeri« in »odstopanja«.* Nisem prepričan, da se sme katerikoli posameznik ali organ ali pa celo določena smer v publicistiki osredotočiti na t. i. negativne zglede in odstopanja in s tem v določeni meri tudi upravičevati svoj mandat. Sicer utegnemo spregledati mnogotere odnose, protislovne težnje, zlasti pa odkrivanje novih strani in odnosov. V vsakem primeru je treba dati prednost argumentiranim in prepričljivim analizam, ki naj nas ne bi prikovale k posameznim pojavom ali pa samo k njihovim percepcijam. Kot je bilo že rečeno, bi nas moralo bolj zanimati tudi to, koliko in kako se vključujemo v argumentirane razprave, koliko smo v njih poglobljeni in prepričljivi, kje smo na tej poti, namesto da v širši javnosti ustvarjamo zmedo in zgrešeno konfrontacijo.

Zaradi odgovornosti do filmov in dramskih del, ki so bila nešteta, do občinstva in avtorjev, do gledališke in filmske stroke, kaže najprej ugotoviti, da se tako imenovana družbena kritika kaj slabo drži utemeljenih meril, in da se je izkazala kot slab znanilec suverene družbene, s tem pa posredno tudi strokovno-umetniške presoje. Takšno smer je sicer skrbniško odpirala, dejansko pa je omalovaževala resnejše kriterije o tem, v katerem prostoru se mora posamezna zvrst dejavnosti tudi preveriti. Temu je botroval tudi del dnevniske kritike, ki ni domala v ničemer vključena v procese ustvarjanja, ni zavezana ne stroki ne izboljšanju ustvarjalnih in proizvodnih možnosti, niti temu, da bi s stališči in argumenti služila za orientacijo pri oblikovanju umetniških procesov. Dejansko lebdi v prostoru; avtorjem in drugim delavcem je vzvišen razsodnik, onemogoča pa odgovorno javno družbeno delovanje, vseskozi prispeva k ustvarjanju zvišane temperature, k pisanju patetičnih opozoril ali celo spodbujanju forumskih intervencij.

Za vojno tematiko slovenskega filma je bilo vrsto desetletij pomembno, da so njeni ustvarjalci zoreli v NOB. Film jim je pomenil možnost za intimno izpoved lastnih in skupnih doživetij, občutkov, misli in pripadnosti. S pomočjo njihovih

* Doslej so bila omenjena dela: Bratje Karamazovi, Rdeči boogi, Nasvidenje v naslednji vojni in Golubnjača.

del so najširše množice in različne generacije uveljavljale družbeno identiteto, posebej še zato, ker je bil delež te tematike v slovenski filmski proizvodnji glede na svoj obseg ves čas najmočnejši (prek 30 %).

Svojstven je tudi kronološki pregled partizanske tematike slovenskega filma. Medtem ko smo do leta 1955 posneli en sam film na temo NOB (Na svoji zemlji, 1948), smo za tem posneli po en film letno, leta 1962 pa celo dva filma. Med leti 1961—1972 smo posneli samo še tri filme s to tematiko in do leta 1980 še štiri. V preteklih letih je tovrstna produkcija spet naraščala, kar je morda pripisati premišljenejšemu izboru tem, rasti zanimanja za takšne teme ter boljši programski politiki, predvsem pa tudi nastajanju tako imenovanega sodobnega filma, ki ga odnos do današnje družbe zanima z vidika izkušenj v vojni in v NOB.

Iz teh razlogov bi nas moral danes bolj zanimati najnovejši odnos filmskih in gledaliških avtorjev do te tematike, ki se glede na odmikanje neposrednih doživetij očitno močneje diferencira. To je razvidno že pri režiserjih srednje generacije. Idejno-estetska analiza tudi ne bi smela mimo odnosa slovenske družbe do te tematike, ki se iz enakih razlogov ločuje, razlikuje in razvija, razviden pa je predvsem iz kritik ter iz načina identifikacije gledalcev s to snovjo. Zato prihajajo v središče pozornosti novi liki udeležencev vojne ter partizanstva, z njimi pa idejne osvetlitve različnih možnih poti v osvobodilni boj. Te poti so vedno bolj projicirane iz današnjega časa in iz današnjih potreb, iz spraševanja o tem, kje smo danes kot posamezniki in skupine, in kje bomo v prihodnje. V ta sklop sodi zasnova posameznega filma, način realizacije in njegova sporočilna vrednost. Vse to skupaj daje z odnosom ustvarjalcev do konkretne naloge filmu idejno vsebinsko vrednost. Kar zadeva umetniško vrednost, bi težko podvomili o profesionalni sposobnosti avtorjev, saj se vključujejo v najožjo skupino uveljavljenih režiserjev. Ob upoštevanju kritike in odziva gledalcev je možno sklepati o vseh kvalitetah, pa tudi o šibkih straneh teh filmov.

Vendar pa je očitno, da je prišlo in prihaja do občutnega ločevanja duhov, pri tem pa spregledujemo nekatere bistvene pogoje za kakršnokoli analizo. Zakaj prihaja do tega razvoja v zadnjem obdobju, ki je prav gotovo v mnogočem drugačno od kateregakoli v preteklosti. Predvsem bi se morali vprašati, kakšne družbene in tudi umetniške procese lahko zaznavamo od takrat, ko so usahnile možnosti in »potrebe« za uveljavljanje državnopartijskega monopola v kulturi. O tem je bila dovolj glasna razprava v začetku 70-let, kljub temu, da je že takrat v mnogočem zamujala. Ali smo bili in smo dovolj kritični do lastnega dela, kakor tudi do posledic svojega delovanja v družbeni praksi, ki je v nekatereh svojih sestavinah bila dogmatična in birokratska. Kako sicer razumeti za sedanji čas simptomatičen pojav, da skupina znanstvenih in umetniških ustvarjalcev ter publicistov — med katerimi so tudi komunisti — čuti potrebo po tem, da se zavzema za destalinizacijo. Čas je, da tudi sami bolje analiziramo lastno delo. Vsekakor je potrebno vedno znova govoriti o vodenju kulturne politike, tako o procesih odločanja kot o sredstvih, ki so oziroma naj bodo priznana kot njej lastna.

Pavlovičev projekt (Nasvidenje v naslednji vojni) je bil pred leti realiziran v skupini devetih filmov, ki so bili izbrani med več kot sedemdesetimi filmskimi predlogami. Film govori o doživetjih in spominih na vojno, o poti iz anarhoidnega

beganja v življenju med borbe NOB, o premagovanju nezaupanja in dogmatičnega nasilja, ki pa ga glavni junak tudi sam pomaga vzdrževati s svojo intelektualistično (avtonomno) držo, govori o nesmiselnem pobijanju, o slepem podrejanju in izginjanju elementarnega človeškega čutenja itn. Predvsem pa je to film o srečanju glavnega junaka z revolucijo v enih izmed najtežjih razmer, v času nemške ofenzive in številnih žrtev med borci jeseni 1943. V odnosih s španskim borcem glavni junak doživlja in dojema srečanje s samim seboj. V zelo razvidnih podobah in sporočilih se gledalec filma sprašuje, ali si bo glavni junak s tem pridobil tisto čutenje in zavest, ki začenja socialno preobrazbo posameznika in napoveduje novo družbenost. Obenem se glavni junak sreča s skepso, ali bo ta boj (NOB) premagal puščavo v človeku in človeštvu, ki ga prinaša sodobni čas (kjer ni »ne idealov ne religije, v iztrošen svet umirajoče civilizacije in človeka« — Živojin Pavlović). Kako se bo takšen svet izognil možni novi Apokalipsi?

Mimogrede, glavni junak ne dopusti nobenega dvoma o tem, ali je bila njegova opredelitev za NOB pravilna. Temeljita kritika bi morala najprej odgovoriti na vprašanja, ali je delo spregovorilo z zadovoljivo umetniško močjo. Kje so šibke točke v umetniški strukturi dela, v njegovem tkivu, v kolikšni meri je osamljenost junaka v sodobnem svetu dovolj utemeljena, prepričljiva in končno tudi ozaveščujoča?

Ob koncu se moramo vprašati, koliko neskončno različnih poti vodi v prihodnost skozi NOB in revolucijo, koliko mimo nje. Ni vprašljiva NOB, vprašljiva je prihodnost.

VOJAN RUS

Gre pa za važna principiella vprašanja. Mislim, da je, kar smo danes slišali, potrdilo tistega, kar sem prej iznašal. Tovariš Hvala meni, da je ta film* verjetno utemeljen prvič, na filozofski ideji o novoveški subjektiviteti, in drugič, na ideji biološkosti — v tem smislu, da pri Berku delujejo biološki motivi. To sta sedaj dve filozofsko-estetski tezi; moramo pa vedeti, kaj pomenita. Subjektiviteta subjekta je znana Heideggerjeva teza, ki vsebuje približno naslednje: novoveški človek je popolnoma pozabil na temeljno bit in se je obrnil k bitjem in v tem svojem strastnem polaščevanju bitij postaja vse bolj popolnoma neomejen, absolutni subjekt, ki dela, kar hoče in ki v tem polaščanju na koncu samega sebe uničuje. Po nekaterih pristaših Heideggerjeve teze pri nas so tudi Marx, Engels in Lenin skrajno nadaljevanje »subjektivitete subjekta« in zato so vrhunski imperialisti, češ imperalizem je prav v absolutnem, neomejenem vladanju. To je seveda zelo površna filozofska teza, saj je bil glavni novoveški razred, kapitalistični razred, manj vseobvladujoči subjekt kot je katerikoli dosedanji vladajoči razred; v prvi svetovni vojni, veliki gospodarski krizi in v drugi svetovni vojni je res sprožil gigantske, dotlej nevidne procese, toda ti procesi so njega nosili, ne pa on njih. Velika gospodarska in vojna stihija, ki jo je kapital sprožil, pobija to tezo o kapitalu kot vsemočnem subjektu zgodovine; bil je bolj privesek silovitih procesov odtujevanja, ki jih ni mogel obvladati.

* Film »Nasvidenje v naslednji vojni.«

Ce je Pavlović film podredil taki ali podobni tezi, potem je to slaba umetnost, saj je za vsako slabo umetnost značilno — kot pravi Marx — da umetniška figura služi samo za blede ilustracijo ozke teoretične teze (pa četudi je taka teoretična teza dogmatizirani marksizem). Če je umetniška figura samo privesek, ki naj ilustrira neko ozko tezo, je ta figura nujno siromašna. Dobra umetniška figura, ki je mnogoplastna, se ne more podrežati enostranski tezi. Če je ta film tako narejen, je umetniško slab film, ker je umetniška figura zožena na ilustrativno alegorijo in ni estetski simbol. Prav taka enostranskost bi bila biologistična teza v umetnosti. Naj to zadevo nakažem z anekdotičnim primerom, ki pa je resničen. Pogovarjal sem se z Zupanom po predstavitvi najinih knjig na magistratu. Vidim, da je Zupan na srečo precej neobremenjen od teh »filozofskih« tez. Morda mu jih je kasneje kdo sugeriral, ni bil pa vedno preveč zaslužjen po njih. Rekel mi je: »Veš, mi Sokoli smo pred vojno urili mišice, smo pa malo razmišljali o teoriji!« To je verjetno njegova sreča, saj so njegove figure bolj žive, kjer se ne podrejajo preveč ozkim teorijam. Zato mislim, da tudi ni imel intimne namene, da z Berkom dosledno izpelje tezo o biološkosti. Ne glede na vse to, je rezultat v knjigi jasen: Berk je mnogoplastna podoba precej individualističnega samoživega malomestnega človeka v okupirani Sloveniji, ki v osvobodilnem boju doživlja mnoge faze in se razvija v živem stiku in doživetji z različnimi tipi od birokratizma, ki se pojavlja že v partizanih, pa do modrega partizana in resnega komunista Antona, ki se je pod pritiski stalinizma oblikoval v nestalinista. Zato sta figuri Berka in Antona med najboljšimi, saj sta mnogodimenzionalni, vprašljivi in odprti bitji, bitji protislovij, bitji raznih možnosti razvoja. Ta dva lika sta dobra prav zato, ker nista podrejena ozkim tezam. Če bi pa kdo to njuno mnogoplastnost oklestil s tezami, bi ju tudi umetniško osiromašil.

IVAN HVALA

Nesporazum, navidezni in resnični problemi

Programska izhodišča umetniških organov Vibe so bila objavljena in v javni razpravi podprta, zatem pa so bila sprejeta v svetu Vibe. Vsaj tretjino filmov iz tega obdobja so slovenski kritiki vsako leto uvrstili v skupino najboljših jugoslovanskih filmov — navadno v skupino prvih petih. Končno oceno realiziranega programa je sprejela Kulturna skupnost Slovenije. Za Pavlovićev film je bilo značilno, da je obtičal v razhajanjih in nesporazumih med tako imenovano strokovno in družbeno kritiko. Za publiko se ni nihče posebej zmenil. Močno pa je bilo čutiti prizadevanje, naj bi ostal narodov blagor neomadeževan.

Nekaj besed o življenjski kroniki tega filma. Filmska kritika je bila v začetku zelo odzivna in veščidel pozitivna. Odziv gledalcev je bil zadovoljiv. Po političnih navzkrižjih je sledila omahujoča in mlahava kritika, ki ni mogla doseči nobene omembe vredne ravni. Nekaj bolj razčlenjenih ocen je izšlo v strokovnih glasilih. Dnevni tisk je ponatiskoval posamezne negativne kritike iz jugoslovanskega tiska, ne pa tudi večine drugih kritik. Z izjemo večjega dela Slovenije je bil film sicer umaknjen z repertoarja. Na Hrvaškem je obšel le manjše število podeželskih kine-

matografov in poniknil v filmske arhive. Razgovori o filmu so postali interni (n. pr. v aktivu filmskih kritikov) in so tudi sicer sledili z veliko zamudo.

Kaj lahko ob vsem tem ugotovimo? Tako film kot njegova pot v kinematografih in odziv kritike še vedno govorijo vsak zase. Do strokovno teoretične nadgraditve prvih ocen ni prišlo, do zrejšega političnega razmišljanja in prakse, ki bi vodila k rasti politične kulture, tudi ne. Odgovorne kulturne institucije so film sramežljivo prikrile, nihče pa tudi ni dal odgovorov na javna vprašanja, zakaj se vabljivim ponudbam mednarodnih festivalov ne bomo odzvali.* Samoupravljanje ni moglo prispevati k odgovorni strokovni oceni in odločanju. Usahnil je elementarni občutek državljanske odgovornosti in poguma. Mimikrija je prevladala po dolgem in počez.

Vsebinsko in usodo tega filma bi bilo zanimivo primerjati s tako imenovano postrevolucijsko rusko literaturo in filmom — pa verjetno tudi zgodovinopisjem — v času, preden je prišlo s stalinizmom do potvarjanja in »lakiranja« dejstev o oktobrski revoluciji. Tudi o španski državljanski vojni so nastala znamenita dela, v katerih avtorji različnih narodnosti na svojstven način opisujejo dogodke in doživetja iz te vojne. O NOB imamo močne umetniške izpovedi, v katerih je zaznati tako protislovnost mnogoterih človeških usod kot tudi protislovno uveljavljanje svobode umetniškega ustvarjanja.

K povedanemu se navezuje misel: ali posamezna (zlasti filmska) dela ne vstopajo v prostor, ki zanje ni ne teoretično ne publicistično in ne kulturnopolitično pripravljen? Do takšnih spoznanj bi lahko prišli na podlagi spoznanj o večini slovenskih filmov na temo NOB, ker si pač, v veliko škodo filmske kulture, nismo znali in morda tudi ne zmogli zagotoviti dovolj kontinuirane proizvodnje. Filmski avtorji so se bili prisiljeni odločati za številne inovacije in neutrjena izhodišča, zato jim ni uspelo razviti posameznih umetniških smeri, ki bi lahko obrodile boljši sad.

Glede filma »Nasvidenje v naslednji vojni« lahko še zmeraj samo ugibam, kaj je tisto, kar je povzročilo tolikšna navzkrižja in nesporazume v ocenah: ali je to glavni junak z vsemi posebnostmi, predvsem pa z neobvladano, pa tudi hoteno brezobzirnostjo, posmehljivostjo pa tudi prezirljivostjo (recimo do žensk, do tako imenovanih ideoloških vprašanj, oziroma do nekaterih poti, ki naj bi vodile h kolektivnosti družbenega subjekta); so to povezave in prikazi poteka nekaterih dogodkov, ki razkrivajo na nekaterih mestih umetne, drugje pa tudi šibke šive v umetniški strukturi dela; ali so to premalo razvidne in mestoma nejasne meje med pogledom na sedanost in prihodnost in spomin na vojno in NOB itn. Na ta vprašanja lahko odgovorimo le s solidno strukturno analizo dela. Ker gre za delo, ki je v bistvu plod avtorjeve umetniške fantazije, prikazane odnose pa je mogoče tudi različno interpretirati, se je umestno vprašati, ali jih smemo ocenjevati apriori politično (in forumsko).

Zakaj je, recimo, kritika v tolikšni meri zanemarila špansko epizodo projekcije in dogajanja. Tu se z glavnim junakom, ki je očitno osamljen, v pozni jeseni

* Morda bi tuja kritika vnesla jasnejše kriterije za presojo dela. Nemška kritika mu je po puljskem festivalu ugovarjala, češ da v filmu ni presežen stereotipni odnos do nemškega vojaka. Ob berlinskem festivalu so zahodni Nemci pohiteli z vabilom in pripravljenostjo za odkup filma za izjemno vsoto — 132.000 DM, če bo prejel film le eno pozitivno kritiko.

življenja, pred pojemanjem življenjske moči, prvič srečamo. Opazimo ga sredi srhljive mitološke religiozne povorke apokaliptičnih simbolov, ko se začne vznemirjen vračati k svojim mladostnim spominom, k utvaram in fantomom svoje eksplozivne mladosti, k patriotski odločitvi za odhod v NOB, k borbi, žrtvovanju in dozorevanju za nove odnose, pa tudi k dvomom o poteh, ki naj k temu vodijo. Avtor pusti odprto vprašanje, ali je glavni junak ostal končno le spremljevalec zavestnega, kolektivnega v NOB. Vseeno pa postaja razvidno, od česa se v družbi (v spominih na NOB) distancira.

V širšem smislu bi lahko bil idejni credo filma, gledan iz španske perspektive, poenostavljeno rečeno, v naslednjem: dosedanje bitke so bile redkokdaj pomembne za zgodovinsko možen preboj k novi družbenosti. Primerjava novejših španske zgodovine z NOB in revolucijo v Jugoslaviji se izkazuje kot hrepenenje po novem in popolnejšem, vendar brez iluzij. Težnje k nazadovanju, ki ga vsiljuje poplitven način življenja, brezčuten in zmilitariziran svet, zahtevajo skorajšnji domala biološki spopad. Življenje je zato najpogosteje stisnjeno le v krog žrtvovanja in obvladovanja. Film se zaključuje s halucinacijami o mrtvih soborcih in prijateljih na španskih plažah.

VOJAN RUS

To, kar je zdaj rekel tovariš Hvala, je bolj celovito, vendar je bila glavna tema moje replike drugačna. Govoril sem o dveh ozkih filozofskih tezah: ena je »subjektiviteta subjekta«, ki da je bistvo novoveške zgodovine; druga teza — človek je biološko bitje. Ali so to teze kogarkoli, je vseeno, ko gre za njun — morda samo možni — odnos do umetnine. Trdil sem samo, da ne more biti dobra umetnina, ki se podreja takim tezam. In da vsaka filozofija in estetika duši umetnost, če ji vsiljuje katerekoli ozke teze. In ravno marksizem ima največ teoretskih možnosti, da osvobaja estetiko, umetnost in kritiko od takih ozkih tez, ker odkriva živo dialektično celovitost človeka in dela in s tem tudi umetnost kot relativno najbolj mnogoplastno, kot najbolj vsestransko duhovno stvaritev, kot najbolj živo igro različnih duhovnih sil, ne pa kot ilustracijo enostranske teze.

IVAN KRIŽNAR

Predlagam, da se v nekoliko širšem krogu še sestanemo in se o stvareh, na katere imamo različne poglede, podrobneje pomenimo.

Našo komisijo za preučevanje zgodovine ZK sestavljajo sicer zastopniki vseh generacij, vendar prevladujejo starejši komunisti. Želeli smo kritično opozoriti na nekaj problemov pri obravnavi naše revolucionarne preteklosti tudi v umetniških stvaritvah. Ob vsej nestrokovnosti smo imeli vsaj dober namen — o tem ste lahko prepričani.

Komisija za preučevanje zgodovine ZK ni želela umetnosti obravnavati poenostavljeno, kot smo danes slišali namigovanja. Zavedamo se zapletenosti problema, širine in globine teh vprašanj. Ob tem pa vseeno nastaja vprašanje: ali naj umetnino in njene razsežnosti vrednoti samo umetnik sam, ali pa jo imajo

pravico razumeti tudi drugi, tisti, katerim je ta umetnina pravzaprav namenjena, to pa je najširši krog ljudi.

Mislim, da bi bilo prav tako potrebno precej več kritike umetniških del. Prav pomanjkanje umetniške kritike — kar sodi tudi med vprašanja naše kulturne politike — je še velik problem, hočem reči, da tudi kulturna politika zveze komunistov ni dala tistega, kar bi morala dati. Samo na konkreten problem bi opozoril: film »Nasvidenje v naslednji vojni«, o katerem je bilo danes toliko govora, smo predstavili v enourni oddaji na televiziji. Vsi povabljeni niso prišli. Nekateri pa smo odkrito povedali svoje mnenje o tem. Svoje mnenje sem javno povedal. Bil sem zoper to, da bi filma ne predvajali. Ampak treba bi bilo ta film predstaviti slovenski javnosti v vseh njegovih razsežnostih. To pa bi bila dolžnost filmskih kritikov. Ker ustrezne kritike ni bilo, se je med mladimi ustvarjalo tudi napačno mnenje, kakršnega sem ob odhodu iz kinodvorane slišal v razgovoru med dvema fantoma: »Zdaj šele vidim, kakšen je pravzaprav narodnoosvobodilni boj res bil; vidiš, kako drugače so nas učili v šoli«. Za kritično predstavitev filmov vendar imamo strokovnjake, ki tokrat niso opravili svojih strokovnih dolžnosti. Če bi vse razsežnosti tega filma predstavili, potem ne bi bilo prav nič napačnega, da bi ta film šel v javnost, da bi si ga lahko ogledali mladi in stari. Pri starejših bi bilo nekoliko manj dilem, ker imajo svoje lastne izkušnje iz tistega časa, za mlajše, ki tega časa niso doživljali, pa bi kazalo poudariti vsaj odnos med resničnostjo dogajanja in tendencami prikaza NOB z idejnih vidikov sedanjih filmskih ustvarjalcev.

Zveza komunistov bi morala bolj spodbujati javno kritiko, več seznanjati, kajti ta umetnost, ta kultura je vendar namenjena množicam, ne le umetniku in sama sebi. Sprašujem, zakaj ni bila objavljena ocena delovne skupine centralnega komiteja o filmu »Nasvidenje v naslednji vojni«. Danes sem prvič slišal za tako oceno. Pojdimo s temi stvarmi v javnost, ne pa jih držati v predalih. Mislim, da bomo na ta način, z medsebojno konfrontacijo stališč, prišli do resnice, ne pa stvari obravnavali v ločenih, zaprtih krogih in ostali vsak na svojem bregu.

Naša komisija razume umetnost, ki obravnava našo preteklost v skladu z resolucijo, ki je bila sprejeta na 12. kongresu ZK Jugoslavije. Samo dva stavka bom prebral: »Naloga marksistične kritike v kulturi je, da uveljavi avtentične humanistične vrednote v naši ustvarjalnosti in da odkriva dejanska družbena nasprotja in razredno vsebino v različnih idejnoteoretičnih in umetniških pojavih, težnjah in konceptih. Mistifikacija preteklosti in potvarjanje zgodovine, zlasti zgodovine našega revolucionarnega gibanja, narodnoosvobodilnega boja in socialistične revolucije v umetniških delih z nihilističnih, abstraktno-humanističnih in podobnih pozicij pomenijo zlorabo svobode ustvarjalnosti.«

Gre torej za zelo jasno opredelitev. Mislim, da ne gre pri tem zgolj za nekakšno formalno disciplino članov zveze komunistov, tudi umetnikov-komunistov, do kongresnih dokumentov. Gre končno za njihov odnos do zgodovinske vloge delavskega razreda pri graditvi socialistične družbe, tudi za odnos do njegove avantgarde zveze komunistov. Kdor z resolucijo ne soglaša, naj to javno pove. Zlasti je pomemben odnos umetnika-komunista do delavskega razreda in do preprostih ljudi, delovnih množic. Da je obstajalo med ustvarjalnim umetnikom in delovnim ljudstvom med NOB globoko sozvočje, ki je temeljilo na enotnosti vseh bistvenih interesov, dokazujejo število in imena umetniških ustvarjalcev, ki so se kot borci udeležili osvobodilnega boja in mnogi v njem tudi padli. Prav ti so

bili tudi pobudniki razvijanja umetniške ustvarjalnosti in talentov v množicah. Delavski razred je dal boju za narodno osvoboditev udarnost in tudi značaj ljudske revolucije. Aktivizacija ljudskih množic je prva kvaliteta v boju za narodno in socialno osvoboditev. Uspeh KP je bil predvsem spodbuda za množično ljudsko ustvarjalnost. Tisti, ki smo to doživljali, to dobro vemo in nas ni mogoče prepričati o nasprotnem.

Se vedno premalo poudarjamo izvirno obliko naše revolucije in z argumenti ne zavračamo tistih, ki si prizadevajo, da bi nam naprtli stalinistične metode. Jaz takih metod v partizanih nisem doživljal in sem prepričan, da so bile staliniistične metode izjema ne pa značilnost NOB.

Nujnost poglobljanja revolucije in razvoja avantgarde — sicer nastopi njena stagnacija in njena izroditev — nam je bila že med NOB precej jasna. Bistvo je to, da je uspelo komunistični partiji pridobiti množice v boj za enakopravnost vseh ljudi in narodov. To je bilo humano poslanstvo, s katerim smo organizirali boj in zmagali.

Osebnost sem prepričan, da nam posebne pravice, ki so bile priznane borcev, na primer možnost za predčasno upokožitev ali posebne pokojnine, oprostitev participacije za zdravstvene storitve itd. pravzaprav močno škodujejo, ker spodbujajo ugovore mladih, da ne uresničujemo zahteve po enakopravnosti. Večina borcev in aktivistov OF, ki so izšli iz najnižjih družbenih plasti, se je povsem enakopravno vključila v družbo tudi po vojni in živi še danes od svojega dela. Sleherni družbeni privilegij posameznikov, tudi borcev, pa seveda mene moti.

Osnutek stališč in sklepov, ki ste ga dobili na mizo, smo pripravili za našo komisijo in za predsedstvo. Je skromen in nepopoln. Že samo iz tega, kolikokrat je besedilo rezano, je mogoče spoznati, da ne gre za prvotni koncept, ampak da je bil ta večkrat popravljen, marsikatera ostrejša konstatacija pa izpuščena, kar tudi govori o tem, da v naših ocenah ni prave enotnosti in se bo potrebno za temeljno enotnost še boriti.

... Današnja razprava je odprla spet nova vprašanja in odkrila še drugačne poglede. Stališča in sklepe je treba temeljito nakazati. Mislim, da bi bilo potrebno to razpravo nadaljevati, še zlasti v krogu kulturnih delavcev, in pri tem iti še globlje in dalje. Mislim, da ne smemo pustiti stvari vedno odprtih, nedorečenih, nespoznanih in relativnih, kajti odprtih in nepojasnjenih vprašanj v naši družbi je že tako preveč.

FRANC SALI

Slišal sem, da bo moral mladi Vidmar v zapor. Vodstvo mladine ocenjuje, da je nosil protinacistični znak, in da zato ni razloga za pripor. Hočem reči, da bi kazalo videti, kaj je resnica. To je treba razjasniti.

Prej sem omenil Balantiča. Moram reči, da smo na seji uredniškega odbora pri reviji Borec govorili o težavah, da se njegovo poezijo tiska. Tov. Bohanec mi je pisal pismo, v katerem pravi, da bi bil pripravljen napraviti temeljito analizo te poezije, če bi jo pri kakšni založbi objavili. Mislim, da moramo imeti iniciativo in jo ustrezno usmerjati in ne dopuščati možnost politizacije tega vprašanja. Predlagam pogovor s tov. Bohancem.

Tovariš Hvala je omenil stalinizem oziroma to, da se zadnje čase govori in piše o restalinizirajočih tendencah ipd. Mislim, da obstaja določena mišljenjska zmeda, ki bi jo bilo dobro idejno-teoretsko razjasniti. Meni se zdi, da se, kadar se govori o stalinizmu, misli samo na pojav, kakršen je bil in je tako ali drugače še navzoč v Sovjetski zvezi. Menim, da ta pojem vendarle vključuje več različnih pojavnih oblik tovrstne vsebine družbenih odnosov. To bi morali upoštevati, kadar vrednotimo tezo o restalinizirajočih tendencah. Za nas, recimo, lahko to pomeni birokratizacijo, rebirokratizacijo itn.

LADO POHAR

Najprej bi se želel pridružiti razpravi o prihodnjih učnih programih s predlogom, da bi vanje vsekakor vključili posebnosti revolucije in NOB v Sloveniji. Te bi bilo treba bolje razložiti, ne samo v našem, temveč v širšem, jugoslovanskem prostoru. Ne glede na predlagane procente — koliko iz enega oziroma drugega področja — bi bilo dobro, da bi mi skušali pojasniti ravno te naše posebnosti. Te niso neznane le mladim. Raziskave govore o tem, kako malo je v jugoslovanskem prostoru na splošno znana enemu narodu nacionalna zgodovina, vključno NOB, drugega naroda. Posebna raziskava o poznavanju NOB je odkrila, kako katastrofalno je tukaj nepoznavanje. Po drugi plati pa, na primer, Zveza borcev Slovenije nikakor ne prodre z idejo, da bi se naša temeljna zgodovinska dela več prevajala v druge jezike, da bi bila razširjena v vsem jugoslovanskem prostoru, da bi se nova dela hitreje pretakala iz enega v ostala jezikovna področja. Mislim, da je sedaj, ko se pripravljajo programi lepa priložnost, da se nekaj več napravi na poznavanju naše zgodovine, zlasti posebnosti naše NOB. Če bi se o tem več vedelo, če bi na primer Pavlovič bolje poznal našo NOB, bi morda tudi določenih stvari režijsko ne izpeljal v svojem filmu tako, kakor jih je.

Ker se ponovno vračamo na to temo, sem dolžan v zvezi s tem filmom oziroma razpravo tukaj o njem, pojasnilo. Ne drži namreč, da je RO ZZB zahteval kakršnokoli prepoved oziroma omejevanje predvajanja. Nasprotno, borci smo bili prvi — sem v komisiji za tradicije — ki smo o njem pripravili tehtno razpravo potem, ko smo si ga skupaj ogledali. Res je, da smo na tej razpravi slišali tudi take glasove oziroma predloge za prepoved, ki jih je omenil tovariš Šali. Dejstvo pa je, da smo se temu odločno uprli in je večina nastopila proti sleherni administrativni meri. Rekli smo, naj si ljudje sami film ogledajo, saj ima vsakdo svoje oči in pamet. Seveda smo imeli kritične pripombe, ki pa smo jih takoj javno povedali in je naša stališča tisk objavil. Zavzemali pa smo se, da film oceni zlasti strokovna kritika in da ga presodi javnost.

Ravno v zvezi s kritiko pa bi želel še nekaj pripomniti z ozirom na današnjo in prvo razpravo. Strinjam se s tem, kar je zadnjič poudaril tovariš Rus in danes tovariš Šali. Vsi namreč soglašamo, da naj bo razprava odprta, svobodna in demokratična. Tudi glede pomena in vloge kritike. Vendar bi se glede nje malo ogradil oziroma bi na osnovi lastnih izkušenj opozoril tudi na slabosti in omejitve kritike. Prvič mislim na dejstvo, da prihaja kritika na umetniška dela vedno pozno. Srbi pa pravijo »ko pre devojci, tome devojka!«. Če torej danes doživim umetniško delo in sprejemem njegovo določeno sporočilo, a potem mnogo kasneje

preberem (če sploh preberem) neko kritiko, se me ta zelo malo dotakne. Vendar bi njeno vlogo in učinkovitost še sprejel, kadar se nanaša na umetniška dela, ki so plod individualne stvaritve: pesem, pesniška zbirka, literatura, morda slikarstvo. Tu je najbrž kritika dovolj neposredna in učinkovito vpliva povratno tako na ustvarjalca kot na določen, ožji krog njegovega občinstva, čeprav prihaja post festum in je na drugi ravni kot umetnina sama. Ko pa gre za umetniška dela, ki so plod kolektivnega ustvarjanja, na primer filma, televizija (štejem jo k umetnosti morda ne povsem upravičeno, vendar tu mislim le njene lastne umetniške postavitve), pa je menda s kritiko drugače. Želim opozoriti namreč na socialno psihološke razlike pri doživljanju teh in prej omenjenih umetniških del. Neposreden učinek umetniškega dela, ki računa na masovno publiko, na primer filma, je čisto nekaj drugega, kot če sam doma prebereš pesem, pozneje pa v literarni reviji še kritiko. Podoživljanje umetnin, ki imajo množično občinstvo, je bolj emocionalno in neposredno ter so pogosto prvi vtisi sporočila močnejši. Poznejša kritika (ki je povsem na racionalni ravni) lahko te vtise kasneje le malo spremeni.

Film sem gledal v raznih sredinah in razpravljal z različnimi ljudmi, tako s sorbci kot z domačimi, z mladino. Malokdo je videl v njem to, kar nam je prej Ivan Hvala razlagal. Ta sporočila mladina verjetno ni ujela, film so doživljali kot podobo celotne NOB. Moji otroci so mi rekli: takšni ste torej bili. Film je pokazal to, o čemer ste nam doslej molčali. Po drugi plati so moji vrstniki, ki so vojno sami doživljali, smatrali prav tako, da gre za celotno NOB, vendar da je ta enostransko, netočno in potvorjeno prikazana. Torej ne le mladi ljudje, ki nimajo zgodovinskih izkušenj, temveč tudi drugi, so ga doživljali kot podobo NOB, vendar malo kdo tako kot si ga je zamislil Pavlovič, Zupan ali dramaturški oddelek Vibe. Njegovo sporočilo je bilo močno, saj so bile nekatere scene frapantne in so me pretresle; bile so v filmskem jeziku mojstorsko podane. Prav zato menim, da je v takih medijih odgovornost ustvarjalcev večja in da je tudi vloga kulturne politike in kritike na tem področju pomembnejša in tudi malo drugačna. Več razlogov narekuje v tem pogledu distinkcijo napram različnim umetniškim zvrstem oziroma njihovi produkciji. Glede kritike literarnih in drugih del, ki so plod individualnega ustvarjalca, je verjetno dovolj, če poskrbimo, da bo ta prihajala bolj hitro, ni pa tudi večje škode, če je malo kasnejša, bolj celovita in poglobljena. Drugačno politiko pa bi verjetno morali voditi glede stvaritev in repertoarja gledališč, filmske in druge proizvodnje, vse tiste, ki je kolektivna in v katero so vložena družbena sredstva. Tu je mogoče tudi z njihovo manjšo porabo napraviti večjo umetnino in obratno, zapraviti mnogo in napraviti tudi precej škode, gmotne in moralne.

Po mojem mnenju bi se morala partijska politika v teh primerih zavzemati ne le za kritiko izdelka, ker je tedaj že prepozno. Partija — avantgarda — bi morala biti prisotna že pri samem snovanju, vplivati mora na ustrezno kulturno politiko. Komunisti v umetniških svetih naj zagotovijo napredno repertoarno politiko. Tu se stvari začenjajo in če bi vsi, ki delajo v filmskih, gledaliških, založniških in drugih svetih napravili svoje, bi verjetno ne bilo potrebno »gasiti« kasneje, ko vidijo neustrezna dela. Zadnje čase pa je teh že kar preveč, zlasti na primer v gledališčih, kjer igrajo komade, ki imajo včasih jasnejše, drugič bolj skrite nazadnjaške tendence. Namesto sprostivte gredo ljudje iz teatra razočarani.

Predhodne razprave o tem bi morale biti povsod in to z enakimi merili za teater, filme kot na TV, na primer za Dražgoško bitko. Naj bodo te razprave v fazi, ko se programi sprejemajo, javne, odprte in demokratične, vendar strokovne in če je treba tudi dovolj ostre. Čim bolj bo to tako in čim bolj bodo šle iz ozkih krogov, tem manj težav bomo imeli naknadno, kot se nam to sedaj dogaja. Hvala lepa.

JOSIP KOŠUTA

S svojim prispevkom vsekakor ne bi želel nepotrebno podaljševati razprave. Želel pa bi prispevati nekaj misli zato, da vam povem, da sta mi zadnja in današnja diskusija dali mnoge pomembne spodbude za moje delo in tudi naloge.

Tematika naših dveh srečanj zadeva našo preteklost v tisti razsežnosti, ko je s svojimi vrednotami nujno tudi naša prihodnost. NOB in leta neposredno pred njim in tudi po njem, morajo, to ste že mnogi poudarili in tam pritegujem, s svojimi vrednotami nujno živeti v nas, imeti svoje mesto in prostor v tem našem današnjem in jutrišnjem življenju. Normalno je, da so se skozi leta te vrednote za določen del spremenile, vsekakor pa predstavljajo tiste korenine naše rasti, brez katerih je naš jutrišnji dan gotovo vprašljiv. To še posebej, če ne bomo iz njih za ta naš danes in jutri znali oblikovati tudi novih vrednot, ali če rečem literarno — zmogli zraščati v nove človeške smisle.

V tem smislu doživljam ti razpravi kot pomembni, potrebni in koristni. Odpirata mnoga vprašanja, katerim velja dati tudi nekatere nove odgovore. Ob tem, da se bo nedvomno pokazala tudi potreba ponoviti že znane. Vprašanja naših vrednot danes, še posebej pa vrednot mladih, odnos vrednotenja naše bližnje preteklosti, imajo hkrati strokovno zgodovinopisno, pedagoško, moralno in še kako drugo plat, nenazadnje tudi tisto, kako zadosti obveščati javnost o tem.

Uporaba marksistične metode združuje način in cilj in vsebino. Njena ideja in smisel je boj za človeško, za bolj človeško: ne določa samo, za kar nam gre, temveč tudi, kdo in kaj smo in kako nam gre za postavljeni cilj. Vse to pa predvsem določajo in potrjujejo naša dejanja. Ta metoda je torej določen način življenja.

Vsaka ustvarjalna človeška praksa, umetniška pa še posebej, je porojena iz nezadovoljstva z obstoječimi razmerami, je kritika teh dejanskih razmer in pomeni torej napor spremeniti jih.

Resnična umetnost v sebi vedno nosi revolucijo. Ni treba posebej dokazovati, kako je umetnost ustvarjalni nemir, ki ruši staro, preživeto in odpira ljudem nove možnosti doživljanja in življenja tega sveta in sebe samih.

Umetnik, kakor revolucionar in komunist, nista prava, če ne prepričata predvsem s svojim delom. Nista prava, če njuno delo ni sposobno svojega lastnega življenja, če ni sposobno govoriti samo. Umetniku, ki ne občuti z ljudmi, ki mu njihove niso tudi njegove stiske in vprašanja, ki se potem celo pritoži, da je nerazumljen, ali da celo občinstvo ni pravo, gotovo nekaj bistveno manjka. V ustrezni različici gre za problem, ki je in bo pri nas vselej aktualen in zadeva tudi vse komuniste, kakor tudi vse družbene delavce. Oboji so v svojem poslanstvu pravi in resnični družbenopolitični delavci tedaj, ko jih ljudje imajo in potrjujejo za svoje. Tega pa ti nikoli ne delajo drugače, kakor po kriteriju kakovosti in količine delovnega in ustvarjalnega prispevka.

Strinjam se s tovarišem Ciuho, da moramo imeti védenje in izkušnje sveta širše, ali kot smo že čuli — evropske izkušnje. Z njimi nujno moramo računati, jih imeti, biti z njimi obogateni, vendar pa pri vsem tem nujno rasti in graditi predvsem iz svojega. Ne more biti in preprosto ne drži, da naše znanje in izkušnje ne bi kaj pomenile. Nič novega ne rečem, če povem, da smo tem takoimenovanim evropskim izkušnjam že tudi kaj prispevali, da nas tega ni treba biti sram in da dostojanstveno imamo svetu še kaj povedati in prispevati. Nihče namesto nas tega ne bo storil.

Pridružujem se tistim razpravljalcem, ki so se glasno vprašali po vzroku in ozadju tistega pristopa in prikaza NOB in delovanja in dela ZK (KP) pred, v njem in po njem, ki pod znakom kritičnega in umetniškega oboje diskvalificira, kaže nanj kot na »epizodo«, komplet slabosti, »nenačelnosti«, napak in »srečnih naključij«.

Očitno smo v situaciji, ko moramo nekatere stvari, ki smo jih sicer že večkrat čuli ali povedali, in so mnogim jasne, vendar še kdaj ponoviti, če ne komu dugemu, potem mlajšim rodovom, ki prihajajo in gotovo ne vedo vsega. Predvsem bi veljalo znova in ustrezno sistematično »ponoviti«, da je naš NOB imel oz. živel to, kar sem uvodoma omenjal kot marksistično metodo, kako so se naši ljudje odzivali klicu OF in zvezi komunistov, odhajali v boj, ne da bi o tem mnogo razpravljali, kalkulirali in deklarirali. To je bilo tisto, zaradi česar NOB ni bil nikakršna epizoda in ZK statist, kakor skušajo nekateri zadevo zarobiti. Da je bilo tudi takih, ki so v njem videli priložnost ali se šli avanturo, je treba tudi povedati. Cena milijon sedemsto tisoč ali govoriti o kakšnem slučajnem ali epizodnem prispevku stvari svobode, človeškega preživetja in dostojanstva, ko gre za slovenski in delež vseh jugoslovanskih narodov in narodnosti. Mislim, da je to eden temeljnih momentov in je tudi ločnica.

Še v zvezi z omenjenimi vrednotami, umetnostjo in časom NOB: očitno mora biti naša trajna naloga permanentno zbirati in kritično družbeno vrednotiti bistvene obstoječe in nastajajoče sestavine politične, kulturne in intelektualne zavesti o našem lastnem pojavu, prostoru in času. Enako je hkrati nujno skozi strokovne in estetske ocene o umetniški obdelavi tega našega časa in prostora med drugim tudi povedati, ali nekaj je ali nekaj ni umetniški dosežek, koliko je v tem svojem umetniškem poslanstvu, tudi koliko je naš in ali mi s tem kaj svetu sporočamo, ali se s tem potrjujemo, ali se odmikamo in za čigar račun se odmikamo, če se, in še kaj. Prvi, kot rečeno, morajo svoje reči ljudje iz stroke. To je zame drugi pomembni moment in ločnica.

Bistvenega in usodnega pomena za naš nadaljnji razvoj pa ob tem, da ohranjamo in živimo vrednote, ki neposredno koreninijo v NOB (in so v pomembnem delu čez čas, saj so bistvene tako za naše življenje za danes, kakor jutri), mora biti tudi oblikovanje in krepitev odnosov, oz. vrednot, ki sicer v pomembnem delu imajo svoje začetke ali so izpeljava omenjenih vrednot narodnoosvobodilnega boja in revolucije, pomenijo pa neposreden odgovor na današnja aktualna vprašanja in dileme. Samoupravljalški, kakršni moramo biti, stojimo le ko uresničujemo vrsto odnosov in vrednot, ki so hkrati ali posamično ekonomske, politične, moralne in druge vrste, so pa specifično naše. Gre tako za odgovornost za lastno delo, povezano z drugimi, interesno dogovorjeno in usklajeno, v izhodišču in v naslednjih dohodkovno povezano, nagrajevano po dejanskih deležih in pri-

spevkih, gre dalje za vrednotenje naših lastnih delovnih dosežkov z merili uspešnega vključevanja v mednarodno delitev dela, pa za uresničevanje komune kot temeljne družbenopolitične skupnosti in interesnih skupnosti kot samoupravnih oblik oblikovanja in uresničevanja politike itd. Zavedati se velja, da skozi te oblike in vsebine nadaljujemo svoj boj. Kakor so vrednote NOB zrasle iz potreb časa in prostora naše največje in usodne zgodovinske preizkušnje, tako moramo tudi danes biti nedvomno sposobni odgovarjati na temeljna in za nas čas in prostor tudi usodna vprašanja. Eno teh, zelo pomembnih, pa je tudi neposredno v tem, da smo sposobni ne le videti, temveč živeti generično povezanost in kontinuiteto naše revolucije, še posebej v kulturnem in umetniškem življenju in snovanju.

V širši okvir omenjenega sodijo tudi nekatere ugotovitve naše zadnje razprave o birokratizmu. Gre za tiste, ki zadevajo del strokovnjakov, tudi znanstvenih delavcev v neposredni proizvodnji, fakultetah, inštitutih in še kje, ki zavoljo nekakšne kolegialnosti ne opredeljujejo zadosti jasno in pravočasno cilje, rezultate in nasploh prispevke različnih raziskav, v katere sicer vlagamo pomemben del družbenih sredstev, dajejo pa komajda polovične rezultate. Hočem poudariti, da s tem, ko zamolčimo nekatere pomembne opredelitve, namen in cilj in potrebo določenih raziskav, dajemo takemu početju tihi pristanek ali potuho. Zavedam se, da te stvari niso enostavne, da imajo več razsežnosti, in se tudi zavedam, da nisem povedal česa novega, čutil pa sem potrebo, da to povem.

Razumem tovariša Hvalo. Govoril je o smislu obrambe umetniškega pristopa ali mogoče točneje, svobode umetniškega pristopa. Tako sem ga razumel. V zvezi z njegovim razmišljanjem moram reči, da se strinjam s tistim delom, ko pravi, da ne more nekdo, ki to ni, sugerirati umetniku, v tem primeru režiserju, kako se mu je izraziti, oz. postaviti določene kadre. Vprašujem pa se, v kakšni funkciji, v kakšnem poslanstvu, kako more z, n. pr. kafijskim pristopom ali heideggerjanskim, posredovati ali bolje predstaviti dogodke in procese, ki so čisto naši, zrasli iz naših slovenskih in jugoslovanskih tal, iz naših ljudi, ki Kafke ali Heideggerja nujno ne poznajo, in tudi do njiju kaj posebnega ne čutijo, niti nimajo, kar je razumeti, posebne potrebe.

Razmišljam o razsežnosti, ki zadeva odnos naše slovenske in jugoslovanske izkušnje v razmerju do te širše, evropske, in vprašanje umetniških stvaritev, poslanstva, mesta in vloge umetnika v našem in širšem evropskem prostoru in času. Trdim, da smo zadnja desetletja toliko prispevali tudi v evropski kulturni prostor, da smo postali svetu zanimivi tudi kar zadeva umetniško in kulturno snovanje. Zato menim, da ni le naša pravica, ampak tudi dolžnost, da organizirano in vztrajno nadaljujemo to pot prodora in predstavitve naših izkušenj in vizije sveta tudi na umetniškem področju, kot produkt naše pameti in občutja, ustvarjeno z našim presnavljanjem, z našimi pristopi. Imamo primere, ko lahko z nekaterimi dosežki v umetniški produkciji stopimo mirno in pokončno ob bok tudi največjim. Gotovo pa ni to tista praksa, kateri smo bili v enem delu še ne tako dolgo, priča tako v literaturi, kakor v filmu in tudi še kje drugje, namreč, da so nekateri naši ustvarjalci, potem ko so preživeli določen čas v nekaterih evropskih prestolnicah, ustvarjali produkte, ki so sicer hoteli biti pomembni umetniški dosežki, mnogokrat pa niso bili kaj drugega kakor reminiscence in sence dogodkov in dogajanj v tej ali oni metropoli. Gotovo je res, da smo s tem dobili tudi kaj dobrega, v bistvu pa je vendarle šlo za precej krošnjarjenja. To pa naj-

brž ni tisto, za kar nam gre in iz česar bi lahko rasli vrhnji dosežki našega kulturnega in umetniškega ustvarjanja.

Na kratko bi še o treh stvareh. Prva zadeva neposredno in posredno stoto obletnico Marxove smrti. Bil sem na dveh pomembnih shodih, na katerih je sodeloval tudi pomemben del naših avtoritativnih zgodovinarjev in tudi akademikov. Pomembne nastope so imeli. Nekateri, pa moram reči, zelo čudne. Z iztrganim akcentiranjem nekaterih pasaž iz Marxa in Engelsa, za katere vemo, da so sporne in so že zdavnaj kritično presežene, ob premolčanem Kardelju, so plezali čudne smeri, razvijajoč in dokazujoč med drugim protislovanskost in s tem antislovenskost Marxa in Engelsa in ahistoričnost Kardelja. Nekakšen končni smisel tega početja je bil dokazati svoje teze iz predvojnne, kot bolj prave. Očitno ni šlo zgolj za akademsko točnost. Takrat nekako nisem mogel — predvsem zaradi kraja dogodkov, vstati in reči: tovariš Kreft, Speransa bi pa najbrže bilo prav, da ga ti kot tak mož poznaš, razen, če ga nisi hote izpustil. Nisem vstal — bili smo na SAZU. Vse bolj pa se mi zdi, da bi zares moral.

Drugo, kar mi je še povedati, se je zgodilo nedavno v Cankarjevem domu ob predstavitvi kulture in kulturnega snovanja tržaških Slovencev. Znano vam je, da se je na literarnem večeru v zvezi z razpravo ob odstranitvi primerkov sovražnega tiska z razstave zgodilo, da so nekateri tovariši reagirali na način, s katerim se ni mogoče strinjati. Ne da sedaj nekomu odčitujem, hočem le reči, da tudi ko govorimo o različnih možnostih in priložnostih vrednotenja naše bližnje preteklosti, se to ne izčrpava skozi vrednotenja različnih napisanih, če gre za knjigo, posnetih, če gre za film, ali kako drugih del, temveč tudi v različnih reagiranjih, za katere je v našem vsakdanjem življenju polno priložnosti in v katerih se moramo ustrezno postaviti. Dogodek v Cankarjevem domu nedvomno sodi v okvir takih življenjskih situacij.

Zadnje kar bi hotel povedati je pa že čisto operativna naloga, ki sem jo v dobršnem delu opravil po svoji dolžnosti. Imel sem namreč razgovor s tovarišem Partličem, predsednikom društva slovenskih pisateljev. Izčrpno sva se pogovarjala, dosti sva si imela povedati in tudi kritičnega ni manjkalo. Med drugim sva tudi ugotovila, da Slovenci, kolikor nas je, imamo v primerjavi s Čehi, Slovaki, ali Avstrijci, katerih je prvih in drugih štirikrat več kot nas, skorajda dvakrat več pisočih, tistih, ki jim dela objavljaj(m)o. To so po svoje interesantne primerjave v zvezi z vprašanjem svobode ustvarjanja in možnostmi. Nedvomno pa je slabost, ki si jo moramo sami pripisati, da se večkrat o tem ne pogovarjamo in da tudi nekaterih stvari potem ne objavimo, tembolj ker so to za pomembno število ljudi, ki spremljajo naše dogajanje in napore, pa tudi dosežke, pomembne informacije.

Beseda je stekla tudi o delu društva in možnostih, ki jih imajo mladi pisoči in v zvezi s tem, kako jim lahko starejši kolegi, tudi člani društva, lahko pomagajo in z njimi sodelujejo. Poleg drugega sva ugotovila, da imamo nekatere revije, ki sodijo v okvir mladinske periodike, ki jih vodijo tudi člani društva, in v katerih bi morala biti vrata mladim bolj odprta. Stvar in naloga v delu samega društva je tudi, da vzame nase del skrbi za rast mladega pisočega rodu, in da so možnosti, kjer bi se mlajši ob podpori starejših kalili in brusili. To je sicer sedaj že čisto ob rob, omenil pa sem, ker imam neposredno zvezo s kulturnostjo in uresničevanjem kulturne politike v križišču današnjega in jutrišnjega dne.

Kadar se v učiteljskih krogih pogovarjamo o socialnih fenomenih, soglašamo vsaj pri eni ugotovitvi: da so vsi bolj ali manj kompleksni; ko pa govorimo o morali, z nami soglašajo tudi laiki, saj je težko ugotoviti, kaj je bistveno in kaj ne, še težje pa človek presodi, kaj je moralno in kaj nemoralno ter do kod segajo izvori tistega, kar imenujemo vedenje in stališča na področju morale.

Dovolite mi, da pokažem štiri izvore morale, ki so zabeleženi znotraj relevantnih teorij morale: instinktivistični, emocionalni, intuitivni in razumski koren. Zvajanje morale na kateregakoli od teh, je v bistvu zanikanje znanstvenega pristopa do morale.

Instinktivistični moment je odločujoč, toda po tej logiki bi morali biti otroci in živali najbolj moralni: bolj ali manj reagirajo instinktno. Toda kolikor bolj je človek oblikovan, tem manj instinktno reagira. Po drugi strani pa so emocije izjemno pomembne, čeprav neredko reagiramo tako, da se emocijam izogibamo ali tudi nasprotujemo pozitivnim emocijam. O intuitivnem momentu — ki je pomemben in celo odločujoč — govorimo, ko govorimo o moralnem vrednotenju usodnih odločitev, s katerimi je soočen npr. vodja v zgodovinskem smislu te besede. In resnično bi bilo najenostavneje absolvirati, da je razumska kategorija, da je razumski koren odločilen. V tem primeru bi se usmerili na (moralno) šolanje ljudi, da bi s tem izboljšali moralno stanje družbe. Toda od antične Grčije, ko je bilo znanje vrlina, do danes se je mnogokaj spremenilo. Mimogrede, tisto, kar me kot učitelja najbolj skrbi je to, da skuša določeno število študentov opravičevati svoj (ne)uspeh s tem, da *neznanje* pojmujejo kot vrednoto. Če je ta praksa razširjena, se soočamo z resno družbeno krizo.

Če obravnavamo moralni fenomen kompleksno, potem se izogibamo zapeljivi (zdravorazumski!) pasti, saj ga ne zvajamo na *emocionalno* dimenzijo, o kateri je tako instruktivno govoril kolega Zvoňarevič. Ta dimenzija ne izključuje iracionalnega kakor tudi ne aracionalnega in nadracionalnega. Toda moralni fenomen ima to srečo, ali pa nesrečo, da se pojavlja v vseh teh sferah. Zato je težko, da ne rečem nemogoče podati celovito opredelitev moralnega fenomena.

Skromno bom poskušal opisati našo družbeno situacijo, kar je zelo ambiciozno. To bom storil v obliki skice. Do naše celotne krize lahko pridemo hipotetično tako, da jo obravnavamo, kot da se je že zgodila in da se dogaja, s stališča podajanja formule in definicij glede na prevlado političnega faktorja

v ideološko-politični sferi. Tu ima svoj pravi izvor. Za sociologa je to povsem očitno. Toda morala se pojavlja celo — tudi v najbolj drastični obliki — in takrat postane kriza, ki zajame širok krog ljudi — v ekonomski sferi, relativno kasneje z daleč dolgotrajnejšimi posledicami pa tudi v *moralni* sferi. Prav zato je vsak poskus reševanja krize moralne sfere ali izključno ekonomske sfere že vnaprej, vse dokler je prevladujoč politični faktor, donkihotski prijem. Glede na to moramo na ideološko-političnem področju najti formule, da bi se rešili iz ekonomske in moralne krize, pri tem pa vedeli, da je reševanje iz moralne krize najpočasnejše ter da ima le-to najtežje posledice.

Spomnil bi vas na nekatere funkcije morale. In še: samo nakazal bi, katere od teh funkcij v naši družbi se je dotaknila socialna kriza.

Menim, da je primarna funkcija morale — kot vidite, skušam vzpostaviti celo nekakšno hierarhijo — predvsem utemeljitev, osmišljanje človeških in družbenih idealov. Saj je življenje brez idealov docela nesmiselno, prav tako je nesmiselno, če ne moremo najti smisla človeškega obstoja, če ne poznamo poti za uresničevanje najracionalnejših in najbolj humanih človeških možnosti. Odtod izhaja, da je kriza idealov kriza morale kot kriza obstoječih družbenih odnosov, ki tudi imajo svoj moralni vidik. In vsa teža te moralne krize je v tem, da se je kriza idealov zgodila na empirični ravni in prešla na ideacijsko raven. Dokler ne rehabilitiramo zaupanja ljudi na družbeno-izkustveni ravni, se bojim, da bodo naši poskusi, da bi jih prepričali v utemeljenost določenih oddaljenih idealov, preveč neprivlačni, nevzpodbudni in neučinkoviti. Torej, spet se vračamo na to empirično ali konkretno ideološko-politično sfero, kjer bo možno — z najdevanjem racionalnih in humanih rešitev, postopno preseči ekonomsko krizo. Temu moram tudi dodati, da pomeni prevladovanje ekonomske krize samo en *nujen* toda ne zadosten moment prevladovanja moralne krize.

Druga funkcija morale je — *orientacijska*. Tu imamo več rešitev, toda govoril bom le o tistih, ki so prisotne v naši družbi.

1. Obstaja stališče, da ni morale brez vrednosti, brez vrednostne lestvice. Vsako določanje vrednosti — k temu nas navaja socialno-zgodovinsko izkustvo — nas večkrat vodi v *avtoritarno* moralo, ki za seboj povleče heteronomijo motivov, kriterologije, vedenja in ciljev. Če bi npr. zaupali »poklicanim« naj najdejo vrednote in norme na predpostavkah samoupravne socialistične družbe in skušali to *avtoritarno* vnesti od zunaj, bi te norme in vrednote doživljali kot heteronomne. S te strani bi bila edina rešitev ta, da v procesu duhovnega oblikovanja moralnih obrazcev vedenja sodelujemo vsi — tako teoretično kot empirično. To je edini način, da jih ne doživljamo kot vsiljene, pa če so še tako humane. Splošna družbena usklajenost, ki upošteva ne le nujnih znanj, marveč tudi veljavno moralno prakso — z neokrnjenimi predpostavkami samoupravne socialistične družbe — je najboljše jamstvo za iskanje primernega orientacijskega okvira akcije.

2. Nasprotno mnenje pa poudarja vedenje po lastnem preudarku — resnica je v skladu z lastnimi opredelitvami, toda ne brez ignoriranja družbene situacije. To vodi v slab anarhizem (in nihilizem). Dostojevski bi, v skrajnem primeru, rekel: Bog je mrtev. V tem kontekstu Bog ni religiozna kategorija, marveč simbol moralne zedinjenosti. Takrat bi bilo vse dovoljeno, upoštevajoč tudi zlo, kar bi

tudi sicer vodilo na vsakovrstne stranpoti. Racionalno bistvo te orientacije lahko ohranimo, če ga združimo z že znanim iskanjem primernih moralnih standardov.

3. Scilo in Karibdo lahko v predhodnih rešitvah odstranimo, če že izrečeno kritiko združimo v nek relativno neprotisloven koncept. V konceptu Marxove misli je moralni fenomen dialektični stik obče-človeškega in konkretno-zgodovinskega. Če je človek generično bitje, zakaj je potem on nosilec nečesa relativno trajnega, kar transcendirata zgodovinsko in časovno. Toda Marx ni predvidel človekove konkretno-zgodovinske določitve. V skladu s tem je nekaj moralno, če ne nasprotuje splošni človekovi naravi, človeka *per se*, toda pod pogojem, da ga situiramo v konkretne zgodovinske razmere samega obdobja. Z drugimi besedami, človek kot človek ne more drugače, kot da se transponira v zgodovinski kontekst, v katerem se realizira tudi v skladu s pogoji le-tega. V interpretacijah na izkustveni ravni pri nas zamenjujejo dve tendenci. Ena od teh je težnja po slabi abstrakciji, pri kateri se vztraja na tem, kar je splošnogenerično, skupno izven prostora in časa. (Na tej črti se na filozofski način zanika etika kot taka — ne glede na namere marksistov te provenience — kar v praksi privede do slabe moralne prakse). Druga tendenca, ki jo zagovarjajo bolj v politični sferi, pa je izključna naravnost na konkretno-zgodovinsko funkcijo morale, pri čemer je ta funkcija bolj konkretna in manj zgodovinska. Tako je morala degradirana tako, da ji gre predvsem za pragmatično-dnevne cilje, s čemer pa se razpon med univerzalnim in konkretno-zgodovinskim kontekstom večja. Če ga presežemo, smo se teoretično dokopali do formule, ki nam lahko nudi rešitev, v katero lahko vmesimo tudi tisto, kar je pred časom povedal kolega Rus. Ta orientacija vedenja (obnašanja do sebe in do drugih v smislu urejanja sveta znotraj in zunaj sebe, pod pogojem, da je racionalno utemeljena in humano motivirana) je brez dvoma sprejemljiva. Saj bi svet brez reda propadel, kajti ničesar ne bi mogli predvideti in v skladu s tem tudi nič pričakovati. Še več, nekateri tudi kulturo določajo kot vzpostavljanje reda tam, kjer ga ni oz. ohranjanje reda tam, kjer obstaja. Zato je ta orientacijska funkcija morale v krizi, saj izhaja naravnost iz te prve funkcije.

Tretja funkcija morale je — *integracijska*. Gre predvsem za to, da je morala povezava, ki nas spaja enega z drugim, pa tudi z družbo. Je torej izvor solidarnosti, saj je morala toliko močnejša, kolikor so naše vezi kvalitetnejše, razteletene in intenzivne. Sociološke raziskave moralne prakse pri nas potrjujejo tezo, ki odstopa od možnosti, vsebovanih znotraj sistema, tezo o atomiziranju ljudi, s čimer raste egoizem kot nasprotje načelom solidarnosti.

Četrta funkcija, ki se v naši družbi še upira krizi in beleži celo določeno intenziviranje, je funkcija *prilagajanja*. Psihologi bi rekli, da je to zmanjševanje frustracij znotraj obstoječih družbenih razmerij. Če je cilj morale ta, da se človek prilagodi obstoječemu sistemu, ne glede na to in kljub temu, da je sistem human, potem je ta funkcija konzervirajoča. Prilagajanje ni le trenutek spremembe sveta, prilagajanje se takrat *posvečuje*. Ali ni bilo v zgodovini tako, da je bila moralna obsodba nekega reda vedno pred vsemi drugimi preizkušnjami? Moralni protest je, kot je ugotovil že Marx, nedolžen in naiven. Ali ljudje izgubijo smisel tudi za tak protest, potem ko se prilagodijo in vključijo v obstoječe stanje? Če je tako, potem lahko upravičeno mislimo, da gre za globlje motnje znotraj neke družbe.

Peta funkcija morale, ki je v globoki krizi pri nas, je funkcija morale kot — *spreminjanja*, kot poziva k spremembam (družbenih odnosov). Vsaka ideja ima svoj naboj, ima moč, vzpodbuja k spremembam. Če vanjo verjamemo, se le-ta uresničuje. To je pogoj, da človek ni pasiven, da ni ujetnik ideje determinizma, ideje, po kateri je vse določeno že vnaprej. To je fatalizem.

Z načinom, na kakršnega bi se vzpostavila, bi ta funkcija vzpostavila dinamično ravnotežje nasproti predhodni funkciji, funkciji prilagajanja.

In končno, obstoji tudi funkcija morale kot kontrole vedenja članov družbe. Dostojevski je pisal, da navadno sestavljajo drugo polovico človekovega življenja same navade, ki si jih pridobi v prvi polovici. Po tej tezi smo že bivši, vsaj ti mojih let. Tudi slučajno nisem eden tistih iz svoje generacije, ki bi poskušali to tezo ovreči. Kar pa ne pomeni, da smo se izognili nevarnosti. Kajti zaradi dolgotrajnega opravljanja in prakticiranja norm, lahko s še tako vzvišenega etosa vse bolj polnimo svojo zavest in podzavest z enakimi vsebinami, kar še intenzivira uležanost duha in stereotipno obnašanje. Če gledamo na moralo kot na pomoč pri oblikovanju idealov in kot vzpodbudo za spreminjanje sveta, potem mladina usodno vpliva na izhodišča družbene krize. Eden vidnih znakov te krize je tudi — *deprivacija*.

V sociološki literaturi je deprivacija opredeljena kot odnos, kot katerikoli način oz. vsi načini, kako lahko posameznik ali skupina biva ali občuti, da je v neprijetnem položaju v razmerju do drugih posameznikov ali skupine. Namreč, izkustvo deprivacije je lahko zavedno takrat, kadar posameznik ali skupina ve, kako se rešiti iz neprijetne družbene situacije (deprivacije). Nezavedno pa se nam lahko vzroki včasih izmikajo ali nam niso znani. Vse dokler je za ekonomsko in socialno deprivacijo značilno to, da posameznik ne vrednoti samega sebe po družbenih standardih, pa psihično in moralno deprivacijo opredeljuje to, da posameznik, če lahko tako rečem, čuti, da ne živi po svojih lastnih standardih. Etično deprivacijo imamo — kakor je ugotovil že Mills — takrat, kadar posameznik začuti, da mu prevladujoče družbene vrednote ne ponujajo dovolj možnosti za načrten način organizacije lastnega življenja in kadar znotraj samega sebe ni dovolj stimuliran za iskanje novih alternativ. Če gledamo tako, če je človek v naši družbi motiviran tako, da išče nove možnosti v okvirih samoupravnega koncepta družbe, potem je prisiljen, da vse bolj vpliva na lastno usodo. Bojim se, da je človek v nekaterih družbenih segmentih postal že zaspan, duhovno in družbeno utrujen. Toda aktivirati moramo vsakega človeka, saj bomo v nasprotnem primeru težko našli formulo rešitve iz družbene krize in moralno ozdravitev družbe in človeka.

Če sem prav razumel, se kolega Vrcan zavzema implicitno za strategijo, ki jo lahko definiram s termini, ki jih uporabljamo: da moramo gospodarski razvoj podrediti družbenemu razvoju. Mislim, da je to *differentia specifica* nas proti konceptiji socializma drugih družb. Sicer pa vemo, da si človeštvo ni izmislilo učinkovitejše družbe — vsaj ko gre za ekonomsko preobrazbo — kot je kapitalizem. To je pokazal in dokazal Marx. Vendar pa, čeprav se danes otepamo z ekonomskimi problemi, cilj socializma ni v tem, da bi nas ekonomsko odrešil. To je le ena njegovih podfunkcij. Bistveno je predvsem napraviti *pravično* družbo. Zato je problem socialne enakosti v vsaki avtentični socialni revoluciji velikega pomena. Še toliko bolj, ker smo uspeli ohraniti določeno moralno občutljivost.

Starejši, na primer, se spomnimo, in to mladi vedo, da je bila naša družba takoj po vojni precej bolj revna in to predvsem zato, ker je bilo vse bolj enakomerno porazdeljeno. Zato takrat tako drastične moralne krize — v teh oblikah — ni bilo; ali pa smo bili ideološko tako vztrajni, da je nismo niti zaznali ali pa smo, morda, zdaj postali plen manipulacije ideologije z drugim predznakom in se nam zato zdijo problemi socialnih razlik bolj izraziti.

Ko danes govorimo o krizi, smo prisiljeni ugotoviti, da najbolj trpi tisti, ki je najmanj kriv za to. To je mladina. Mladina je na krizo naletela in za njo ni odgovorna. Najmanj kar lahko mladini nudimo je sodelovanje pri iskanju formule prevladovanja krize. Tako je dialog nujno potreben: s pomočjo dialoga bomo lahko prišli do rešitve in napravili mladino odgovorno s tem, da ji nudimo možnosti ukinjanja pogojev, v katerih vse to doživlja kot nekaj zunanjega. Kajti med mladimi je empirično najbolj prisotna prav kriza. Zakaj?

Človek na splošno, zlasti mlad človek, dobro občuti dimenzijo prihodnosti. Medtem, ko je bilo za našo generacijo značilno »Tisti, ki ima mladino, ima prihodnost,« je za to generacijo značilno: »Tisti, ki ima prihodnost, ima mladino.« To ni le preprosta besedna igra niti jezikovni paradoks. Govorim o generaciji, ki ima izostren empirični čut in ki ni izgubila smisla za ideale. Kajti tej generaciji se prihodnost kaže kot vprašanje aktualne sreče. In sreča, kot nas je poučil že Fromm, je odvisna od treh bistvenih elementov: izbire poklica, možnosti zaposlitve in meščanskega tretmana. Zaradi tega mladina tudi doživlja krizo bolj dramatično, toda — v zameno za to — kaže večjo pripravljenost odgovorno sodelovati pri iskanju metod in poti pri odstranjevanju te krize.

Današnja generacija je pri izbiri poklica delno oškodovana. S šolsko reformo smo del te generacije — hote ali nehoti — privedli do tega, da se mladi odločajo za poklice, katere jim določamo mi, in ne za tiste, do katerih kažejo nagnjenje. Ljudje se vpisujejo tja, kamor se lahko, in vse manj tja, kamor bi želeli.

Ni si težko predstavljati, kako se počuti mlad kvalificiran človek brez zaposlitve. Kot družba smo kult dela povzdignili na visok piedestal, vzporedno s tem pa imamo številne kategorije nezaposlenih. Biti nezaposlen, pomeni v naših razmerah predvsem biti degradiran ne le *psihološko*, marveč tudi *moralno*. Zato bo ta kategorija nezaposlenih ponovno izzvala krizo; na drugi strani pa zaposleni, — ne glede na našo moralno občutljivost — nismo pripravljeni nezaposlenosti doživljati tako, kakor jo doživljajo tisti, ki ne delajo. Koncept temeljne organizacije združenega dela — ne glede na projekt — v bistvu omogoča zaposlenim toliko samostojnosti, da je vprašanje, ali bodo druge zaposlovali ali ne, njihova povsem avtonomna odločitev. Začaran krog, ki bo verjetno porajal nove težave.

In končno, meščanski status se v največji meri izkazuje z dostopnostjo družbene moči, v njeni enakomeri razporeditvi. Pravice pri nas sploh niso toliko ogrožene, kolikor jih ogrožajo možnosti njihove realizacije. Zadostuje, da s prstom pokažemo na problem stanovanj, od česar je vse bolj odvisna nataliteta, pa se lahko dovolj zavemo tistih družbenih protislovij, ki jih bomo tudi dolgoročno težko presegali.

To je samo nekaj vzrokov, ki prispevajo k oblikovanju prevladujočih tipov osebnosti, ki se razvijajo — posredno ali neposredno — iz spremenljivih družbenih situacij. Dovolim si v hipotetični obliki prikazati tri tipe ljudi, ki so si različni v skladu z razvojem naše družbe od 1945 do danes.

Kot prvo je obstojal *asketski tip*. Dovoljujem si pripomniti, da so *skojevci* moje generacije pripadali prav temu tipu. In to dobesedno! V tem času je bilo, na primer, častno biti odličen učenec in v določenem smislu tudi — reven. Nihče nas ni vzpodbujal, naj si prizadevamo ukinjati pomanjkanje na zasebni ravni. Izobilje je lahko obstojalo brez evforije, bilo dobrodošlo na družbeni in takorekoč prezrto na zasebni ravni. Nujnost smo spremenili v vrlino, kar je bilo, psihološko, veliko zadovoljstvo. Asketski tip tovrstne provenience je nosil *optimistični protest* nasproti obstoječemu in ni niti za trenutek dvomil v prihodnost, ki je bila že tako blizu.

Drugi tip: *konformistično-potrošniški tip*. Le-ta neguje »filozofijo pridobivanja«, pri kateri je pomembnejše »*imeti*« in ne *biti*. Smo v situaciji, ki še vedno traja: da nam je nerodno pred domačimi in sosedi povedati koliko zaslužimo, saj bi se nam lahko posmehovali. Materialni uspeh je indeks splošnega uspeha. Zato pri teh ljudeh ne moremo razlikovati ekonomske in moralne krize.

Tretji: *pasivni-resiginirani tip*. Le-ta je v današnji fazi zelo pogost. V nasprotju z optimističnim protestom nasproti obstoječemu, tu deluje *pesimistični protest nasproti obstoječemu*. Označil bi nekaj pojavnih oblik: fanatizem formalne pripadnosti v kakršnikoli obliki — najbolj drastičen je morda nacionalističen; hipijevsko-dandyjevsko stališče; nasilništvo, ki se razrašča v večjih mestih, in podobno. Na tako in podobno situacijo lahko reagiramo resignirano, kar nas sili v nekako dobrodušno obliko protesta, v religijo. Mislim da je pojav socialnih razlik, ki ne izhajajo iz dejanskega doprinosa, v največji meri naravni temelj, na katerem se razvijajo vsa ta obnašanja, stališča, mentaliteta. To ni nekaj, kar bi podedovali kot stereotip iz stare družbe, marveč je specifična reakcija na našo družbo. Sociološke raziskave mladih nam odkrivajo visoko odtujenost od centrov moči, kar prispeva k oblikovanju situacij skupinskih protestov. Odtod odnos med sistemom in akcijo, institucijami in prakso, postaja zelo poučen tudi na izkustvenem nivoju, saj se mladi vprašujejo: ali te *nespremenjene* institucije, ki so krizo povzročile, lahko pokažejo ustrezne rešitve; ali lahko poskrbijo za lastno ozdravitev, ki naj bi ukinilo obstoječo krizo, kar pomeni, da bi krizo pojmovali kot trenutek odločitve, prelomnico in nek kvalitativen skok. Drži, da vsebuje kriza tudi tesnobo, toda le-ta po končnih rezultatih in vedno negativna. Namreč, entropično raztapljanje sistema je imanentna lastnost vsakega, pa tako tudi našega sistema. Na tej črti se, po mojem mnenju, pri nas na moralni ravni dogajajo spremembe bolj v okviru istih kvalitativnih in manj v smislu doseganja nekih višjih kvalitativnih. Raven odtujenosti dela je prav tako visoka, kar se najbolje pokaže v odnosu do dela: ravnodušnost, nujnost... Zato se pojavlja dilema: ali je lastnina modus moči ali moč modus lastnine — ki je med mladimi zelo pomembna, saj mladi opuščajo sheme, ki smo jih mi sprejemali »na lepe oči«, preveč emotivno, in je bil naš odnos do njih preveč racionalen. Mladi pa danes zastavljajo to vprašanje zelo resno, saj so preveč verjeli, da je družba ukinila ne le zasebno marveč tudi skupinsko lastnino; to jim spet onemogoča razkrivati vse, kar je spremljajoči pojav nekega stanja, katerega ni mogoče uskladiti s spoznanji in implikacijami, ki se teoretično in izkustveno vežejo za nek povsem drug ustroj stvari na družbenem področju.

Prevedla: I. G.

Možnosti krščansko - marksističnega dialoga o vprašanjih etike danes

VEKOSLAV GRMIČ

Na prvi pogled spadajo vprašanja etike v tisto območje, v katerem je dialog med kristjani in marksisti ali marksističnimi socialisti izredno težaven. V. Rus pravi o etiki: »Etika je tista miselna sestavina dejavnostne filozofije, ki najbolj intenzivira njeno (sicer vedno posredno) uresničevanje človečnega v družbi, ko se filozofija posebej obrača k le-tej. Etika je družbeni vidik dejavnostne filozofije; dejavnostna filozofija se kot zavestno miselno oblikovanje družbenih odnosov, kot etika, pretvarja v obče miselno jedro morale, v najsprošnejši miselni del ustvarjanja človeških odnosov.«¹ Gre tedaj za celostni pogled na človeka in njegovo bivanje v družbi in svetu, gre za osmislitev človekovega življenja in dela, njegovega razvoja in spreminjanja sveta. Za človekovo osvoboditev gre, za njegovo dostojanstvo, srečo in vse, kar naj bi človek ustvaril v tem pogledu, za kar naj bi živel in se žrtvoval. To hoče doseči krščanstvo s svojimi nazori in prav tako marksizem s svojimi. Kakor pa eni poudarjajo heteronomijo in vero v Boga kot edino možnost za utemeljitev etike, tako govorijo drugi o človekovi avtonomiji na etičnem področju. Podoba je, kakor da se oba nazora popolnoma izključujeta, kakor da so njuna izhodišča in njuni cilji povsem različni. Takšen vtis dobimo tudi ob pogledu v zgodovinsko preteklost in celo v sedanost, čeprav se je danes v tem pogledu že marsikaj spremenilo na bolje.

Z druge strani pa bi prav glede na etiko smeli pričakovati posebno uspešnost dialoga. Krščanska gibanja, kakor sta gibanji »krščanski socialisti« in »kristjani za socializem«, in praktično sodelovanje kristjanov in marksistov v deželah realnega socializma vsiljujejo človeku to drugo prepričanje. Takšne so tudi izjave nekaterih krščanskih in marksističnih mislecev. J. Janžekovič npr. pravi: »Marksistična etika je pa, vsaj v glavnih potezah, etika kulturnega človeka, ki jo je izoblikovalo krščanstvo.«² J. Potrč pa pove: »V vprašanju etike sta si socializem in krščanstvo (zlasti zgodnje) najbližja.«³ Vendar isti marksistični mislec nadaljuje: »Pa tudi najbolj tuja, če visoki kler sili pošteno duhovščino braniti privilegije in privilegirance, če zahteva od nje zlorabo verskih čustev v korist reakcije.«⁴

¹ V. Rus, *Etika in socializem*, Ljubljana (Mladinska knjiga) 1976, 34.

² J. Janžekovič, *Etika — vez med marksizmom in krščanstvom*, v: *Nova pot*, 3 (1951), 146.

³ J. Potrč, *O socialistični etiki in morali*, Maribor (Obzorja) 1972, 97.

⁴ Prav tam, 97.

Morda bi smeli k tej misli še dodati: Pa tudi najbolj tuja, če v nekaterih socialističnih deželah postanejo institucije same sebi namen, pačijo marksizem in ga v veliki meri celo zlorablajo zoper človeka.

V tej razpravi ne bomo načenjali podrobnosti krščanske in marksistične etike in tako poskušali vsestransko osvetliti možnosti za dialog med kristjani in marksisti, temveč si bomo te možnosti ogledali samo glede na nekatere temeljne sestavine obeh nazorov. Na splošno pa bi lahko rekli, da je za prepričljiv etični sestav treba nedvomno priznati svobodnost v človekovem odločanju, da se tedaj more človek odločati tako ali drugače, da se more odločati za dobro ali za slabo. Etika sicer govori o tem, kakšen človek je, a še bolj o tem, kakšen naj bo. »Najstvo« je poseben predmet etike. Dalje mora etika odgovoriti na vprašanje, kaj je dobro in kaj je slabo, kako je mogoče razlikovati eno od drugega. A to je mogoče samo takrat, če priznamo človeku neko temeljno naravnost, ki je sestavni del človekove biti, naravnost, po kateri naj bi se človek ravnal, naravnost, ki jo zahtevajo tudi razmere in človekov konkretni položaj. Glede na to naravnost in nalogo je mogoče govoriti o njegovi odgovornosti in spoznati njegove pravice in dolžnosti. To so skupne zasnove vseh resnično etičnih sestavov. Utemeljevanje je v resnici drugotno. Vidimo pa lahko takoj, da so nekatera vprašanja posebno pomembna, kadar gre za vsebinsko stran etike. Med takšna vprašanja spada najprej že pogled na človeka, na smisel njegovega življenja, dalje vprašanje njegove življenske naloge in umevanja tistega, kar naj bi človek bil, kar naj bi ga pri njegovem delu posebej vodilo. In prav glede na ta vprašanja bomo nakazali možnosti dialoga med kristjani in marksisti danes.

SPREMINJANJE SVETA

Spreminjanje človeka in sveta je temeljna naloga, ki si jo zastavljata krščanstvo in marksizem. Obema nazoroma gre za to, da bi odgovorila na vprašanje, kako naj človek in svet postaneta res človeška, da bi dala spodbude v tej smeri. Kristusu je kot Mesiju šlo za spremembo človeka, zato je govoril o spreobrnjenju, o spremembi mišljenja, o »novem vinu, ki ga je treba dati v nove mehove«, in je zavračal »izročila starih«. Hotel pa je tudi spremeniti svet sploh, o čemer pričajo njegove besede: »Prišel sem, da ogenj vržem na zemljo, in kako želim, da bi se vnel... Ali mislite, da sem prišel, da prinesem mir na zemljo? Ne, rečem vam, ampak razdor« (Lk 12, 49—51). Podoben pomen ima tudi podoba o kvasu ali o luči in soli, ko naroča učencem, naj bodo luč sveta in sol zemlje (prim. Mt 5, 13 sl.). K. Marx pa pravi v 11. tezi o Feuerbachu: »Filozofi so svet le različno razlagali, gre pa za to, da ga spremenimo.«⁵ Marksistična filozofija naj bi bila metoda za spreminjanje sveta. Krščanstvo in marksizem sta »revolucionarna« nazora.

To pa ne pomeni, da bi bilo spreminjanje človeka in sveta po vsebini in metodi v okviru krščanske in marksistične misli povsem isto. Reči bi smeli, da marksizem poudarja predvsem spremembo razmer, ki naj bi potem vplivale na spre-

⁵ K. Marx, Teze o Feuerbachu, v: Fr. Engles, Ludwig Feuerbach in konec klasične nemške filozofije, Ljubljana (Cankarjeva) 1945, 55.

membo človeka, krščanstvo pa daje prednost spremembi posameznega človeka, ki naj bi vplivala na spremembo razmer. Tako pravi K. Marx: »Kritika religije se konča z naukom, da naj bo človek najvišje bitje za človeka, torej s kategoričnim imperativom spremeniti vse odnose, v katerih je človek ponižano, zasluženo, zapuščeno in zavrženo bitje.«⁶ V krščanstvu pa je ponovno govor o spreobrnjenju človeka in o tem, da je to spreobrnjenje v prvi vrsti delo božje milosti, božjega usmiljenja, ki nam je dano v Kristusu in po njem. Človek se mora tedaj odpreti Bogu po veri, zaupanju vanj in po ljubezni. Krščanstvo pomeni hojo za Kristusom, a iniciativa prihaja od Boga, iz skrivnostnega delovanja njegove ljubezni do človeka.

Vendar bi bili krivični do obeh nazorov, če bi hoteli zaradi tega videti med njima popolno nasprotje in ne bi videli njune komplementarnosti. Kakor marksizem dobro ve, da si moramo posebej prizadevati še za spremembo človeka tudi potem, ko so se razmere že spremenile, da se moramo varovati ekonomističnega redukcionizma, tako krščanstvo ne more mimo pomena situacije, razmer, kar se tiče spreminjanja človeka, saj je v krščanski moralki bil vedno govor tudi o okoliščinah — »circumstantiae«. Enostransko in izključevalno poudarjanje samo ene strani v procesu spreminjanja človeka in sveta bi bilo napačno. Zato pa je tem bolj potrebno, da kristjani in marksisti drug drugemu prisluhnejo, se med seboj pogovarjajo in se dopolnjujejo. Kakor krščanstvo rado zaide in je zašlo v izključevalno subjektivnost in individualizem, tako marksizem večkrat zaide v izključevalno objektivnost in kolektivizem. Za krščanstvo je nevarnost personalistični redukcionizem, za marksizem pa že omenjeni ekonomistični redukcionizem. Dialektična in komplementarna metoda presojanja je obema nazoroma lahko v veliko korist.

Pomembnejša je v tej zvezi tista razlika med krščanstvom in marksizmom, ki bi jo mogli izraziti simbolično kot razliko med Kristusom in Prometejem. Gre za razliko med človekom, ki se zanaša v svojem prizadevanju za spremembo človeka in sveta predvsem na Boga in njegovo pomoč, na Kristusa in njegovo odrešitveno delo, in prometejsko avtonomnim človekom, ki se zanaša popolnoma nase in na svoje moči. Vendar ni nepremostljivega prepada med obema nazoroma niti v tem pogledu, kolikor pomislimo na potrebo človekovega prizadevanja, na potrebo človekovega sodelovanja z Bogom, ki krščanstvu ne sme biti tuje, in na dejstvo, da je Bog z vsemi ljudmi, ki si prizadevajo za kaj dobrega, in da je po krščanskem prepričanju to prizadevanje tudi plod božjega delovanja, pa naj ljudje na to mislijo ali ne. V konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu beremo: »Še več, kdor si ponižno in vztrajno prizadeva, da bi prodril v skrivnosti stvarnosti, ga Bog, ki vse stvari vzdržuje v bivanju in napravlja, da so to, kar so, tako rekoč vodi za roko, čeprav se človek tega ne zaveda« (36,2).

Kakšen pa je cilj spreminjanja človeka in sveta za kristjane in marksiste?

Osnovna misel Kristusovega oznanila je misel o božjem kraljestvu, ki pomeni božjo bližino za človeka in svet in se bo v polni meri uresničilo, ko bo božje napolnilo človeško in svetno na podoben način kot v Kristusu, ko bo na neki način vse pobožanstveno in tako doseglo svojo polnost. Šifre za takšno stanje so: »drugi

⁶ K. Marx, Kritika Heglove pravne filozofije: Uvod, v: K. Marx-Fr. Engels, Izbrana dela I, Ljubljana (Cankarjeva) 1969, 201.

Kristusov prihod«, »vesoljni Kristus«, »Bog vse v vsem«, »novo nebo in nova zemlja«. Človeška zgodovina pomeni tudi potovanje naproti temu cilju. Človekova dolžnost je uresničevanje vrednot božjega kraljestva. Te vrednote so npr.: pravičnost, ljubezen, mir, enakost, svoboda, bratstvo. Krščanski človek tedaj ne sme samo pričakovati božje kraljestvo, popolno uresničenje sebe in sveta, temveč si mora za to tudi prizadevati.

Marksizem pa govori o samouresničevanju človeka v brezrazredni družbi kot cilju v procesu spreminjanja človeka in sveta. Tako je povedano v Manifestu Komunistične partije: »Ko se bo proletariat v boju proti buržoaziji nujno združil v razred, ko bo postal z revolucijo vladajoči razred in ko bo kot vladajoči razred nasilno odpravil tudi stare proizvodne odnose, bo s temi proizvodnimi odnosi vred odpravil tudi pogoje za obstoj razrednih nasprotij, razrede sploh in s tem svoje lastno razredno gospodstvo. Na mesto stare buržoazne družbe z njenimi razredi in razrednimi nasprotji bo stopila asociacija, v kateri bo svobodni razvoj vsakega posameznika pogoj za svobodni razvoj vseh.«⁷ O zgodovini pa pravi K. Marx: »Vsa tako imenovana svetovna zgodovina ni nič drugega kot ustvarjanje človeka s človeškim delom.«⁸ Gre za osvobajanje in uresničevanje človeka. »Komunizem je pozicija kot negacija negacije, zato je dejanski, za bližnji zgodovinski razvoj nujni moment človeške emancipacije in ponovne pridobitve.«⁹

Obema nazoroma gre za osvobajanje človeka, ki mu omogoči uresničenje, da postane tisto, kar se ujema z njegovim bistvom. Seveda krščanstvo govori predvsem o odrešenju od greha, ki ga človeku prinaša božje usmiljenje, saj samo Bog more odpustiti človeku greh in ga posvetiti, da je potem sposoben novega življenja in tudi sposoben za delo za božje kraljestvo v sebi in zunaj sebe. Zato Kristus pravi, da je prišel, »da bi imeli življenje in ga imeli v obilju« (Jn 10, 10). Od ljudi zahteva spreobrnjenje in odpoved. Vabi jih k sebi, da bi jih poživil. K. Marx pa vidi predvsem v zasebni lastnini izvir vsega zla, zaslužnjenja. »Privatna lastnina nas je tako poneumila in naredila tako enostranske, da je neki predmet naš šele tedaj, ko ga imamo, ko torej biva kot kapital za nas ali ko ga neposredno posedujemo, jemo, pijemo, nosimo na sebi, v njem prebivamo itn... Odprava privatne lastnine je zato je popolna emancipacija vseh človeških čutov in lastnosti.«¹⁰ Beremo pa tudi v evangeliju besede. »Resnično, povem vam: Bogatin bo težko prišel v nebeško kraljestvo. In še vam povem: Laže je priti velblodu skozi šivankino uho, kakor bogatinu priti v božje kraljestvo« (Mt 19, 23—24).

Lahko bi rekli, da se oba nazora ujemata glede cilja osvobajanja, ki naj bi bil v »biti«, namesto »imeti«, v »več, popolneje biti«, ne v »čim več imeti«. To je skupna misel krščanstva in marksizma, misel, ki jo je v našem času razvil E. Fromm in jo poudarja tudi papež Janez Pavel II. v okrožnici »Laborem exercens«.

Za revolucionarno spreminjanje sveta je po prepričanju marksistov potrebna dejavnost, ki včlenjuje tudi nasilje, kolikor je to pač potrebno. Krščanstvo pa nasprotno poudarja ljubezen kot odločilno sredstvo za spreminjanje človeka in

⁷ Marx-Eengels, Manifest Komunistične partije, Ljubljana (Cankarjeva) 1958, 46.

⁸ K. Marx, Kritika nacionalne ekonomije (Pariški rokopisi 1844), v: K. Marx—Fr. Engels, Izbrana dela, I, 344.

⁹ Prav tam, 345.

¹⁰ Prav tam, 337.

sveta. Za marksizem je namreč pomembno spoznanje, »da je bila vsa dosedanja zgodovina (razen pristanja) zgodovina razrednih bojev, da so ti družbeni razredi, ki se bojujejo drug proti drugemu, vsakokrat proizvodi produkcijskih in menjalnih odnosov, z eno besedo ekonomskih odnosov svoje dobe.«¹¹ Ne pomeni pa zagovarjati razredni boj isto, kakor zagovarjati nasilje za vsako ceno, temveč ima razredni boj za cilj odpravo razredov, nasilje za odpravo nasilja. To pa je zopet podobno kakor zagovarjati »nasilje zaradi ljubezni«. To pozna tudi krščanstvo, evangelij in celo papež Pavel VI. v »*Populorum progressio*« takšno nasilje za spremembo krivičnega reda dopušča (t. 31). Posebno pa pozitivno razmišljajo o tem teološke smeri našega časa: politična teologija, teologija osvoboditve in teologija revolucije. Sicer pa že stara teologija pozna nasilje v primeru silobrana in izbiri manjšega zla, da se prepreči večje zlo. Nenasilje za vsako ceno je lice-merstvo, kadar gre za obrambo drugih pred nasiljem, posebno če gre za ogrožanje življenja.

V dosedanjem razmišljanju smo se že dotaknili humanizma, čeprav ga nismo izrečno omenjali. Zato se bomo sedaj nekoliko pomudili ob tem vprašanju.

HUMANIZEM

E. Cimić pravi: »Socializem je nedvomno imanentno humanistično gibanje. Človek kot celovitost novih družbenih odnosov je glavni smoter ustvarjanja družbe, v kateri bo prišlo osebno dostojanstvo do polne veljave.«¹²

Nedvomno je Marxu šlo za to, da bi človeku omogočil dobiti njegovo pristno podobo, da bi ga zaradi tega osvobodil vsake odtujitve, ki to podobo pači. Temeljna odtujitev je zanj v privatni lastnini, zato jo je treba odpraviti. »Odprava privatne lastnine je zatorej popolna emancipacija vseh človeških čutov in lastnosti; toda ta emancipacija je ravno po tem, da so ti čuti in lastnosti, tako objektivno kot subjektivno, postali človeški.«¹³ V ta namen je potreben komunizem, kakor si ga zamišlja K. Marx: »Komunizem kot pozitivna odprava privatne lastnine kot človeške samoodtujitve in zato kot dejansko prisvajanje človeškega bistva po človeku in za človeka; zategadelj kot popoln, zavestno in znotraj vsega bogastva dozdejšnjega razvoja nastali povratek človeka za sebe kot družbenega, tj. človeškega človeka. Ta komunizem je kot dosežen naturalizem = humanizem, kot dosežen humanizem = naturalizem, je resničen razplet spora med človekom in naravo ter človekom, resničen razpad spora med eksistenco in bistvom, med upredmetovanjem in samopotrjevanjem, med svobodo in nujnostjo, med individuumom in redom. Komunizem je rešena uganka zgodovine in ve, da je ta rešitev.«¹⁴ Religijo Marx odklanja kot odtujitev, ki konec koncev sloni na temeljni odtujitvi privatne lastnine. »Socializem je pozitivno, ne več z odpravo religije posredovano samozavedanje človeka, kot je dejansko življenje pozitivna, ne več z odpravo

¹¹ Fr. Engels, *Anti-Dühring*, Ljubljana (Cankarjeva) 1948, 31.

¹² E. Cimić, *Drama ateizacije*, Ljubljana (Cankarjeva) 1972, 257; prim. A. Grabner-Haider, *Ethos und Religion*, Mainz (Grünwald) 1983, 80.

¹³ K. Marx, *Kritika nacionalne ekonomije*, n. s., 337.

¹⁴ Prav tam, 332—333.

privatne lastnine, komunizmom posredovana dejanskost človeka.«¹⁵ O kritiki religije tedaj pravi K. Marx: »Kritika religije iztrezni človeka zato, da bi krožil okrog samega sebe in s tem okoli svojega dejanskega sonca.«¹⁶ R. Garaudy ima potemtakem prav, ko izjavlja: »Ateizem v marksizmu je posledica humanizma in oblika boja zoper dogmatizem... Marksistični ateizem, ki je ateizem 20. stoletja, je po svojem bistvu 'humanističen'. Ne začenja se z zanikanjem, ampak s trditvijo o avtonomnosti človeka; posledica tega pa je, da zavrača vsakršne poskuse, ki hočejo človeka oropati njegove ustvarjalne in samoustvarjalne moči.«¹⁷

Morda je prav to dejstvo na prvi pogled najresnejša ovira za dialog med kristjani in marksisti. Vendar je tudi za krščanske poglede človek v središču zanimanja. Za to spoznanje je potrebno samo nekoliko prisluhniti evangeliju, saj iz njega jasno razberemo, da je bistvo krščanskega verovanja v ljubezenski službi človeku. Tako je tudi za kristjana razumljivo, da mora religija odmeriti, kolikor je odtujitev ali opij ljudstva. Res pa je zopet, da krščanski humanizem ni zgolj »immanentno humanistično gibanje«, ker upošteva tudi človekovo transcendentno usmeritev, kolikor je artikulirana v eksplicitni veri v osebnega Boga, ki pa je postal človek in se tako solidariziral s človekom in svetom. Tako je mogoč kategorialni ateizem, ki pa je hkrati transcendentalni teizem, saj je transcendentalna usmeritev lahko tudi takrat udejanjena v življenju, ko ne gre za eksplicitno vero v Boga. In takšno transcendentarno usmeritev v resnici marksisti že priznavajo ob izrednem poudarjanju dialektične zakonitosti in pripravljenosti na največje žrtve v službi človeštva in njegove prihodnosti. Zato pravi J. Monod, da marksizem ni materializem v pravem pomenu, temveč gre za »animistično projekcijo«.¹⁸ Predvsem pa je treba v tem primeru poudariti princip upanja, ki je močno prisoten v marksizmu, tako da smemo govoriti o »sekularizirani eshatologiji«, ne samo o »sekulariziranem krščanstvu«. In tako se pokaže naravnost ugodna situacija za dialog in bi prav v tem pogledu bilo dobro, če bi ta dialog pomenil za oba nazora obogatitev in bi tako še bolj služila resničnemu humanizmu. Nevarnost je namreč, da bi marksizem za vsako ceno zavračal religijo in postavljajl ateizem v ospredje svojega zanimanja in svojih pobud, in nevarnost je tudi, da bi krščanstvo zavračalo v celoti marksistično ateistično stališče, zavračalo tedaj tudi upravičeno kritiko religije. Ene bi takšna drža vodila kaj hitro v zavračanje človekove transcendence sploh, kar bi v resnici pomenilo zavračanje dialektike in razčlovečenje človeka, drugi pa bi zašli v napačen spiritualizem, supernaturalizem in dualizem, kar bi zopet pomenilo razčlovečenje resničnega človeka. Ker niti prvi niti drugi pojav nista neznana in ne obstojita samo v mislih, zato moramo biti tem previdnejši in tem bolj odprti za dialog. Pristno krščanstvo in pristen marksizem sta si mnogo bliže kakor dogmatizma obeh nazorov ali popačeni nazoni na obeh straneh. Rekli bi celo lahko, da je pristno krščanstvo v več pogledih bliže pristnemu marksizmu kot krščanskemu dogmatizmu ali integrizmu. In nekaj podobnega bi najbrž smeli trditi o pristnem marksizmu, da ga je namreč mogoče doživljati kot nekaj, kar je bliže pristnemu krščanstvu kot marksističnemu dogmatizmu, sektaštvu. Po drugi strani pa si iz istega razloga

¹⁵ Prav tam, 345.

¹⁶ K. Marx, *Kritika Heglove pravne filozofije*: Uvod, n. d. 192.

¹⁷ R. Garaudy, *Marksizem 20. stoletja*, Ljubljana (Mladinska knjiga) 1974, 70—71.

¹⁸ Prim. J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, München (Piper) 1971, 53.

realno krščanstvo in realni socializem nimata drug drugemu kaj povedati, kolikor oba tičita v dogmatizmu in sta si povsem tuja.

Kristjana more vsekakor močno spodbujati k dialogu z marksisti misel Janeza XXIII., ki jo je izrekel v okrožnici »Pacem in terris«. Takole pravi: »Prav tako ne smemo enačiti napačnih filozofskih nazorov o naravi, izviru in namenu sveta in človeka z zgodovinskimi gibanji, ustanovljenimi z gospodarskim, socialnim, kulturnim ali političnim namenom, niti tedaj ne, če ta gibanja izvirajo in se še zmeraj navdihujejo iz teh teorij... Kolikor se ta gibanja skladajo z načeli zdrave pameti in se ujemajo z upravičenimi zahtevami človeške osebe, kdo bi ne hotel v tem spoznati pozitivnih prvin, vrednih odobravanja?« (t. 157). Marksisti pa naj bi vedno znova pomislili, da klasiki marksizma nikakor niso osvetlili vseh korenin in prvin religije. Razmislili naj bi, ali v skladu z njihovimi nazori res ni mogoče govoriti tudi o brezrazredni religiji, ki tedaj človeku pomaga, da se uresniči v polni meri kot človek, ne pa ga pri tem ovira. Mnogo marksističnih mislecev danes že govori o religiji na tak način, čeprav imamo v cerkvenih ustanovah še opraviti s pojavi »antisocializma iz tradicije«, kar gotovo onemogoča omenjeno razmišljanje. Vsekakor pa moramo vsi v ospredje postavljati resnični humanizem in presojeti ljudi bolj po dejanjih kakor po nazorih, posebno če gre za vprašanja vere ali nevere, čeprav zopet nazori tudi glede na vprašanje motivacije človeškega ravnanja niso brez pomena.

MOTIVACIJA IN OBVEZNOST ETIČNEGA RAVNANJA

Gre za vprašanje, kaj človeka konec koncev motivira, da se na neki določen način obnaša, dela in živi. In enako gre za drugo vprašanje, namreč, kaj ga obvezuje, da ravna tako in ne drugače, da se odloča tudi za tisto, kar mu ne prinaša neke koristi, čemur se celo v njem nekaj upira.

Najprej lahko rečemo, da nosi človek v sebi zahtevo po uresničevanju samega sebe. Človek je kakor »rezervoar možnosti«. E. Bloch pravi: »Človek je v svetu, ki ga obdaja, naloga, ogromen rezervoar prihodnosti, ki jo je treba ustvariti.«¹⁹ Ta zahteva je kategorična in o njej lahko rečemo tudi, da zahteva delati dobro in se varovati hudega. Še več, smisel človekovega življenja je v uresničenju sebe, v tem, da človek postane res človek glede na vse razsežnosti svojega bivanja. Tudi Kristus govori o polnosti življenja, ki naj bi ga prinesel in omogočal. Polnost življenja, uresničenje sebe je človekova življenjska naloga.

Nastane pa seveda vprašanje, katera so tista dejanja, po katerih se človek uresniči. Človek se more motiti ali pa more izbirati tudi v nasprotju s svojim spoznanjem, ker morda vsaj trenutno pričakuje od takšne odločitve večjo korist, večje dobro. Zato ni vseeno, kakšne poglede imamo na človeka, pa tudi ne, kako jemljemo obveznost, da ravnamo v skladu s svojim prepričanjem.

Glede pogledov na človeka in njegovo življenje moramo posebej poudariti, da mora človek upoštevati celotno naravo, z vsemi razsežnostmi, da mora upoštevati svojo individualno in družbeno bit, svoje individualno in generično bistvo,

¹⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt (Suhrkamp) 1969, 135.

svojo imanenco in transcendenco, bivanje zase in bivanje v svetu. Zato je res potrebno, da upošteva vse tisto, do česar se je človeštvo dokopalo v svojem zgodovinskem razvoju in mu priznalo vrednost. V. Rus pravi: »Zato je šele z marksizmom dana možnost znanstveno-humanistične etike in sodobne realnohumanistične morale, ki imata za zavestno merilo in cilj celovitega, vsestranskega človeka kot specifično bitje v svetu.«²⁰ Na drugem mestu pa zopet pove isti avtor: »Osrednja norma postane znanstveno-realno humanistična, ko se zave svoje zgodovinskosti, se pravi neabsolutnosti, ko zavestno raste iz empiričnega zgodovinskega gibanja in obenem postavlja predenj najsplošnejše in posebne projekte.«²¹ S krščanskega vidika vse to drži, kar je tukaj povedano o celovitosti človeka, o zgodovinskosti in deloma tudi relativnosti etičnih norm, posebej če pomislimo, kako je Kristus svaril pred črko postave in obljubljal učencem za prihodnost samo, da jim bo dano tisto uro, kako naj ravnaajo, ter jim obljubljal pomoč Duha, ki mu ni mogoče določati mej njegovega delovanja. Pa tudi sicer se je Bog v zgodovini razodeval na različne načine in se tako razodeva tudi danes. In naposled teologija ne gleda danes na človeško naravo tako statično kot nekoč. Vendar krščanstvo kot razodeta vera pozna neka absolutna spoznanja o človeku in neke absolutne norme, ki so kakor obnebe, smernice in merilo za človekovo iskanje, presojanje konkretnega položaja in odločanje. To pa ne pomeni, da bi zanikali vsako relativnost, kakor smo že omenili.

Rekli smo dalje že, da se kristjani in marksisti v glavnem ujemajo glede smisla človeškega življenja, da je namreč v uresničenju človeka. Ostane pa še vprašanje, kako premagujemo ovire tega uresničenja in rešujemo probleme, ki v zvezi z njimi nastajajo, kaj nam nudijo v tem pogledu naši nazori. H. Gollwitzer postavlja v tem okviru predvsem probleme neenakosti, krivde in smrti. Vprašuje se, ali lahko človek, ki ne veruje v Boga, reši te probleme, ki postavljajo pod vprašaj človekovo uresničenje samega sebe. Zato pravi glede osmiselitve človeškega življenja ob upoštevanju ovir, s katerimi se človek srečuje, tole: »Vsebinsko je osmiselitev mogoča tako, da ima človeška dejavnost s svojimi napor, žrtvami in trpljenjem v sedanjem življenju svoj smisel v cilju, ki mu služi in se mu bliža.«²² Ta misel velja tudi za marksizem, ki ima pred seboj svetel cilj brezrazredne družbe in neodtujenega, resnično človeškega človeka. Toda dokler ta cilj ne bo uresničen, velja za nekatere bolj, za druge manj, da se ne bodo mogli kot individualne osebe nikdar uresničiti, čeprav bodo za tem težili. In sedaj H. Gollwitzer nadaljuje glede na krščanstvo: »V božjem kraljestvu ni prejšnjih in poznejših, ne takšnih, ki so bili le gradivo in predstopnja za srečo, in takšnih, ki srečo uživajo. Pri srečnem stanju božjega kraljestva imajo vsi enak delež. Obtožujoče vprašanje, postavljeno Bogu zaradi trpljenja v zgodovini, bo obmolknilo glede na križ, se pravi glede na spoznanje, da mora sam gospodar zgodovine nositi resnično in še večje breme zgodovine. Blaženost bo v žitju in bitju iz ljubezni med Stvarnikom in ustvarjenim bitjem.«²³ Seveda pa ne smemo pozabiti, da je absolutna prihodnost le predmet verovanja, ki pa je »gotovost v negoto-

²⁰ V. Rus, n. d. 621.

²¹ Prav tam, 630.

²² H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, Gütersloh (Mohn) 1977, 106.

²³ Prav tam, 110.

vosti«, »realna utopija«, čeprav to velja tudi za družbo brez vseh razrednih napetosti, brez razredov in vsake odtujitve. Tako kristjan kakor marksist sta v tem pogledu potrebna razmišljanja, »meditacije« ali dialoga, ki jima utrjuje njuno upanje in pomaga znova in znova najti, odkriti smisel življenja. M. Machovec pravi: »V tem najvišjem dialogu posameznika s smrtjo, svetom in zgodovino lahko tudi usodno časno zamejenost posamičnega življenja doživimo pozitivno in jo premagamo. Ko v nekem posamezniku vzvalovi globoki notranji dialog, odkrije 'sam sebe' kot organsko sestavnico fantastično ogromnega, vendar povsem resničnega kozmičnega dogajanja.«²⁴ Takšno govorjenje tega marksističnega misleca je zelo podobno razmišljanju o »vesoljnem Kristusu« in molitvi P. Teilharda de Chardina v knjigi »Le milieu divin«. Gre za transcendentalno meditacijo, čeprav brez ozira na osebno transcendenčno bitje — Boga. Morda smo se tako približati spoznanju E. Blocha, ki pravi: »Kjer je upanje, je religija.«²⁵ Lahko pa bi tudi z druge strani rekli, da se krščanstvo približa marksističnim pogledom, če postane »nereligiozno«, kakor to razume D. Bonhoeffer, in dobi molitev zaradi tega posebno obliko.

Vprašanje obveznosti življenja in dela v skladu z uresničevanjem samega sebe, s smislom življenja je ostalo v našem razmišljanju še vedno odprto. Res je, da kristjani v tej zvezi govorijo o Bogu, ki nekaj zapoveduje, o »božji volji«, »Kristusovem zakonu«, zapovedih, objektivnih splošnih normah npravnega zakona. Vendar enako govorijo o vesti. Drugi vatikanski cerkveni zbor izjavlja: »Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega. Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih npravnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe« (CS 16). V. Truhlar kljub temu pravi v zvezi z vestjo: »Torej ne gre za etično avtonomijo, v kateri bi si človek sam pisal zakon, marveč za etično heteronomijo: postava, ki jo človek v vesti odkriva, izraža hotenje nekoga drugega.«²⁶ Smeli pa bi reči, da fenomenološko gledano gre za avtonomijo, ontološko gledano pa za heteronomijo. Ze pri Pavlu beremo: »Vse pa, kar ni iz prepričanja, je greh« (Rim 14,23). Tako pa se krščanski pogledi zopet ne razlikujejo popolnoma od marksističnih, posebej še, ker marksisti ne govorijo o obveznosti, ki bi slonela na samovolji posameznega človeka — lažni obveznosti, temveč poudarjajo poleg posameznega človeka in njegovega spoznanja pomen človeške družbe, človeštva na vsej njegovi zgodovinski poti in spoznanja, ki se je človeštvo doslej do njega dokopalo in je obvezno za vsakega človeka. E. Čimić izjavlja: »Toda ateizem je od začetka gradil svojo akcijo na moralnih dokazih: če je moralo relativiziral, še ne pomeni, da jo je tudi ovrget. Nasprotno, to pomeni, da jo je prenesel na pravo človeško mero. Moč ateizma je tudi v tem, da je moralna merila presadil v človeka samega.«²⁷

Res pa je, da Fr. Engels močno naglašja relativnost in spremenljivost moralnih načel. Takole razmišlja: »Zato odklanjamo vsak poskus, da bi nam kdo s pret-

²⁴ M. Machovec, *Marxisten und Christen — Brüder oder Gegner*, Gütersloh (Mohn) 1978, 45.

²⁵ E. Bloch, n. d. 1404.

²⁶ V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje (Mohorjeva) 1967, 23.

²⁷ E. Čimić, n. d. 257.

vezo, češ da ima tudi moralni svet svoja trajna načela, ki stoje nad zgodovino in razlikami med ljudstvi, vsilil karkšnokoli moralno dogmatiko kot večni, dokončen, poslej nespremenljiv nravni zakon. Prav nasprotno trdimo, da je vsa dosedanja teorija morale v zadnji instanci proizvod vsakokratnega ekonomskega položaja družbe... Zares človeška morala, ki bi se povzpela nad razredna nasprotja in nad spomin na ta nasprotja, bo mogoča šele na družbeni stopnji, ki ne bo le premagala razredno nasprotje, temveč ga bo tudi za življenjsko prakso pozabila.²⁸ A tej relativnosti moramo postaviti nasproti »preproste zakone morale in pravice med narodi«, ki o njih govori K. Marx in so tedaj nespremenljivi.²⁹ Zato v tej zvezi izjavlja J. Potrč: »Ta morala stoletij pa seveda ni nič drugega kakor tisto trajno, kar se je v vseh dosedanjih razrednih moralah oblikovalo in zmagovalo. To je tisto absolutno v relativnem, ki bo živelo in se spopolnjevalo v socialistični morali. To je tista pozitivna dediščina naših prednikov, ki jo moramo brez diskusije priznati ali pa nismo komunisti.«³⁰ Tako pa je zopet dana možnost dialoga med kristjani in marksisti, čeprav je videz še tako nasproten.

NEKATERA SKUPNA ETIČNA NAČELA

G. Girardi pravi: »Ne gre torej za to, da bi podčrtali nasprotje med laično in versko etiko, da bi postavljali drugo poleg druge, temveč za to, da bi izdelali laično etiko, ki bi jo mogel in moral veren človek sprejeti v najširši okvir svojega verskega izkustva.«³¹ Zato si bomo tudi mi sedaj ogledali še nekatera etična načela, ki na poseben način povezujejo marksiste in kristjane.

Središče moralnih nazorov je tako za kristjane kakor za marksiste poudarek na človeku. Antropocentričnost je značilna za oba nazora. V konstituciji o Cerkvi izjavlja 2. vatikanski cerkveni zbor: »Vsakdo mora na vsakega svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj 'drugi jaz', in imeti mora obzir zlasti do njegovega življenja in do nujno potrebnih sredstev za človeka dostojno življenje« (27,1). V ljubezensko službo človeku je tudi zajeto bistvo evangelija. »Dejavno ljubiti bližnjega, služiti mu v ljubezni, je krščansko oznanilo kateksohen... Kdor hoče vedeti, kaj je krščanstvo, mu je treba osvetliti ljubezensko službo. In kdor hoče biti kristjan, se mora potem podati v življenje te službe.«³² Zato J. Potrč upravičeno ugotavlja z marksističnega stališča: »Kar nas torej družijo s krščanstvom, je ideja bratstva med narodi in ljubezni do bližnjega, to je delovnega človeka.«³³

S tem pa smo že nakazali drugo načelo, ki kristjane družijo z marksisti, in to je načelo prvenstva skupnosti pred posameznikom. To seveda ne pomeni, da bi človek kot posameznik moral izginiti v skupnosti, temveč nasprotno pomeni isto kakor uresničenje človeške osebe, ki včlenjuje individualnost in družbenost in je neprestano v nevarnosti, da zapade v individualizem. Krščanska in marksistična

²⁸ Fr. Engels, *Anti-Dühring*, 107.

²⁹ Nav. J. Potrč, n. d., 35.

³⁰ Prav tam, 35.

³¹ G. Girardi, *Dialogue et révolution*, Paris (Cerf) 1969, 192.

³² V. Thruhlar, n. d., 60.

³³ J. Potrč, n. d., 95.

morala izključujeta tako individualizem kakor kolektivizem. Bratstvo presega obe skrajnosti, ki pomenita odtujitev. S poudarjanjem skupnosti hočeta krščanstvo in marksizem odvrniti nevarnost meščanske in kapitalistične miselnosti, nevarnost liberalizma in brezobzirnosti do sočloveka.

Tretje načelo krščanske in marksistične etike je načelo temeljne enakosti vseh ljudi. Zato imajo vsi ljudje svoje neodtujljivo človeško dostojanstvo, svoje neodtujljive človekove pravice. Kolikor jih nimajo, imajo pravico in dolžnost, da se zanje potegujejo in bojujejo in pri tem uživajo podporo drugih.

Četrto načelo krščanske in marksistične morale je prizadevanje za počlovečenje človeka in sveta, hkrati pa prizadevanje za odpravo vsega, kar temu nasprotuje, se pravi za osvobajanje človeka od zasužnjenja, zatiranja in odtujitve sploh. V tem pogledu je posebna sestavina obeh nazorov upanje, mesianizem. Kapitalizem pomeni za krščanstvo in marksizem oviro, da bi mogel človek postati res človeški, v pravem pomenu svoboden, in bi moglo zavladati resnično bratstvo med ljudmi. Bratstvo je mogoče uresničiti samo v svetu, v katerem vladajo vrednote socializma ali božjega kraljestva.

Peto načelo, ki družbi kristjane in marksiste, je vrednotenje človeškega dela. O tem delu pravi danes, čeprav ne šele danes, tudi uradna Cerkev: «Delo je dobrina za človeka — je dobrina njegove človeškosti — kajti človek z delom ne le spreminja naravo, ki jo prilagaja svojim potrebam, temveč se z njim tudi sam uresničuje kot človek in v določenem smislu celo postaja bolj človek.»³⁴ To seveda zveni zelo sorodno Marxovi misli: »Vsa tako imenovana svetovna zgodovina ni nič drugega kot ustvarjanje človeka s človeškim delom, kot nastajanje narave za človeka.«³⁵

Lahko bi še naštevali skupne temelje marksistične in krščanske etike. To pa seveda ne pomeni, da ne bi videli tudi razlik. Predvsem pa ne smemo pozabiti, da nas družijo tudi skupna vprašanja. J. Moltmann pravi: »So skupnosti, ki temeljijo na odgovorih. Takšne skupnosti so vedno konfesionalne, strankarske in partikularne. Poleg njih pa imamo tudi skupnost, ki jo združujejo vprašanja. Takšna skupnost je univerzalnejša, bolj odprta, solidarnejša. V njej vse stvarstvo nekaj pričakuje. V njej tudi kristjani pričakujejo in zdičujejo zaradi neodrešenosti telesa in nesvobode sveta. Takšna skupnost naj bo med krščansko teologijo in 'ateističnim' načelom upanja.«³⁶ Da, kristjane in marksiste družijo na etičnem področju tudi skupna vprašanja, na katera ni mogoče dati jasnega in povsem zadovoljivega odgovora, ki so vsaj za sedaj še nerešljiva. Najboljši odgovor je tedaj solidarnost ne glede na svetovnonazorske okvire in razlike, najboljši odgovor sta iskren dialog in skupno iskanje v upanju, da bomo rešitev našli. Pričakovanje »nove zemlje« in »brezrazredne družbe« in delo za te svetle cilje nas družijo in spodbuja tudi pri reševanju še tako težavnih vprašanj.

³⁴ Papež Janez Pavel II., *Laborem exercens*, 9, 3.

³⁵ K. Marx, *Kritika nacionalne ekonomije* (Pariški rokopisi), n. d., 34.

³⁶ J. Moltmann, *Atheismus um Gottes willen*, v: E. Bloch, *Religion im Erbe*, Frankfurt (Suhrkamp) 1970, 17.

Vidiki, s katerih smo si ogledali možnosti za krščansko-marksistični dialog o vprašanju etike danes, so pokazali precej sorodnosti med krščanstvom in marksizmom glede na njune etične nazore. To seveda ni čudno, če pomislimo na njun antropocentrizem ali humanizem, ki ga krščanstvo izvaja iz resnice, da je Bog postal človek in s tem potrdil vse, kar je človeško, marksizem pa iz nauka o emancipaciji človeka in iz celostnega pogleda nanj. Krščanstvo in marksizem pa tudi priznavata človekovo transcendenco, čeprav jo prvo artikulira v smeri horizontalizma in vertikalizma, drugi pa samo v smeri horizontalizma. V obeh nazorih gre vsekakor za resničnega človeka z vsemi razsežnostmi njegovega bivanja, zato zagovarjata konec koncev v glavnih potezah isto — človeško, humanistično etiko.

Po vsem tem moremo govoriti o anonimnih in latentnih kristjanih v vrstah marksistov in o anonimnih in latentnih marksistih v vrstah kristjanov. Oboji so si zaradi zvestobe lastnim nazorom zelo blizu. Nikakor tedaj ne drži: Če ni Boga, je vse dovoljeno. To drži samo takrat, kadar je samovolja posameznega človeka merilo človeškega odločanja in ravnanja, kadar gre za individualistični redukcionizem. Marksizem se v svojih pogledih, ki slonijo na upoštevanju celotnega človeka, na etičnem področju zavzema za etični idealizem kakor krščanstvo. Njuni ideali so zelo sorodni, kolikor krščanstvo noče biti opij in odtujitev in kolikor marksizmu res gre za človeka, kolikor krščanstvo ne odvrača človeka od zemeljskih nalog in kolikor marksizem zagovarja ateizem samo zaradi humanizma.

Seveda pa ne smemo prezreti tudi razlik med obema nazoroma na področju etike. A te razlike nas morajo še bolj spodbujati k dialogu, medsebojni duhovni bogatitvi in sodelovanju v praktičnem življenju, pri zidanju samoupravne socialistične družbe, socialističnega humanizma, saj so njegove vrednote krščanske in marksistične hkrati. Mislim, da nas prav naša oblika socialistične družbene ureditve še posebej navdihuje za dialog.

1.

Moralo navadno razumemo kot skupek razmeroma stabilnih in specifičnih stvaritev in sestavin individualne in/ali družbene zavesti, ki — kot vse prvine zavesti — rastejo iz izkustva (prakse) in/ali se prevzemajo iz kulture na osnovi človekove in družbene potrebe po orientaciji, reguliranju in preseganju obstoječih odnosov v konkretni družbeni skupnosti. To je zbirka principov, pravil, norm, stališč, vrednot in idealov, ki teži k temu, da se v zavesti posameznikov, skupine in/ali družbe organizira v sistem, tj. da dobi obliko ideologije, in ki se vsiljuje posamezniku, skupini in/ali družbi kot obveznost pri presoji, odnosih in delovanju.

Morala je prav kot vsaka oblika zavesti, predvsem pa ideološka zavest, družbeno-zgodovinsko pogojena, tj. spreminja se skladno z zgodovinskim razvojem in spreminjanjem družbenih oblik proizvodnje človeškega življenja, zato je različna v različnih zgodovinskih obdobjih, v različnih plemenih, narodih, družbah, v različnih razredih, skupinah, slojih itd. Zato pogosto govorimo o morali gospodarjev in suženjski morali, o fevdalni, kapitalistični in malomeščanski morali. Označujemo jo torej po njenih tipičnih nosilcih, oziroma po socialnih okvirih, kjer nastaja in deluje.

Ker morala ni bila katerakoli od oblik zavesti, ampak specifična oblika, s katero se (zavestno) oblikujejo razmerja med ljudmi v konkretni družbeni skupnosti, se lahko razlikuje in tudi se razlikuje glede na značaj regulativne funkcije, ki jo ima za posameznika, skupino in družbo, kjer »eksistira«.

Poleg regulativne funkcije, s katero učinkuje morala, najdemo v vsaki njeni obliki tudi določeno etično koncepcijo, ki temelji na nasprotju med tem, kar je in tistim, kar bi moralo biti. Na teh temeljih so hkrati nastajali v človeški zgodovini različni etični sistemi, po katerih pogosto ločimo in označujemo posamezne zvrsti morale: hedonistična, kinična, intelektualistična itd.

Zato lahko moralo prepoznavamo, diferenciramo in o njej govorimo — v analitičnem smislu — najmanj s treh stališč: glede na njene imanentne socialne okvire, kjer nastaja in kjer učinkuje, glede na značaj regulativne funkcije, ki jo ima, in glede na etično koncepcijo, na kateri temelji.

Kot se morala oblikuje, ohranja in preoblikuje prav na nasprotju med tem, kar je in tistim, kar bi moralo biti, tako bistvo Marxovega humanističnega in aktivističnega pristopa k morali ni v oznanjanju nekakšne nove morale, marveč

v prizadevanju, da bi odpravili tiste vzroke morale, ki omogočajo obliko abstraktne družbenosti in navidezne človečnosti kot tako.

Pri tem velja opozoriti na to, da Marx ni nikoli zanimal tiste pozitivne etične misli, ki se je razvijala v človeški zgodovini v obliki zahtev po človeškem v človeku in njegovem razmerju do drugih in sveta v celoti; da si, prav tako, ni nikoli prizadeval, da bi se »kolesje zgodovine« obrnilo nazaj, da bi razvrednotili vse tiste dosežke človeka v iskanju človeškega v družbi in človeku, niti da bi se zaustavilo gibanje v človeški zgodovini, zavračajoč človekove težnje in upe v možnost nečesa drugega. Pravzaprav Marx z zahtevo po odpravljanju človeške odtujenosti in podrejanja prepušča svobodnemu človeku — ustvarjalcu pot do samostojnega urejanja odnosov, ne na način, ki bi mu ga določili predniki ali modrijani, ampak tako, kot njemu najbolj ustreza.

II.

Tako kot v vsakem revolucionarnem obdobju, se tudi v obdobju samoupravne socialistične preobrazbe naše družbe — razredne družbe, ne preurejajo le ekonomski odnosi, ampak se spreminjajo tudi družbena razmerja (družbena struktura — razredna struktura), sistem vrednot in kultura družbe. Zato v tem obdobju srečujemo ob dediščini starega, ki je dan za dnem bolj vprašljiva, tudi nastopanje novega, ki pa še ni v vsem dovolj utemeljeno in sprošča nova protislovja. Na odru življenja je torej sočasno prisotno delovanje zakona pretekle in prihajajoče dobe. V takšnih dinamičnih in protislovnih razmerah najverjetneje ne moremo govoriti o obstoju samo enotne morale — če sploh kdaj lahko tako govorimo — ampak prej o prisotnih transformacijah, nasprotjih in pluralizmu morale. Takšno stanje pogosto pri posameznikih in posameznih družbenih skupinah ustvarja sliko o razkroju in odsotnosti morale, o anomiji. V tej sliki, zaznavanju, razpravah, v zaskrbljenosti, ki se nanaša na stanje morale, so pogosto vpletene tako projekcije lastnih moralnih koncepcij, kot tudi projekcije lastne anomičnosti. Zato pogovor o tem, kaj se dogaja z moralo v konkretnih razmerah samoupravne socialistične preobrazbe naše družbe, ni tako preprosto voditi, kot bi lahko na prvi pogled mislili, ker je tako razpravljanje nujno subjektivno. Verjetno je, da se v teh pogovorih subjektivnost kaže v večji meri tudi zato, ker nam primanjkujejo resnejša in marksistično temeljna znanstvena raziskovanja na področju sociologije morale.

V trenutkih kriz, ki so neizbežne v vsakem revolucionarnem obdobju, ki pa lahko postanejo usodne za njen nadaljni potek, je povsem normalno, da si sile, na katerih revolucija sloni in jo hkrati usmerjajo, postavijo vprašanje o morali, še posebej vprašanje morale v svojih lastnih vrstah. Sočasno si tudi kontrarevolucionarne in psevdorevolucionarne sile prizadevajo zastaviti vprašanje stanja morale v družbi in promovirati svoje moralne koncepte v imenu svojih interesov. V pogovore o morali, o sedanjosti in prihodnosti družbe, se tako vpletajo ne samo individualno pojmovane subjektivnosti, ampak se vpletajo in se spopadajo tudi interesi revolucionarnih sil s kontrarevolucionarnimi in psevdorevolucionarnimi.

III.

V sodobnih razmerah življenja se mladi ljudje razvijajo in vzgajajo pod vplivom različnih subjektov vzgoje, sem pa sodi najprej mladina sama, njihove matične družine, šola, delovne organizacije, družba vrstnikov, družbeno-politične in družbene organizacije ter raznovrstne izvenšolske in vzgojno-izobraževalne in kulturne organizacije. Vsi ti neposredni subjekti vzgoje vsak na svoj specifičen način prispevajo k izoblikovanju »moralnega lika« generacij, ki si sledijo.

Vedeti pa moramo, da sta moč in usmerjenost vzgojnih vplivov posameznih neposrednih subjektov vzgoje v različnih fazah (bio-psiho-socialnega) razvoja individuuma različna, in da sta določena vnaprej s širšimi socialnimi (socialno-strukturalnimi) in kulturnimi pogoji življenja, in tudi to, da je vsako »stanje vzgoje« svojevrstna rezultanta predhodnega razvoja, aktualnih vplivov in perspektiv, ki jih družba odpira mladim in jih ti sprejemajo.

Iz povedanega sledi, da mlada generacija, ki se razvija kot integralni del družbe in celotnega družbenega gibanja, ni in ne more biti homogena celota v socialnem in idejnem oziru. Vse objektivne protislovnosti v interesih različnih delov družbe, na raznih področjih dela in ustvarjanja, vsa idejna omahovanja in nasprotovanja, ki so prisotna v družbi pa tudi na področju morale, se nujno manifestirajo tudi med mladino.

Čeprav lahko glede na to rečemo, da so mladi med seboj socialno in idejno razslojeni skorajda toliko, kot je družba, moramo upoštevati, da vendarle niso »preprosta-pasivna slika« stanja v družbi. Mladi so tako integralni kot tudi specifičen del družbe. Specifičen del družbe so predvsem po tem, ker se nahajajo v procesu rasti in razvoja (fizičnega, psihičnega in socialnega), ki je povezan s postopnim socialnim osamosvajanjem in vključevanjem v čedalje širša področja družbenega življenja, kar zahteva čedalje večje odgovornosti za svojo in družbeno usodo. Na tak način mladina nenehno osvaja, spoznava in odkriva nov svet in novo podobo sebe same, tako da so pred njo vedno nova obzorja, novi problemi in nova iskanja. Na svoji razvojni poti se mladi soočajo z veliko težavami in življenjskimi problemi, tako s tistimi, ki so obćedružbeni, kot tudi po naravi globoko osebnimi problemi. Vir teh težav in problemov se ne nahaja le v specifičnem družbenem položaju, ki pripada mladim niti v ovirah, ki jim stoje na poti razvoja, ali pa v hitrih spremembah, ki so jim priče; večinoma so posledica tega, da mladi šele oblikujejo »lastna« stališča, vrednote in moralo, in ker se v tem procesu oblikovanja lastnega razmerja do sveta in sebe samih srečujejo s številnimi protislovji, predvsem etične in moralne narave. Zato so po eni strani pogosto zbegani in negotovi v svojem vedenju, po drugi strani pa »željni vrednot in življenja«, podvrženi vplivom in manipuliranjem z vseh strani, in se lahko zato nekatera družbena protislovja v njihovih vrstah pokažejo v večjem ali manjšem obsegu in obliki, kot pri starejših generacijah.

IV.

Dandanašnji se o mladi generaciji in njeni morali izrekajo najrazličnejše sodbe. Neredko gre za negativna mnenja, ki imajo obliko obsodb, bodisi mladine, bodisi

njihovih staršev, šole in šolskega sistema ali družbe in družbeno-političnega sistema v celoti. Primere takšnih pavšalnih sodb o nevzgojenosti in nemoralnosti mladih, ki jih najdemo zlasti v dnevnem tisku, kadar se pojavijo nekakšni »primeri«, najverjetneje ni potrebno prikazovati, ker so vsem dobro znani.

Glede na to, da je vzgoja proces, ki je generiran in usmerjen k številnim neposrednim in posrednim vplivom iz preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, menim, da je pravilneje razpravljati o morali in vzgoji ob analizi, kakšen »moralni lik« oblikujejo mladi, kot pa z razglabljanjem, kako vzgajamo mlado generacijo v moralnem oziru. Pri tem pa se moramo zavedati, da vsako resnejše iskanje odgovora na vprašanje: kakšen »moralni lik« oblikujejo mladi, zahteva, da imamo na razpolago dovolj širok objektivni pregled o moralni zavesti in moralnem vedenju mladih. Žal pa širših in sistematskih raziskav te vrste nimamo, zato smo prisiljeni iskati odgovore posredno iz drugih raziskav in objektivnih evidenc. Večinoma se bom skliceval na izsledke raziskovanj, pri katerih sem sodeloval — in to na poročilo Zavoda za prosvetno-pedagoško službo SRH in Centra za idejno teoretsko delo pri CK SKH, ki se izvaja pod delovnim naslovom »Idejna gibanja in konfliktna žarišča v vrstah mladih«¹ ter na rezultate raziskav Centra družbenih dejavnosti Zveze socialistične mladine Hrvatske, ki so bili izpeljani in objavljeni z naslovom »Vrednote in vrednostne orientacije mladih.«²

V.

V kontekstu tako usmerjenega pogovora o morali in vzgoji mladih, je verjetno prvo vprašanje, ki zasluži pozornost, vprašanje o razširjenosti anomičnih značilnosti osebnosti med mladimi. Kot je znano, večina sociologov in psihologov povezuje pojav anomičnosti z globljimi socialnimi vzroki. Tako je, npr., še E. Durkheim menil, da se anomija kaže kot posledica širših družbenih kriz in hitrih družbenih sprememb, po Singerju pa je neizogibni spremljevalec vsakega rušenja starejšega in oblikovanja novega vrednostnega sistema v družbi. Po R. Mertonu nastaja anomija v razmerah razhajanja med družbenimi cilji in družbeno prakso, tj. med uporabljenimi sredstvi in objektivnimi možnostmi pri uresničevanju družbenih ciljev. Drugi pisci obravnavajo anomijo kot stanje »moralnega brezpravja« (R. Lukić), brez vrednot, anhedonije in apatije (Maslow).

Psihologi večinoma soglasno ugotavljajo, da se anomija kot osebna lastnost kaže v konfuznem, dezoriziranem in afektivno nedoločnem vedenju. Skladno s tem D. Pantić meni, da »ima anomija svoje spoznavne, emocionalne in motivativne manifestacije. Prva se kaže v pomanjkanju usmerjenosti in zmedbi ciljev; druga, kot znani depresivno-anksiozni sindrom, kot apatija in anhedonija; tretja, v pasivnosti, odtegotanju, cinizmu, regresiji«.

¹ V. Jerebić in S. Lukić: Idejna kretanja i konfliktna žarišta u redovima mladih SR Hrvatskoj, Zavod za prosvetno-pedagošku službu SRH in Centar za idejno teorijski rad u CK SKH, Zagreb, prvi del — september 1979, drugi del — december 1979, tretji del — september 1980.

² B. Čulig, N. Fanuko in V. Jerebić: Vrijednosti i vrijednosne orientacije mladih, Centar društvenih djelatnosti SSOH, Zagreb, 1982.

Pogosto se govori o tem, da je mlada generacija anomična zato, ker se razvija in vzgaja v razmerah polnih protislovij, v pogojih »krize morale« in podobno. Zato lahko izsledki analize anomičnih lastnosti osebnosti v razpravi »Idejna gibanja in konfliktna žarišča v vrstah mladih« prispevajo k vsaj delni razrešitvi te dileme. Da pa pri interpretaciji rezultatov ne bi prišlo do nesporazumov (o vrednosti instrumentov), povejmo, da so anomične lastnosti osebnosti izpraševancev v navedenih raziskavah ocenjene z lestvico, katere koeficienti notranje konsistence so 0,984, stabilnosti 0,839 in diskriminacije 0,868. Lestvica vsebuje osem postavk, od katerih je pet vzetih iz lestvice D. Pantića (modificirane postavke L. Srolea). Razen faktorske in vsebinske validnosti, je veljavnost lestvice potrjena tudi z metodo poznanih skupin. Dobljena razdelitev kategoriziranih točk je podana na tabeli 1.

Tabela 1.

DISTRIBUCIJA KATEGORIZIRANIH TOČK IZPRAŠANIH NA LESTVICI ZA OCENO ANOMICNIH LASTNOSTI OSEBNOSTI

	izrazita neanomič.	neanomič.	neanomič. in anomič.	anomičnost	izrazita anomičnost
Frekv.	91	738	538	158	13
P. reda	5,92	48,05	35,03	10,16	0,85

Kot vidimo, so anomične lastnosti osebnosti razvite v večji ali manjši meri pri okoli 11 % vprašanih. Zavedati se moramo, da obravnavamo starostno dobo med 13 in 18 leti, ko se mladina poslavlja od vrednot otroštva in se navzema načel iz sveta odraslih. Gre torej za starostno dobo, ko lahko pričakujemo bolj izraženo anomičnost. Zato menimo, da ti podatki, milo rečeno, zanikajo trditve, da je naša mlada generacija anomična. Trdimo lahko le to, da je pri določenih kategorijah ali slojih mladih anomičnost prisotna v večji meri. Bolj natančna analiza, ki jo izpeljemo s pomočjo večstopenjske multiple linearne regresije, kaže, da so anomične lastnosti osebnosti bolj prisotne pri tistih, ki so odraščali in žive v materialnih, socialnih in kulturnih razmerah, za katere bi se v splošnem lahko reklo, da so neugodne. Predvsem so to: slabši gmojni standard v matični družini, ekonomsko nerazvito okolje, porušena razmerja v matični družini, neintegriranost z življenjem v širšem družbenem okolju, nižja kulturna in izobrazbena raven matične družine in okolja, itd.

Povejmo še to, da so anomične lastnosti osebnosti nekoliko bolj izrazite tudi pri tistih, ki po svojem socialnem poreklu pripadajo družinam s t. i. zelo visokim standardom in družbenim statusom. Glede na to se naši izsledki ne ujemajo z Mertonovo tezo, po kateri je anomija »privilegij« nižjih slojev, niti z rezultati, do katerih sta prišla Rokeach in Holingshed, ki menita, da je anomija najbolj razširjena med pripadniki srednjega razreda, iz strahu pred neuspehom v kompetitivnih pogojih življenja razredne družbe. Tukaj učinkujejo specifični procesi, ki zahtevajo bolj subtilne raziskave, ki bi pokazale ustrezen verificiran odgovor.

Pravkar navedeni podatki, ki kažejo, da večina mladih ni anomična, nam govorijo le to, da so mladi izoblikovali sorazmerno koherenten sestav stališč, vrednot in življenjskih ciljev, toda nič nam ne povedo o tem, kakšen je izvor teh sistemov stališč, vrednot in življenjskih ciljev, ki so se jih mladi navzeli. Zato bi bilo morda zanimivo pogledati rezultate raziskav o razmerju mladine do vrednostno-normativnih sodb posameznih etičnih tokov, s katerimi nas seznanja raziskava »Vrednote in vrednostne orientacije mladih«.

V delu omenjene razprave so analizirana razmerja mladih (v smislu sprejemanja ali zavračanja) do vrednostno-normativnih sodb osmih etičnih sistemov: kiničnega, intelektualističnega, utilitarističnega, stoiškega, hedonističnega, pesimističnega, krščanskega in relativističnega. V tabeli 2 so prikazane povprečne vrednostne stopnje sprejemanja vrednostno-normativnih sodb teh osem analiziranih etičnih sistemov. Povprečne vrednosti so izračunane na temelju stopnje sprejemanja štirih vrednostno-normativnih sodb izločenih kot značilne v vsakem analiziranem etičnem sistemu. Pri tem prikazana povprečna vrednost pomeni: 1.) »v celoti ne sprejema«, 2.) »ne sprejema«, 3.) »sprejema in ne sprejema«, 4.) »sprejema ter 5.) »v celoti sprejema«.

Kot vidimo, anketiranci (srednješolci, študentje in mladi delavci) v glavnem kažejo naklonjenost sprejemanja intelektualističnih in hedonističnih vrednostno-normativnih sodb. V večjem številu sprejemajo intelektualistične sodbe kot so: človek mora uskladiti čutne potrebe, afekte in misli; vsak človek mora zavzeti tisto mesto, ki mu omogoča, da po lastni pameti in sposobnosti najbolj in največ

Tabela 2.

STOPNJA SPREJEMANJA VREDNOSTNO-NORMATIVNIH SODB ANALIZIRANIH ETIČNIH SISTEMOV

Etični sistem:	Povprečne vrednosti
1. Intelektualistični	3,86
2. Hedonistični	3,47
3. Kinični	3,11
4. Relativistični	2,89
5. Utilitaristični	2,70
6. Stoiški	2,59
7. Pesimistični	1,99
8. Krščanski	1,90

prispeva k skupnosti; lepo je tisto, kar v sebi nosi ubrana razmerja in kar ugaja našemu razumu. Prav tako analizirana populacija mladih v večjem številu sprejema tudi hedonistične sodbe kot so: bolje je živeti krajše življenje, vendar uživati dober položaj v družbi, kakor pa živeti dolgo življenje in kakorkoli-si-že-bodi; človek mora težiti k ugodju, veselju in uživanju in se izogibati bolečin in trpljenja; potrebno je razigrano zajemati po življenju in si prizadevati, da od njega tako v srečnih, kot težkih trenutkih vzamemo kar največ. V splošnem lahko torej rečemo, da so mladi večinoma naklonjeni oprijeti se razuma in sreče kot temeljnih

principov v oblikovanju lastnega razmerja do sebe, drugih in do življenja sploh. Kot se zdi, je težnja po sprejemanju hedonističnih vrednostno-normativnih sodb enakomerno porazdeljena med vse sloje mladine, le da je v nekoliko bolj izraziti obliki, in to za tiste vrednostno-normativne sodbe, ki jih prištevamo k vulgarnemu hedonizmu, prisotna med anketiranci z manj razvitimi intelektualnimi sposobnostmi.

Vrednostno-normativnih sodb preostalih analiziranih etičnih sistemov (razen kiničnega) vprašani večinoma ne sprejemajo, še posebej zavračajo pesimistične in krščanske. Zato tudi vidimo, da mladina v največjem obsegu zanika naslednje sodbe: človekova svoboda je v božjih rokah; delo je potrebno za zadovoljitev vsakodnevnih potreb, bog pa se bo pobrigal za ostalo; ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo; najracionalnejše merilo človeškega delovanja je pokoravati se božjim zakonom; prigrabiti si je potrebno vse tisto, kar nam ponudi priložnost, pa čeprav bi si prilaščali od drugih, saj če si ne prilaščamo sami, si bodo prilastili drugi; človek naj uporablja egoistične motive, a srečo želi drugim le, če mu to prinaša kakšno korist. V splošnem to pomeni, da je mladina najmanj naklonjena sprejemanju egoizma in vere v boga kot svojih temeljnih in vodilnih življenjskih principov.

VII.

Čeprav nam prikazani rezultati že dokaj jasno očrtujejo nekatere značilnosti morale mladih, nam vendarle še ne kažejo, če si mladina prizadeva graditi svojo moralo na načelih imanentnih samoupravnemu razvoju naše družbe ali pa v nasprotju z njimi. V principu namreč lahko domnevamo, da razum in sreča (intelektualizem in hedionizem) kot vrednoti nista nezdružljivi z načelom samoupravnega socialističnega razvoja, vendar tudi nista imanentni temu razvoju, saj, kot je znano, se pojavljata kot načeli že v antičnem svetu.

Analiza stališč mladih glede na temeljne vrednote samoupravnega socialističnega razvoja naše družbe in vizije idealne družbe in lastne prihodnosti, ki je bila uresničena v okviru raziskave »Idejna gibanja in konfliktna žarišča v vrstah mladih«, nam verjetno ne more pomagati pri iskanju odgovora na omenjeno vprašanje. Da bi bolje razumeli te rezultate, pogledjmo podatke v tabeli 3 o porazdelitvi kategoriziranih točk anketiranih, ki so bile dobljene na lestvicah za oceno stališč do dela, izobrazbe, kulture, družbene lastnine nad sredstvi za proizvodnjo, do samoupravljanja, vodilne vloge delavskega razreda v družbi, do Zveze komunistov in SFRJ. Ob tem se zavedajmo, da so bile vse lestvice zasnovane s kombinirano metodo Thurstonea in Likerta z identičnim razponom in metričnimi značilnostmi, ki dopuščajo razmeroma objektivno, zanesljivo in diskriminativno oceno stališč.

Na podlagi prikazanih podatkov na tabeli 3 ni težko sklepati, da ima velika večina anketiranih pozitivna stališča do temeljnih vrednot samoupravnega socialističnega razvoja naše družbe. Anketirani so pokazali še najbolj pozitivno opredelitev do SFRJ ter samoupravljanja in dela. Nekaj manj pozitivno stališče so zavzeli do Zveze komunistov in vodilne vloge delavskega razreda v družbi, sledi pa kultura in izobraževanje. Najmanj pozitivno stališče imajo do družbene lastnine produkcijskih sredstev.

Tabela 3.

PORAZDELITEV KATEGORIZIRANIH TOČK LESTVICE ZA OCENO STALIŠČ DO:

	izjemno negativno	negativno	nevtravno	pozitivno	izjemno pozitivno
DELA					
Frekv.	0	5	56	846	629
P. reda	0,00	0,33	3,65	55,08	40,95
IZOBRAŽEVANJA					
Frekv.	1	45	206	966	318
P. reda	0,07	2,93	13,41	62,89	20,70
KULTURE					
Frekv.	0	42	248	882	364
P. reda	0,00	2,73	16,15	57,42	32,70
DRUŽBENE LASTNINE					
Frekv.	0	32	421	915	168
P. reda	0,00	2,08	27,41	59,57	10,94
SAMOUPRAVLJANJA					
Frekv.	0	5	73	771	687
P. reda	0,00	0,33	4,75	50,20	44,73
DELAVSKEGA RAZREDA					
Frekv.	0	29	181	956	370
P. reda	0,00	1,89	11,78	62,24	24,09
ZVEZE KOMUNISTOV					
Frekv.	2	21	194	910	409
P. reda	0,13	1,37	12,63	59, 24	26,63
SFRJ					
Frekv.	0	0	12	470	1054
P. reda	0,00	0,00	0,78	30,60	68,62

Mladina ne le sprejema temeljne vrednote samoupravnega socialističnega razvoja naše družbe, ampak na teh temeljih večinoma tudi gradi vizijo svoje idealne družbe, tj. družbe, za katere izgradnjo bi si hotela od srca prizadevati. Njihova idealna družba je značilna predvsem po tem: da je v njej družbena, ne pa privatna lastnina nad produkcijskimi sredstvi; da je višina osebnega dohodka v razmerju z rezultati dela, kakovostjo dela in z delovnim učinkom, ne pa na drugih temeljih; da družba ni razdeljena na tiste, ki so v življenju uspeli in tiste, ki se jim to ni posrečilo (na razrede), ampak se posamezniki razlikujejo samo po tem, kakšni so kot ljudje; da si prizadeva uskladiti različne interese z medsebojnim sporazumevanjem in dogovarjanjem, ne pa, da jih posredno uravnava država ali pa svobodna konkurenca; da imajo skupni interesi prednost pred individualnimi.

V nasprotju s takšno vizijo idealne družbe, se kaže vizija lastne prihodnosti (individualne prihodnosti) anketiranih v omenjeni razpravi v povsem drugačni luči. Iz nje lahko sklepamo, da si mladina želi v prihodnosti delati na mestih in delovnih nalogah v skladu s svojo poklicno usmerjenostjo, toda primarno zato, da bi lahko bolje živela, bodisi v svojem privatiziranem (od družbe in družbenega življenja oddvojenem) družinskem prostoru, bodisi da bi lahko v prostem času sodelovala v različnih dejavnostih takoimenovane množične kulture (na potrošniški način).

VIII.

Kaj lahko rečemo na vse to? Kakšne sklepe o morali in vzgoji mlade generacije lahko potegnemo iz danih podatkov pa tudi podatkov, prikazanih v navedenih raziskavah?

Menim, da je potrebno predvsem ponoviti tisto, kar smo že prej povedali. Podatki, ki izhajajo iz omenjenih raziskav kažejo, da pogosto lahkomišlno »etiketiramo« mladino, da posamične pojave prehitro posplošujemo in potem napadamo tako mladino, kakor tudi njihove starše, šolo ali družbo v celoti. Mlada generacija, ki je zorela in bila vzgajana v naših konkretnih družbenih in kulturnih razmerah, pa naj so bili ti še tako protislovni, ni niti izgubljena niti brezupna niti amoralna niti nesocialistično usmerjena generacija. Izoblikovala je razmeroma koherenten sistem lastnih stališč, vrednot in življenskih ciljev (v takšni meri, v kakršni se lahko od mladine tudi pričakuje), vidno sprejela predvsem temeljne vrednote samoupravnega socialističnega razvoja naše družbe in hkrati pokazala nezadovoljstvo, ker se te vrednote v praksi ne uresničujejo dosledno. Samo nezaten del mladega rodu kaže negativne črte v svojem razvoju ter nesamoupravno in nesocialistično opredelitev. Toda, čeprav te raziskave kažejo ugodno sliko razvoja in socialistične vzgoje mladine, zaslužijo nekateri v njih prikazani podatki še posebno razlago. Zato mi dovolite, da vam usmerim pozornost na dve skupini podatkov, ki v kontekstu pogovora o morali, po mojem mnenju, zaslužita, da o njih spregovorimo nekoliko obširneje.

Da bi bolje razumeli podatke, ki smo jih dobili od anketirancev, o njihovih stališčih do družbene lastnine nad produkcijskimi sredstvi moramo dodati dve pojasnili. Prvič, anketiranci ne ločijo jasno in natančno med privatno, skupinsko, državno lastnino nad produkcijskimi sredstvi, ampak samo privatno od »neprivatnega« lastništva, zato često pomeni tistim, ki imajo sicer pozitivno mišljenje o privatni lastnini, »neprivatno lastništvo« pravzaprav nikogaršnje lastništvo. Drugič, zaskrbljeno se lahko zamislimo nad dejstvom, da ima približno 30 % anketiranih nevtralna in pozitivna stališča do privatne lastnine nad produkcijskimi sredstvi, saj to pomeni, da je temeljna vrednota socializma — družbena lastnina nad produkcijskimi sredstvi, na kateri temelji tudi samoupravljanje — med vsemi vrednotami samoupravnega socialističnega razvoja naše družbe, še najmanj sprejeta. Domnevam, da veliko neprimernega ravnanja dela mladih v vzgojno-izobraževalnih organizacijah do družbene imovine izhaja iz tega, ker destruktivni in drugačni impulzi niso »kontrolirani« s pozitivnimi stališči do družbene lastnine. Zdi se, da najpomembnejši vplivi v smeri oblikovanja stališč do

privatne lastnine nad produkcijskimi sredstvi prihajajo iz tistih družin, ki so dosegle visok materialni standard in posedujejo določena produkcijska sredstva, kot tudi iz družin vodij gospodarskih in drugih panog z visokim materialnim standardom.

Tudi podatki, ki prikazujejo vrednote individualnega življenja, zahtevajo, da se njihov pomen obširneje kritično analizira, še posebej v razmerju do dobljenih podatkov o idealni družbi. Ne glede na različne možne pomen prisotnih protislovij med t. i. vrednotami individualnega življenja in vrednotami družbe, menim, da ti podatki kažejo, z ene strani, rezultate politične socializacije, ki se ravna po vrednotah samoupravnega socialističnega razvoja naše družbe, z druge strani rezultate privatizirajočih in potrošniških vplivov (različnih virov) v območju individualnega življenja. Zdi se, da smo odgovore na vprašanja o smislu individualnega življenja v samoupravni socialistični družbi prepustili drugim dejavnikom.

1. V. Jerebić in S. Lukić: Idejna kretanja i konfliktna žarišta u redovima mladih SR Hrvatske, Zavod za prosvjetno-pedagošku službu SRH in Centar za idejno teorijski rad u CK SKH, Zagreb, prvi del — september 1979 drugi del — december 1979, tretji del — september 1980.

2. B. Čulig, N. Fanuko in V. Jerebić: Vrijednosti i vrijednosne orijentacije mladih, Centar društvenih djelatnosti S SOH, Zagreb 1982.

Načela in dileme morale v Jugoslaviji

RADOMIR LUKIC

Problem morale je danes v Jugoslaviji zelo akuten. Tako imenovana kriza morale traja pri nas že dolgo, vendar se je v zadnjem času zelo zaostрила. Znano je, da globoke revolucionarne spremembe v družbi privedejo tudi do krize morale, ker se ena, stara morala podira, druga, nova pa počasi gradi. Razen tega je po revoluciji v času tako imenovanega etatističnega socializma — naj si je še tako kratko trajal — prišlo do močnega vpliva etatistične morale, ki še vedno ni izbrisan, kajti birokracija se pri nas nujno bolj nagiba k taki kot k samoupravni morali. Toda nam je nova samoupravna socialistična morala zelo potrebna in to — lahko bi se reklo — čim prej. Predvsem, sama osnovna misel samoupravljanja zahteva pretežno svobodno družbeno urejanje zapletenih družbenih odnosov, kar predvsem pomeni, urejanje z moralo, ne pa s pravom, ki se še vedno opira pretežno na državo. Paradokso pa je, da smo ogromno pozornost posvetili pravu in zgradili tako zapleten in preogromen pravni sistem, da se je v njem težko sploh znajti in ga pravilno uporabljati. V nasprotju s tem se morali posveča mnogo manjša pozornost. Pravo je seveda mnogo lažje zgraditi kot moralo, ker se morala ustvarja samoraslo, po demokratski poti, vendar počasi, medtem ko se pravo ustvarja hitro, z dekreti. Toda če lahko predpisuje, se pravo zato tem težje uresničuje, če ni v skladu z moralo, če ga le-ta ne podpira. Eden od razlogov, da se naše samoupravno socialistično pravo nezadostno uporablja, leži ravno v dejstvu, da številne, celo osnovne pravne ustanove, kot je, recimo, družbena lastnina, niso postale tudi moralne ustanove, o čemer bo govora kasneje. Ta kriza morale pri nas začenja v zadnjem času izzivati vse bolj žive razprave okrog vprašanja socialistične in — posebno — samoupravne socialistične morale, kar je vsekakor dobro, čeravno same razprave seveda ne morejo mnogo pomagati. Najprej je treba povedati, kaj bomo tukaj razumeli pod moralo, ker sicer prihaja do nesporazumov. Morala ni beseda in pojem, ki sta enoznačna pri vseh, ki se z njima ukvarjajo (mimogrede rečeno: pri nas je na žalost majhno število ljudi, ki se znanstveno ukvarjajo z moralo oziroma etiko, tako pa je stanje tudi v večini drugih socialističnih dežel, kar je vsekakor zanimiv pojav, toda v to se tukaj ne moremo spuščati). Pod moralo se tukaj razume vrsto družbenih norm, ki se odlikujejo s posebno sankcijo — z očitkom vesti. Očitek vesti je neprijetno duševno stanje, v katerem človek sebe prezira, se sebi gnusi, se počuti neprijetno v svoji družbi, kar lahko privede do samomora ali do »izpovedi« moralnega

prekrška, za katerega se sicer ne bi vedelo, da bi se doživela družbena sankcija in se tako na nek način »umirila« zavest. Tej notranji, glavni in zelo učinkoviti sankciji sledi tudi družbena sankcija, ki je tudi v preziranju, gnusenju, v tem, da se izogibajo družiti s kršiteljem. To očitane vesti izvira iz občutka, da moralni kršitelj dejansko ni človek, da je nižji od človeka, da je ne-človek, monstrum, pošast, ki ne spada med ljudi.

Morala je družbena tvorba in za kakršnokoli razpravo o morali je bistveno razumeti ravno to njeno družbeno pogojenost. Morala postavlja ideal človeštva, ki se v posameznika vsajuje tako, da ga le-ta popolnoma sprejema, da ne čuti, da mu ga je vtisnila družba, temveč da si ga je on postavil sam sebi. V tej avtonomni naravi morale tudi leži njena osnovna sila, tj. zaradi tega morala žene človeka, da se ji pokorava z globino svojega občutka, ne pa zaradi strahu pred zunanjimi sankcijami. Vendar je bistveno razumeti, da ravno obstoj razlik med raznimi družbami, po zakonu družbene pogojenosti morale, privede do različnih idealov človeštva, človečnosti, oziroma do pogostoma povsem nasprotnih idealov človeštva oziroma morale, tako da je tisto, kar je za eno družbo moralno, za drugo nemoralno. Pod družbo se tukaj razume vsako družbeno skupnost, ki ustvarja svojo posebno moralo, kar ni treba, da je samo tako imenovana popolna (globalna) družba, temveč so lahko tudi njeni posamezni ožji deli (razredi, sloji, poklici, veroizpovedi, itn.). Pri tem seveda obstaja izrazita subjektivnost v oceni: vsakdo šteje edino svojo moralo za pravilno, pravo moralo, različno moralo pa za nemoralno. To gre tako daleč, da za privrženca druge morale menimo, da dejansko ni moralen človek, tj. da sploh ne čuti moralne obveze, da ne pozna očitka vesti, itn., kar seveda sploh ni res, kajti ni človeka brez morale, razen povsem redkih patoloških izjem. Razlike v idealu človeštva oziroma morale so pogojene z razlikami v družbenem položaju posameznih družb oziroma moralnih skupnosti. V skrajni liniji je ta položaj določen z načinom proizvodnje oziroma s stopnjo gospodarskega razvoja, grobo rečeno — z bogastvom. Danes je nemoralno ubiti starca ali otroka, za katera se zdi, da nista sposobna živeti, ker je dovolj proizvodov za njuno vzdrževanje, v primitivni družbi, kjer tega ni bilo, pa je bilo moralno, da se ubijeta. Ravno tako, pripadniki buržoizije imajo eno, proletariat pa drugo moralo, itd. Vsaka družba ima torej moralo, ki ji ustreza.

To ne pomeni, da družbe na približno enaki stopnji razvoja in v drugih enakih okoliščinah nimajo podobne morale in da, ravno tako, človeška družba nasploh — ne glede na način proizvodnje — ne more imeti tudi nekaterih elementov morale, ki so bolj ali manj splošni, skupni za vse konkretno različne družbe.

Iz tega izhaja, da v neki družbi ne more biti morale, ki bi bila povsem drugačna od morale, ki je s tako družbo objektivno pogojena in da — če bi do take morale v izjemnih okoliščinah tudi prišlo — le-ta ne bi mogla dolgo trajati, če se ne bi hitro zgradila tudi nova družba, ki zahteva tako moralo. Seveda pa lahko določeni ljudje, pa tudi sloji in razredi, v določenih okoliščinah, ustvarijo tudi neko vrsto anticipativne morale, takšne, kakršna bo v družbi, ki prihaja, vendar pa taka morala lahko zajema le majhno število družbe. Kajti ljudje ne morejo živeti po neki morali, ki ne ustreza družbi ravno zato, ker morala uravnava dejanske družbene odnose, kakšni pa bodo le-ti je določeno z zakoni družbenega razvoja, ne pa z moralo, četudi bi se le-ta lahko umetno zgradila.

Iz tega spet sledi, da socialistična in posebno samoupravna socialistična morala lahko obstaja in dejansko deluje le v socialistični oziroma samoupravni družbi in to takrat, ko bo le-ta zares udejanjena v vseh svojih glavnih elementih, še posebej pa v družbeni osnovi, v proizvodnji. Odtod spet sledi, da dejstvo, da nismo zadovoljni s svojo moralo, danes ne pomeni, da so ljudje, ki jih štejemo za nemoralne, zares nemoralni, temveč preprosto pomeni, da naš samoupravni socializem ni dovolj razvit socializem, da bi se v njem lahko ustvarila in delovala res samoupravno-socialistična morala. To najbolje kaže tako imenovana dvojna morala, kar se posebno očita komunistom, ker le-ti iz ideoloških pobud sprejemajo socialistično moralo, v praksi družbenih odnosov, zlasti gospodarskih, pa ravnaajo po drugačni morali (ne branijo se ostre konkurence, boja za prisvajanje tujega viška dela, to pa ni nič drugega kot nova »socialistična« eksploatacija, kot tudi ne zoževanja samoupravljanja, birokratizacije, itd.). Ne smemo pozabiti, da je Marx v »Kritiki gothskega programa« socializem opredelil kot družbo brez blaga, tržišča in denarja. Dotlej je torej treba počakati, s tem pa je treba počakati, če smo na sociološki materialistični osnovi, tudi na novo, socialistično moralo.

Mi imamo bolj ali manj popularno predstavo o socialistični morali nasploh, tem prej pa tudi o samoupravni socialistični morali, ki ni dovolj natančna in še manj konkretna, utemeljena na dedukcijah iz nekih splošnih načel socializma in — še več — na sprejemanju nekaterih moralnih norm stare morale, za katere se nam zdi, da ustrezajo novi družbi in morali. Toda vse to obstaja nezadostno oblikovano, nekonkretno. Če, na primer, tudi menimo, da socialistična morala prepoveduje eksploatacijo, nimamo konkretnih moralnih norm, v katerih primerih je prepovedano narediti konkretno to in to, da ne bi bilo eksploatacije, itn. Če to, kar menimo, tudi v načelu ustreza socialistični morali, je to po pravilu tista morala, ki spada v tako imenovano višjo, maksimalistično moralo, ki je znatno višja od razvojne stopnje samega socializma in zato tudi neudejanljiva. Teh vprašanj znanost o morali, normativna etika ni obdelala, in ne samo zato, ker se z njo ukvarja malo ljudi, temveč tudi zato, ker to preprosto ni mogoče, kajti znanstveno natančno niti ne vemo, kakšen naj bo socializem oziroma samoupravni socializem kot njegova osnova. Tega pa tudi ne moremo vedeti, kajti socializem ni plod nekakšne, vnaprej dane, kolikor si že bodi umne konstrukcije, temveč plod dolgoletnega delovanja množic, ki je določeno z nekaterimi, predvsem objektivnimi dejavniki, katerega smer, še posebno pa konkreten način udejanjenja socialistične družbe ni mogoče danes niti približno predvideti. Verjeti v nasprotno, bi pomenilo popolno nerazumevanje globine preobrazbe ne le družbenega sistema, temveč tudi narave samega človeka, ki jo mora prinesiti socialistična revolucija. Z drugimi besedami, tako kot smo na začetku izgradnje socializma, smo tudi na začetku izgradnje socialistične morale. In tu ni prostora za obupavanje, temveč za prilagojevanje spoznavnemu (česarvno le delno) zgodovinskemu ustvarjalnemu procesu, ki ne gre po neki vnaprej predvideni shemi.

Ko prehajamo na vprašanje načel te naše nove morale in morebitnih dilem med različnimi načeli, je treba reči, da se v naši znanosti o tem opažata dve nasprotni stališči. Po enem — če se govori poenostavljeno — marksizem nima svoje morale (zaradi česar je prihajalo do predlogov, da se moralo »sposodi«, npr. pri Kantu). Še radikalnejše je stališče, da socializmu nasploh, po Marxu, ni

potrebna morala, oziroma ne more v njem niti obstajati, ker je le-ta samo vrsta ideologije, ki postavlja moralne zahteve nemoralni dejanskosti. Socializem pomeni udejanjanje teh zahtev in bodo le-te s tem tudi izginile. Kritiko takega stališča, ki je ne bom ponavljal, sem razvil na drugem mestu. Drugo stališče, pozitivno — da ga tako imenujemo, meni, da socializem mora imeti svojo moralo. Tudi tukaj so radikalnejše in manj radikalne inačice. Po najradikalnejši sploh ni kontuitete med socialistično in prejšnjo kapitalistično in sploh tradicionalno moralo. To seveda očitno ni res. Tudi v morali ne začenjamo pri začetku in naj si bo revolucija še tako radikalna, kljub temu izhaja iz nečesa in se navezuje na nekaj, da ne bi govorili o Heglovem pojmu odprave oziroma preseganja kot zakonu dialektike, v skladu s katerim se v procesu spremembe ohranja tisto, kar je sposobno za življenje in razvoj, uničuje pa se le tisto, kar ni sposobno.

Prevladuje vseeno ta umerjena inačica. Toda tudi v njenem okviru so pomembne razlike oziroma nasprotja, ki postavljajo dileme v pojmovanju in izgradnji samoupravne socialistične morale. Najkrajše rečeno, ta nasprotja oziroma dileme zaradi protislovnih osnovnih načel socialistične morale so naslednje: najprej, po tako imenovani etatistični inačici, vrhovna moralna vrednota je celota, družba, skupnost, njena sreča in blagostanje sta najvišji moralni cilj, posameznik pa je v drugi vrsti in če je treba, se mora tudi žrtvovati za skupnost. Po drugi strani se kot osnovna vrednota poudarja človek — posameznik, ki mu družba dejansko mora služiti, za katerega srečo in blagostanje mora le-ta skrbeti. To je dilema, iz katere izvirajo seveda mnoge ustrezne posledice. V to, ali obstaja zares tako očitna razlika med tema dvema stališčema, se sedaj ne moremo spuščati, vendar pa se popularno, bolj ali manj posplošeno, tako govori.

Skušal bom konkretnije, na drugačen način, pokazati, kako se konstituirajo te osnovne moralne vrednote, osnovne moralne norme, ki morajo udejanjati te vrednote.

Prvo, (tukaj konkretno navajam človeka, ki se je pri nas morda najbolj ukvarjal z vprašanji normativne etike, pokojnega prof. Vuka Pavičevića) za osnovno moralno načelo, ki mora biti srž ali žarišče te socialistične morale, se postavlja načelo, ki bi ga zelo na kratko izrazili kot »prepoved eksploatacije«. To načelo ima drugo konkretnejšo obliko, ki jo je Pavičević formuliral kot znano socialistično načelo, da vsakdo mora delati po sposobnostih, dobivati pa po delu. Toda drugi, humanisti-antropologi poskušajo iz pojma humanizma, razumljenega marksistično ali socialistično (to pa je spet posebno vprašanje, kako je treba in ali lahko tako razumemo humanizem), izpeljati človeka kot vrhovno moralno vrednoto in da morajo biti celotna morala in konkretne moralne norme prilagojene tako, da udejanjajo človeka, oziroma da človeku kot najvišji vrednoti zagotavljajo ustrezno mesto v morali in družbi.

Na prvi pogled je to lahko videti med sabo preveč narazen, vendar mislim, da se lahko tudi poveže. Kajti, če poskušamo določiti, kaj je humanizem in posebno v Marxovem smislu, in odtod izpeljati moralo, potem bi po mojem mišljenju morali upoštevati Marxov pojem človeka kot razvitega človeškega bitja, kot pravega človeka, kot neokleščenega in totalnega človeka, torej človeka, ki razvija vse svoje človeške potenciale. Če bi za nas morala biti osnovna moralna vrednota, ki jo želimo in ki smo jo delno že udejanjili ali jo udejanjamo na današnji stopnji

razvoja socializma, totalni, neokleščeni ali neodtujeni človek, potem je osnovna moralna norma ali žarišče osnovne nove morale razvoj takega človeka. Torej ni treba delati ničesar, kar bi ta razvoj oviralo, in treba je narediti vse, kar bi človeku pomagalo in omogočilo, da se v celoti razvije, da postane tisto (kakor to običajno govorijo sociologi in filozofi, da jih tako imenujem, iz zagrebške šole), kar še ni, toda kar lahko je. (Le-ti govorijo, da človek, današnji človek ni tisto, kar lahko je in torej ni pravi človek. Pravi človek ni tisti, ki je tukaj danes, ki je dan, temveč tisti, ki lahko je. Ta stališča se nahajajo tudi pri Marxu v pojmu človeka kot razvitega, totalnega, razodtujenega, itn. človeka.)

Kaj se, glede na takega človeka, ne sme delati ali kaj se mora delati? Treba ga je, če se držimo tega miselnega reda, razodtujiti, odpraviti odtujitve, ki jih družba, nepopolna družba, nerazvita družba prizadeva temu človeku. Toda prva in glavna odtujitev, ki je podlaga vseh drugih, vsaj po Marxovem pojmovanju ali po enem pojmovanju Marxovih pojmovanj, ki se mi zdi, da je pravilno, je odtujitev, ki nastopa zaradi odtujitve proizvodov njegovega dela, pa tudi samega dela. Človek v delu troši samega sebe, oziroma prenaša sebe v proizvod svojega dela in tako daje del svojega življenja. Ko človek dela, daje svoje življenje, saj v tem delu preživi določen čas življenja. Če ne dela zase, za svoje bogatenje, za svoje očlovečenje, temveč za drugega, potem mu ta drugi jemlje življenje oziroma del življenja. Osnovna stvar je torej osvoboditev oziroma odprava eksploatacije, odprava odtujitve dela, itn. In to je ravno tisto, kar je mislil Pavičević, ko je rekel, da je osnovno pravilo socializma delati po sposobnostih in dobiti po svojemu delu, kajti to predpostavlja odpravo eksploatacije oziroma tisto odpravo odtujitve, ki ni samo ekonomska, temveč pravzaprav življenska odtujitev. Kajti ekonomija, proizvodnja blaga je pravzaprav dajanje življenja — z drugimi besedami — to je jemanje življenja. Če človek ne proizvaja tistega, kar on hoče, in ne proizvaja zase, mu je proizvodnja prisila, breme, ki mu poleg tega še odpravlja tudi svobodo. Proizvodnja mora postati ne le človekova potreba, da bi obstal, temveč potreba v smislu, da ne more, ne da bi proizvajal, ker je to zanj pravzaprav uživanje, njegovo lastno razvijanje, očlovečevanje, doseganje tiste stopnje totalnega človeka, razvitega človeka, ki je cilj morale. Proizvodnja mora biti razvijanje naših potenc, ne pa — na žalost — nekaj nasprotnega. Do take stopnje je seveda zelo daleč, vendar moramo — za začetek šteti tako eno kot drugo za osnovno načelo. Kajti dejansko so ta načela, ko se razumevajo pravilno, eno in isto, vsaj v bistvu. Če razumemo, da je osnovno načelo spoštovati človeka in omogočati (oziroma ne delati ničesar, kar preprečuje) njegov razvoj kot razvoj totalnega človeka, potem je to seveda bogatejše, ima več vsebine, kot če govorimo samo o odpravi eksploatacije. Ker pa je odprava eksploatacije osnovna podlaga očlovečevanja, je to dokaj blizu drug drugemu. Torej mi lahko, po mojem mišljenju, gradimo neki moralni socialistični sistem in menim, da v socialističnih družbah tudi obstajajo vsaj začetki take morale, Začetki take nove norme, nekje bolj, nekje manj, in da med dvema navedenima načeloma ni dejanske dileme.

Posebno pomembno področje za socialistično moralo (kot sicer tudi za vsako drugo moralo) je nedvomno gospodarstvo, materialna proizvodnja, ki določa tudi vse drugo, in bom tako malo več govoril o njej. To področje doživlja posebno pomembne spremembe in se zato tudi postavljajo povsem nova moralna načela.

Poleg že omenjenega načela delitve po delu oziroma prepovedi eksploatacije (kar je eno in isto) je nedvomno, da je eno najpomembnejših načel spoštovanje družbene lastnine. Vendar se zdi, da ni mogoče postaviti neke abstraktne in stroge dileme med privatno in družbeno lastnino, vsaj ne na današnji stopnji našega gospodarskega razvoja. Celo ne glede na dejstvo, da je družbena lastnina posebnost ravno samoupravnega socializma v nasprotju z državno lastnino v etatističnem socializmu. Tukaj se namreč kaže, kako smo postavili neko abstraktno samoupravno socialistično moralo, ki ne ustreza današnjemu dejanskemu stanju in ki se zato tudi ne uporablja ter ostaja neka vrsta utopije. To je tudi konkreten dokaz, da mora morala ustrezati dejanskemu družbenemu stanju. Dejstvo naše dejanskosti je, da še vedno obstaja pomemben privatni sektor, posebno v kmetijstvu (blizu 90 % zemljiških površin, največji del govedoreje) in v obrtništvu. Dejstvo je tudi, da se družbena lastnina — na žalost — spreminja v neko vrsto privatne skupinske lastnine (spet ne zaradi slabe »narave« ali značaja ljudi, temveč iz objektivnih vzrokov nerazvitosti našega gospodarstva). Tak gospodarski in družbeni dejanskosti (k temu pa se lahko doda še tradicija in ostanek stare morale) očitno ustreza tudi svojevrstna morala, v kateri se privatna lastnina še vedno bolj spoštuje in ščiti kot družbena. Po drugi strani je družbena lastnina okrnjena, oziroma je ostala v veliki meri neuresničena tudi zaradi nezaposlenosti. Kajti družbena lastnina pomeni enak dostop do vseh sredstev v družbeni lastnini. Takega dostopa ni, čim obstaja nezaposlenost, kajti nezaposleni imajo v glavnem samo verbalne samoupravne socialistične človeške pravice, ker je pogoj njihovega dejanskega uživanja — po samem našem sistemu — ravno delo. Nedvomno je tudi, da nezaposlenost nasprotuje tej visoki samoupravni socialistični morali, kot si jo zamišljamo in kakršne ne moremo udejanjiti v praksi. Toda ne le da se take morale ne uporablja, temveč se njeno kršenje v dejanskosti sploh ne čuti kot nemoralo — nihče, ki je zaposlen in uživa vse pravice, ne trpi od očitka vesti, stotine tisočev drugih pa so nezaposleni. Naša dejanska morala tukaj torej ni niti socialistična niti samoupravna; to je neka mešanica raznih moral, pri čemer je ena deklarativna (tista, za katero mislimo, da je socialistična), druga pa dejanska. Obstaja torej tipična dvojna morala, oziroma še natančneje, to tudi ni dvojna morala, kajti dve morali, za kateri gre, nista enake moči — tista dejanska je mnogo močnejša in se tudi uporablja.

To kaže, da med temi dvema pomembnimi samoupravnimi socialističnimi moralnimi vrednotami in dvema pomembnima moralnima načeloma — zaščite privatne lastnine in zaščite družbene lastnine — dejansko tudi ni prave dileme. Družbena lastnina je načelno vsekakor tisto, kar ustreza socialistični morali, vendar bi bila danes taka morala neuresničljiva in zato v dejanskosti tudi ne obstaja. Morala se prilagaja danemu stanju stvari. To ne pomeni, da maksimalistična, željena socialistična morala nima nikakršne vloge v nastajanju take morale — le-ta pospešuje njeno nastajanje. Vendar ga ne more pospešiti toliko, kolikor bi mi hoteli, ker je glavni dejavnik morale dano stanje družbe, ki se objektivno ne more hitro spremeniti, čeprav bi ga formalno, s pravom, recimo, tudi spremenili. Zato se ni treba niti čuditi tolikšnim napadom na družbeno lastnino, pa naj so se vsi kolikor si že bodi zanjo opredeljevali, kajti morala, ki jo ščiti, je še slaba.

Enako je, na primer s tako imenovanimi družbenimi dogovori in sporazumi, ki se tolikokrat podpisujejo, a zelo redko spoštujejo, medtem ko se privatni dogovori veliko popolneje izpolnjujejo. Kršitev družbenega dogovora (spora-zuma) se sploh ne čuti kot moralni prekršek v nasprotju s kršitvijo privatnega dogovora. Tu ni dileme med eno in drugo moralo, ker moramo priznavati staro moralo in postopno krepiti novo vzporedno z razvojem socialističnega sektorja v nasprotju s privatnim. Treba je biti realist, ne pa utopist.

Enako je tudi z načelom solidarnosti. Navzlic primerom solidarnosti v primeru velikih katastrof (potresi), le-ta znatno zaostaja v odnosih vsak-danjega življenja, med posamezniki ravno tako kot tudi med gospodarskimi organizacijami in ustanovami, kjer ekonomski interes v glavnem žene ljudi, da se obnašajo po stari, egoistični morali, kot sicer tudi, da ni solidarnosti med zaposlenimi in nezaposlenimi, kar je že omenjeno. Vselej gre za isto: ne gre za dilemo med dvema načeloma, temveč za nujno koeksistenco obeh, čeravno eno bolj ustreza maksimalistično pojmovani samoupravni socialistični morali.

Obstajajo seveda nekatera nova moralna načela, ki so bolj ali manj socia-listična oziroma humanistična in ki se lahko udejanijo v večji meri od omenjenih. Taka načela se — v nasprotju z omenjenimi, strogo povezanimi z gospodar-skim razvojem — v glavnem tudi bolj udejanjajo navzlic moči tradicije. Seveda se tudi tukaj udejanjajo bolj tam, kjer je dosežena ustrezna stopnja ne le mate-rialnih pogojev, temveč tudi družbene zavesti oziroma kulture. Tako, na primer enakost mladine in starejših, moških in žensk, sploh enakost in enakopravnost ljudi ne glede na razne razlike med njimi. Toda tudi tukaj ni treba zapirati oči pred dejstvom dvojne morale ali — preprosto — pred obstajanjem dveh moral. Kajti tudi popolno udejanjanje teh moralnih načel zahteva ustrezne, predvsem gospodarske, vendar tudi druge pogoje: v drugačni meri in na drugačen način se udejanja enakost in enakopravnost v razvitem, bogatem in kulturnem okolju, recimo v Sloveniji, na drug način in v drugačni meri pa v nerazvitem okolju, recimo na Kosovu.

Iz vsega tega izhaja, da ni nekega absolutnega preloma med staro in novo moralo. Nova, socialistična, samoupravna morala sprejema niz starih moralnih vrednot in jih le popolneje udejanja in izpopolnjuje glede na nove pogoje (npr. načelo svobode, enakosti). Druge norme zavrača (npr. moralnost eksploatacije). Tretje, ki so veljale samo za pripadnike ožje družbene skupnosti, razširja na vse ljudi. Toda vse to novo je še vedno pomešano s starim, pogostoma pa je tudi znatno slabše od starega, ker ni spremenjena ustrezna družbena dejanskost. Socializem, posebno pa samoupravljanje ne le da nista popolnoma izgrajena, temveč nista niti blizu te razvojne stopnje. Morala ne more biti veliko popolnejša od družbene dejanskosti, ki nujno proizvaja svojo moralo tudi proti višjemu elementu družbene zavesti, ki — sama s sabo — ostaja nemočna pred dejan-skostjo.

Vendar pa iz teh navidez pesimističnih sklepov o sedanjem stanju socialistične samoupravne morale pri nas in dilem, pred katerimi se le-ta nahaja, ni treba izpeljati nekega nespremenljivega zakona. Nasprotno, tako kot se je morala vse doslej spreminjala vzporedno s spremembami v družbi, se bo nedvomno spre-minjala tudi odslej. Treba je zasukati rokave ne le in ne vsekakor v prvi vrsti

zaradi pridiganja nove morale (česarvno tudi tega ni treba zanemariti, kot smo to v glavnem naredili mi), temveč zaradi dela za dejansko spreminjanje dejanskih, predvsem materialnih družbenih odnosov, kar je vsekakor mnogo težje kot golo pridiganje. Tukaj pa je treba še veliko, veliko narediti. Poleg tega je seveda treba imeti vizijo nove, socialistične samoupravne morale, se zanj navduševati, kar vzpodbuja k večjemu in uspešnejšemu naporu, k težkemu delu, ki je pred graditelji nove družbe in nove morale.

Prev. B. Kante

Politika in etika (Teza za razpravo)

JOVAN MIRIC

Kako določiti razmerje *politika* in *etika*? Z določitvijo razmerja »politika«-»etika« lahko določimo tudi samo razmerje. *Bistvo političnega fenomena* je vpraševanje po *smislu*, po *smotru delovanja*, naravnane proti skupnosti. Tudi *etično* izhaja iz skupnosti kot *način* in *prostor človekovega obstoja*, *prebivališča (etosa)*.

Politika se mora vedno vprašati: *kako je skupnost mogoča*? Tisti hip, ko povežemo *politiko* in *skupnost*, govorimo o politični skupnosti. Gre torej za skupnost, ali bolje rečeno, za družbo različnih, antagonističnih in potencialno nasprotnih si interesov. *Politika je način obstojnosti take skupnosti*, ali celo skupnost sama, odvisno od pristopa k tem pojavom.

Ali je *politika skupnost sama* ali je *instrument skupnosti*? Menimo, da je politika tako eno kot drugo: *je obstojnost skupnosti preko posrednikov*.

V taki etični poziciji je vsebovano nasprotje *tistega, kar je*, in *tistega, kar bi moralo biti* — *bistva in potreb*. Tega protislovja ne moremo razrešiti z *etično refleksijo*.

»Da bi lahko morala obstajala kot morala, ne smejo biti njeni skrajni, najvišji, bistveni cilji nikoli doseženi, saj tako lahko postane odvečna. Na tej odločilni točki prične Marxova kritika morale, moralnosti in etične pozicije nasploh.« (Kangrga, *Etički problem u djelu K. Marksa*, str. 75)

Je potemtakem možna in kako je možna *marksistična etika*? Možna je enako kot je možna tudi *marksistična politologija*: kot *kritika moralne zavesti*, oziroma, kot *kritika politike*. To je kritika, ki s svojo *dejavnostjo* — v procesu produkcije življenja, v *delu* — uničuje temelje in izvore te zavesti. *Kritika v marksovskem smislu ni kontemplacija o drugačnem, o tem »kaj je treba«*. S kritiko starega sveta in njegovih oblik zavesti se Marx vprašuje po *možnostih novega*, vprašuje se po *temeljnem prevratu*, po prevratu bistva produciranja. *Ne vprašuje se po novi etiki*, temveč po *družbeno-zgodovinski možnosti* (za novum) novega sveta. Ne zanima ga (ali ga to ne zanima primarno) »v glavi predelan materialni svet«. Zanima ga ta materialni svet sam, *način njegove produkcije, način preraščanja človeka v človeka*.

V nasprotju z meščansko teorijo, ki izhaja iz meščanske družbe kot *univerzalnega* in v *bistvu nespremenljivega modela*, ki omogoča uresničevanje človeka, pa Marx pokaže, da so okviri meščanske družbe preozki in neustrezni za realizacijo

človeških potencialov. Ti okviri so namreč določeni s *privatno lastnino in sebičnostjo*.

Vsa filozofija do Marxa — tako tudi etika kot pomembna filozofska disciplina — je »obrnjena nazaj«: misli na tisto, kar se je že zgodilo, misli na preteklost. *Marxova misel je misel možnosti (11. teza za tudi celoten opus) tistega, česar še ni, je pa možno.*

Z določevanjem biti človeka se gradijo tudi različne etične pozicije. Tako je za Kanta človek moralna oseba, *moralnost je človekova bit*. Izvor in kriterij moralnosti je *čista volja*. Moraliteta delovanja zaradi čistega samocilja, zaradi samosmotrnosti morale, zaradi spoštovanja notranjega postulata dolžnosti. Legalnost — delovanje zaradi posledic, zaradi zunanjih smotrov. Heglu je človekova bit teoretična, filozofska: človek se kot človek potrjuje z mišljenjem, z opazovanjem tistega, kar se je že zgodilo. Tisto, kar je (meščanska dejavnost), in tisto, kar naj bi bilo (ideja), je vsebovano v filozofiji.

Marxu je človek samodejavno bitje, bitje prakse, človekova bit je delovna, dejavna. Človek je preko dela človek. Toda v razmerah, ko je delo odtujeno in privatna lastnina materialni izraz odtujenega dela, človek producira svojo odtujitev. Celotno človeško suženjstvo pa tudi različne oblike odtujitve so vsebovane v človekovem razmerju do dela, pa tudi različne oblike odtujitve so samo nujna posledica in modifikacija tega temeljnega človekovega razmerja do dela (Marx). Tudi politična odtujitev — vse oblike in razmerja moči, imajo svoj izvor v sferi dela. Politična sila je odtujena sila dela.

Marx ne izreka le svojega kategoričnega imperativa: naj se zrušijo vsa razmerja, v katerih je človek tlačeno, ponižano, prezrto in zapuščeno bitje; opozarja tudi na družbeno silo, ki je objektivno prisiljena ta imperativ realizirati — proletariat, delavski razred.

Spomnimo se:

Temeljno protislovje kapitalističnega načina produkcije je protislovje dela in kapitala, dela in zasebne lastnine. Zato Marx ponovno poudarja in s svojimi briljantnimi analizami procesa kapitalistične reprodukcije pokaže, da je ukinitve zasebne lastnine temeljna predpostavka in resumé družbene preureditve.

Meščanska etika je po svojem bistvu etika zasebne lastnine, ima funkcijo opravičevanja meščanskega načina produkcije. Meščanska morala je morala licemerstva. Kajti, če je zasebna lastnina proglašena za »naravno in sveto pravico«, potem npr. moralni postulat »ne kradi« ne pomeni nič drugega kot zahtevo, naj se ne ruši sistema, ki temelji na kraji, na prisvajanju tujega dela. Bistvo zasebne lastnine je namreč prisvajanje tujega. Na vprašanje, ali je kraja moralna, ne moremo odgovoriti z neke nevtralne, brezinteresne pozicije. Odločilno je, kdo postavlja to vprašanje. Če so vladajoče ideje nekega obdobja vedno ideje vladajočih, potem zgoraj omenjeno vprašanje postavljajo tisti, ki so zainteresirani za zasebno-lastniški sistem reprodukcije. Z njihovega stališča kraja ukradenega ni moralna. Toda, ali je moralna s stališča proletariata? Program in cilj proletarske socialistične revolucije je ukinitve zasebne lastnine. Tega cilja seveda ne morejo doseči s »prekrajo«, marveč z radikalnim prevratom v načinu produkcije. Tako kraja tudi s stališča ciljev revolucionarnega gibanja ni moralna: kraja »odlaga« revolucijo in ne ogroža, marveč ohranja zasebno lastnino (tako kakor individualni teror).

Moralno opravičiti posamično krajo zasebnega lastništva pomeni eo ipso tudi zasebno lastnino opravičiti kot sistem (kraje).

Ukinitiv zasebne lastnine predvideva tudi ukinitiv zasebno-lastniškega prisvajanja politične moči.

Glede na prevlado sfere političnega, postaja to za socializem eno najpomembnejših vprašanj. Zato ni čudno, da ponekod tako često in včasih tudi dramatično postavljajo vprašanje legitimnosti oblasti v socializmu ter krize te legitimnosti. Lahko bi rekli, da je nelegitimna in neetična vsaka oblast, ki ni organsko-delovno legitimirana (transcendentna legitimnost: bog je zakon; juridična legitimnost: zakon je bog; organska legitimnost: delo je zakon).

Izvajanje moči in njeno moralno presojanje iz sfere dela in s stališča dela ni nikakršen »delovni redukcionizem«. Nasprotno, vsi drugi pristopi in oblike legitimnosti so redukcionistični, ker so šele derivati organske moči — moči dela.

Ce smo rekli, da je meščanska morala morala zasebne lastnine, ali lahko potem rečemo, da je socialistična morala morala dela? Mislim, da to lahko trdimo, seveda s predpostavkami, o katerih smo že govorili. Upoštevati moramo tudi, da se socializem dogaja na tleh meščanske dejavnosti in da vsebuje tako v zavesti kot v odnosih protislovja te dejanskosti.

Z raziskovanjem in presojanjem različnih manifestacij moralne zavesti in različnih izkazovanj »uporabne morale« mora biti naša izhodiščna teza naslednja: temelj vsakega nemoralnega obnašanja je v možnosti prisvajanja tujega dela.

Odločilno vprašanje je: katere so družbene predpostavke postopnega ukinjanja takšne možnosti? Usoda socializma je odvisna od praktičnega odgovora na to vprašanje. Kajti, kaj pa sploh je socializem?

Socializem je proces socializacije, podružbljanja. Kako je ta proces možen? Z ekonomsko, politično in družbeno nadvlado »razrednega dela«. V vsaki drugi obliki nadvlade naletimo na prisvajanje tujega.

Kaj je zgodovinska naloga, smisel in novum socialistične politike? Naloga je, da družbeno legalizira tisto, kar je v bistvu dela vsebovano- odločujočo silo dela. To je edini način in možnost, da sila ne ostane izven dela in skupnosti in da se od zunaj legitimira, marveč da je organska, tj. sila tiste sfere, po kateri človek, družba in družbeno tudi so. V procesu vzpostavljanja takšne sile so dani tudi kriteriji moralnega, pa tudi možnosti prevlade le-te — ukinitve.

Temeljno ustavno načelo in svojevrstni interpretativni ključ celotne konstitucije sistema je, da mora vsakogaršnji materialni in družbeni položaj biti odvisen od rezultatov lastnega dela, kar je temeljni kriterij moralnega presojanja in obnašanja.

To načelo delitve se ne nanaša le na »razdelitev narejenega« marveč pomeni tudi delitev eskistencialnih pogojev.

Oportunizem kot indikacija in oblika (ne)moralnega obnašanja

Oportun, oportunus = ugoden, odgovarjajoč, primeren, sprejemljiv prijeten

Oportunizem = prilagajanje, kompromis, linija najmanjšega odpora, ne-načelnost, kapitulantstvo, nezamerljivost, nedoslednost, meščansko ugodje, neangažiranost, licemerstvo, strahopetnost

Oportunizem ni neka patološka izrastlina na zdravem družbenem organizmu. Je pravzaprav naraven pojav in konstanta v človekovem obnašanju. Toda, če se o oportunizmu zadnje čase razpravlja češče, je očitno, da pojav ni več tako normalen in da je že zadobil družbi nevarne razsežnosti.

V zadnjih dveh letih tako rekoč ni bilo javnega nastopa kakega politika z vrha partijske ali politične hierarhije, ki ne bi poudarjal razširjenosti in nevarnosti oportunističnega obnašanja.

Zlasti v Zvezi komunistov precej opozarjajo na ta pojav. In to upravičeno, saj je oportunizem nezdržljiv s komunistično opredelitvijo in angažmajem.

(NE)ANGAŽMA KOT ETIČNI PROBLEM

Nekatere raziskave so pokazale, da skoraj 90 % funkcij v ZK in drugih organizacijah opravlja samo 10 % članov ZK! In da bi bila slika še slabša — tudi rotacija bistveno ne kvari »personalne strukture« odnosa 10 : 90!

Vzroki za oportunistično vedenje v ZK so številni in zapleteni. Upam si reči, da je koren tega oportunizma — strah. Toda ne strah kot individualno-psihološka, marveč tudi kot socialno-politična kategorija. Ali član ZK čuti za seboj moč razreda, katerega del avantgarde bi moral biti? Kaže, da ne, sicer se ne bi (vsaj ne tako množično) vedel tako oportunistično. Obnaša se kot osamljeni posameznik, kot privatizirana oseba s privatno-lastniškim, kalkulantskim, potrošniško mentaliteto in značajem, ki tehta svoje besede in dejanja glede na trenutni, empirični interes.

— Oportunistično vedenje je tudi izraz defetizma, prepričanja, da lahko tudi tako dejansko vplivamo na »tok stvari«.

— V dinamičnem in večkrat razburljivem in dramatičnem razvoju naše družbe, kjer je prišlo tudi do bitk, so ostale brazgotine, nekateri so se utrudili (ali bili razočarani), zato razmišljajo takole: »Dovolj sem že postavljaj glavo na tnalno, naj to store še drugi.«

— Oportunistično je tudi vedenje, ko izbiramo nesposobnega zato, da bi se sami izmaknili dolžnostim.

— Oportunizem je tudi previdno veslanje med Scilo in Karibdo, da bi lahko srečno prispeli do želene funkcije (ali da bi jo zadržali).

— Tako rekoč vse načine oportunističnega obnašanja pogojuje nedosledna realizacija načina delitve po delu in po možnostih, da mimo lastnega dela uresničujemo nekatere privilegije, materialne in družbene koristi. (Če je delo kriterij, potem odpadejo vse druge kombinacije in kalkulacije).

— Oportunizem v ZK v veliki meri določa tudi struktura ZK: če izvezamemo kmete, ZK v veliki meri odraža globalno družbeno strukturo in je zato »prisiljena« na kompromisarstvo in oportunizem.

— Oportunizem določa tudi raven teoretične zavesti, ki jo »nadomešča« empirična zavest in trenutni interesi.

— Oportunizem v ZK nam kaže tudi na nizko raven demokratičnosti in politične kulture znotraj Zveze komunistov.

— Samoupravljanje je kontekst in horizont presojanja moralnega dejanja. Toda brez angažmaja, aktivizma ni samoupravljanja.

Ko govorimo o komunističnem angažmaju — ni moralna dolžnost le poskusiti, marveč je dolžnost uspeti doseči določene cilje. Komunistični angažma ni le poljubno delovanje, ki ga vodi »etika čiste volje«, marveč je spoznanje zakonitosti družbeno-zgodovinskega konteksta, v katerem delujemo. Kar seveda ne pomeni, da moramo vsako dejanje in učinek napovedati že vnaprej, saj tudi boja samega ne začnemo v razmerah nezmotljivo dobrih priložnosti (Marx). Torej je moralno tudi tveganje, v nasprotnem primeru nam bi zadoščala znanost.

Pri komunističnem angažmaju morata biti »treba je« in »dolžnost« skladna. Z ene strani je »treba« rezultat spoznanja, z druge strani pa zahteva po drugem — dolžnost angažmaja, da bi to drugače dosegli.

Razvoj samoupravne demokracije, javnosti in odgovornosti v veliki meri oži možnosti oportunističnega vedenja. Hkrati pa je to tudi transmaterialna spodbuda moralni obnovi, brez katere ni izhoda iz krize, s katero se soočamo.

Kriza, o kateri govorimo, pa ni (ali vsaj ni v največji meri) ekonomska. To je samo ekonomski, materialni odraz družbene kulturne, moralne krize. To je stanje duha in zavesti, ki misli, da je možno mimo rezultatov lastnega dela in naporov graditi lastni materialni in družbeni položaj; pa tudi mesto v sodobnem svetu.

Prevedla I. G.

1. PROTISLOVNI VIRI KOMUNISTIČNE MORALE

Vprašanje možnosti morale v socializmu se lahko razčleni na nekaj posebnih vprašanj, seveda z domnevo, da se nanj, vsaj načeloma odgovori pozitivno, tako kot smo storili tudi v tej razpravi. Za primer lahko postavimo takšna vprašanja: ali se etični pluralizem iz zgodnejših formacij zgodovinskega razvoja prenaša tudi v socializem, ali se lahko socialistična morala konstituira v vladajočo moralo in naposled, ali se lahko s terminom »socialistična morala« aдекватno označi ta pojav.

Najprej moramo ugotoviti, da prihaja do večine nesporazumov zaradi različnega interpretiranja samih pojmov »socializem« in iz njega izpeljanega pojma »socialistično«.

Namreč, če s »socializmom« pojmujeemo posebno družbeno-ekonomsko formacijo, so vsi družbeni pojavi obravnavani drugače kot če s tem pojmom razumemo prehodno dobo, pravzaprav epoko socialne revolucije, kjer namesto relativno stabilnega stanja delujejo revolucionarni procesi.

V prvem primeru je »socialistično« vse, kar tvori konstitutivne komponente nove družbe, pa čeprav le posredno in ne glede na izvor, in sicer zato, ker velja, da se socializem izgrajuje v relativno stabilen sistem družbenih tvorb in odnosov. V takšnem konceptu socializma lahko govorimo o komunizmu samo kot o realni možnosti, ki se bo lahko morda začel realizirati v bolj ali manj daljni prihodnosti. Tu ni prostora za dileme kot so: ali »socialistična morala« ali »morala v socializmu«; ali »socialistična država« ali »država v socializmu« itd., ker se ne problematizira socialistični značaj tistega, kar je v dejanski funkciji vladajočega produkcijskega razmerja.

V drugem primeru veljajo za »socialistične« pojave, ki so prenešeni iz stare družbe v novo kot nujna sredstva družbene preobrazbe, ki pa se morajo tudi sami, prav zaradi te dvojnosti, ki jo v sebi neizbežno nosijo, postopoma ukiniti v revolucionarnem procesu. V tem procesu že nastajajo tudi pojavi nove komunistične družbe, ne samo kot realne možnosti, ampak tudi kot realni začetek nove človeške skupnosti.

V kritiki Gothskega programa je Marx o tem pisal:

»Med kapitalistično družbo in komunistično družbo je perioda revolucionarnih sprememb prve v drugo.« In naprej: »Družba, s katero imamo tu opraviti, ni komunistična družba, ki se je razvila na lastnih temeljih, temveč z družbo, ki se

še le poraja iz kapitalistične družbe; ki se je zato v vseh pogledih, ekonomsko, moralno in duhovno, še drže znamenja stare družbe, iz katere izhaja.

Pri teoretskem in praktičnem identificiranju teh pojavov, ki se prenašajo iz stare družbe, toda s postopnim odpravljanjem netijo družbene preobrazbe, se resnično lahko pojavljajo omenjene dileme¹. Te tudi prevladajo, če te pojave obravnavamo kot proces, v katerem nastopajo kot »eno in drugo« in ne samo »eno ali drugo«. Zdi se, da prav njim najbolj odgovarja atribut »socialistične«, če so dejansko zapopadene z revolucionarno transformacijo, ker ravno tedaj nosijo v sebi staro in novo. Ista dvojnost je zaobsežena že v sami naravi socializma, pojmovanega kot prehodna doba, oziroma kot nižja faza v razvoju komunistične družbe. To pa se seveda niti v prvem niti v drugem kontekstu ne more nanašati na pojave, ki se prenašajo iz starejše družbe, bodisi kot njeni ostanki ali recidivi, ki niso v funkciji novih družbenih razmerij.

Morala pa se, seveda, ne more v vsem izenačiti s skupino pojavov, ki smo jih definirali kot »socialistične«. Razumljivo je, da bi bilo povsem nekorektno, če bi socializem zreducirali na etično vprašanje, kakor se je to dogajalo v negotovih novokantovskih projekcijah, vendar se morala v predhodni dobi zares ne odpravlja na isti način kot, recimo, država ali katerikoli drugi pojav, ki smo ga po navedenem kriteriju označili za »socialističnega«. Država se, na primer, transformira v ne-državni tip družbene organizacije, v kateri mora popolnoma izumreti. Čeprav seveda tudi komunizma ne moremo reducirati na etični problem, se v socializmu ukinjajo razredne oblike morale, toda morala ostane in to kot bistveni konstitutivni element nove komunistične družbe in še več, kot pogoj, brez katerega se ne more razviti dejanska človeška skupnost.

Vsaka vladajoča morala se prikazuje na nekaj ravneh: globalni (določena s tipom družbeno-ekonomske formacije, oziroma z njenim osnovnim proizvodnim odnosom), parcialni (njena skupinska, razredna determinacija) in univerzalni (po svojem občečloveškem dosegu).

Ti nivoji morale so razumljivo medsebojno povezani in pogojeni eden z drugim. Pravzaprav gre za to, da vladajoči razred, s tem da izrablja svojo pozicijo v družbi, uspe vsiliti svoj poseben razredni interes in svojo posebno razredno moralo celotni družbi kot obči družbeni interes, oziroma globalno družbeno moralo. Toda ta, v bistvu omejena razredna morala, ki raste ne samo iz ozkega družbenega interesa, ampak tudi iz formalnega predstavljanja družbene celote, lahko izraža tudi nekatere univerzalne občečloveške potrebe in vrednote.

Nova morala bi se lahko izoblikovala kot vladajoča, toda samo, če bi se socializem izgrajeval kot posebna družbeno-ekonomska formacija z razmeroma stabilnimi vladajočimi družbenimi razmerji in to ne na začetku, ampak mnogo kasneje, ko sistem dobi svoje lastne družbene temelje.

¹ Tudi za interpretacijo, ki socializem idealizira kot popolno družbo, ni dileme, seveda v nasprotnem smislu, ali lahko smatramo državo, blagovno proizvodnjo in podobne pojave za »socialistične«. V tem kontekstu se jih ponavadi obravnava kot »pojave v socializmu« (»država v socializmu«, itd.) s čemer se želi poudariti, da ti ne pripadajo socializmu, da mu niso imanentni.

² »Socialistično« tu nima istega pomena kot tedaj, ko se socializem razume kot posebna družbena formacija. Socializem se tu ne jemlje kot »čista« kvaliteta, ampak kot protislovna enotnost starih in novih kvalit.

Res da niti tisti, ki razpravljajo o »socialistični morali« kot vladajoči morali ne mislijo, da je ta že izgrajena, toda domnevati morajo, da ima lastno družbeno osnovo in do neke stopnje razvito vsebino. Pri tem sploh ne pomislijo, kakšna je ta osnova, niti kdaj se je pravzaprav vsebina začela razvijati. Dejansko izhajajo iz edine gotovosti, ki jim je na razpolago — empirično neutemeljene analogije: če obstaja socializem, mora obstajati tudi socialistična morala.

Realnost prehodnega obdobja pa je vendarle drugačna. Socializem začenja svojo zgodovinsko pot z izrazitim etičnim pluralizmom, ki ga je podedoval od vseh oblik razredne družbe in razredne civilizacije, s katerimi si stoji v nasprotju. Poleg skoraj vseh oblik moral, od partiarhalne in religiozne, do malomeščanske in birokratske, se je doslej v socializmu pojavljala tudi primitivna komunistična morala, toda bolj kot meglena anticipacija nove morale in ne kot dejanska nova morala. O »surovem« ali »primitivnem« komunizmu Marx ni imel dobrega mnenja. V »Ekonomsko-filozofskih rokopisih« govori o tem zelo nenaklonjeno:

»Prva pozitivna odprava privatne lastnine, surovi komunizem, je torej samo pojavna oblika nizkosti privatne lastnine, ki se hoče postavljati kot pozitivna skupnost... »Ta komunizem je — v tem ko vsepovsod negira osebnost človeka — ravno samo dosledni izraz privatne lastnine, ki je ta negacija. Splošna in kot oblast se konstituirajoča zavest je samo zakrita oblika, v kateri se vzpostavlja in samo na drugačen način zadovoljuje pohlep. Misel sleherne privatne lastnine kot take je obrnjena vsaj zoper bogatejšo privatno lastnino kot zavist in želja po izravnavi... Surovi komunist je samo dovršitev te zavisti in tega izravnavanja, izhajajočega iz zamišljenega minimuma. Ima določeno omejeno mero. Kako malo je ta odprava privatne lastnine dejanska prisvojitve, dokazuje ravno abstraktna negacija vsega sveta omike in civilizacije, povratek k nenaravni preprostosti ubogega človeka brez potreb, ki privatne lastnine (ne le) ni presegel, ampak je še ni niti dosegel.«

Ta Marxova misel zasluži, da jo obširno citiramo, ker je odličen primer za to, kako lahko znanost točno predvidi (ne samo globalno, ampak celo v nadrobnostih) razvoj dogodkov, kot se je dejansko odigral. Zgodovinsko izkustvo je namreč potrdilo, da tak komunizem ne more biti niti družbeni temelj niti etična paradigma za novo moralo, še manj pa že uresničeni zgodovinski začetek komunistične morale. Sicer pa vegetira na krilih revolucionarnega poleta ljudskih množic in ko ta polet zbledi, praviloma prva zapade v krizo, brez možnosti, da se reši iz nje. Erozija neizbežno zagradi tudi vse druge omenjene oblike morale in to ravno v takšni meri, v kakršni se socializem kot družba razvija. Moralna drama socializma je toliko bolj zapletena in globlja, kolikor je njegova etična panorama raznovrstnejša. Ta je »bogatejša« z več arhaičnimi oblikami, če socializem začenja svoj razvoj iz manj razvitih civilizacijskih temeljev. Zato, zlasti na začetku, prihaja do navideznega paradoksa: kolikor je absolutni, še posebej relativni razvoj socializma dinamičnejši, toliko bolj je njegov moralni profil relativnejši.

Če »socialistično moralo« oziroma »moralo v socializmu« opazujemo z vidika svoje razredne determiniranosti, je situacija podobna, kot če jo gledamo globalno.

Težko bi namreč obranili morebitno hipotezo, da moralne vrednote, ki jih ustvarja delavski razred v svojem spontanem in organiziranem razrednem gibanju, zadoščajo za izgraditev socialistične morale kot vladajoče v socialistični družbi.

Te vrednote so zelo pomembne in lahko bi razpravljali ali jim je bilo posvečeno dovolj pozornosti v marksistični etiki. Toda brez dvoma ostane teza, da so mnogo pomembnejše tiste možnosti proletariata, ki izhajajo, oziroma, ki se lahko teoretično izvajajo iz njegove razredne eksistence, bolj pomembne od vsega, kar je na tej ravni resnično ustvaril.

Marx in Engels sta v oceni humanističnih možnosti proletarskega razrednega gibanja izhajala iz dejstva, da je v njegovi družbeni eksistenci koncentrirana največja človeška odtujitev in bo potemtakem izpolnitev razrednih interesov delavskega razreda morala prinesiti s seboj tudi osvoboditev človeštva od vseh nečloveških razmer razredne eksistence nasploh. Zaradi te svoje razredne posebnosti je lahko proletariat v najradikalnejšem nasprotju s kapitalizmom, ker je najbolj razvita razredna družba v zgodovini in nasploh v razredni civilizaciji.

Toda takoj sta spoznala, da se resnični empirični interes delavskega razreda ne more avtomatsko prekrivati z njegovim zgodovinskim interesom in še več, da se delavski razred ne more niti zavedati te svoje zgodovinske naloge. Da bi jo sploh lahko razumel, mora znanstveno raziskati ves dosežani družbeni razvoj, vsestransko raziskati kapitalistično družbo in odkriti bistvene možnosti, ki jih s seboj nosi razvoj protislovnosti. K razumevanju te dvojnosti v družbeni situaciji proletariata so veliko prispevali Lenin, zlasti v delu »Kaj delati?« in mnogi drugi marksistični misleci, še posebej Gramsci in Lukács. Ti so opozarjali na možne politične, idejne in etične implikacije razkoraka med aktualnim in možnim v razrednem gibanju proletariata in v zvezi s tem na revolucionarno vlogo in pomen politične avangarde in znanstvene socialistične zavesti. Pri uresničevanju aktualnih razrednih ciljev lahko delavski razred tudi brez dodatne intervencije, o kateri Lenin izrecno trdi, da lahko pride samo od zunaj — iz znanosti — v delavsko gibanje, *dospe* do sindikalne zavesti, ki je, po Gramsciju, še naprej znotraj moralnega, političnega in idejnega horizonta meščanske družbe. Da bi, torej, lahko prišli do konstituiranja nove morale, katere družbeni subjekt bi bil delavski razred, je nujno, da je njegova razredna samoaktivnost politično organizirana in znanstveno osveščena. Toda ravno v tem je temeljno protislovje: po eni strani mora biti osvoboditev delavskega razreda resnično njegovo lastno delo. Glede na lastno družbeno pozicijo zanj ni zainteresiran nihče drug, razen njega samega in tistih, ki se idejno vežejo na njegovo razredno gibanje. Po drugi strani pa socialistična zavest in zato tudi morala, kot tudi politična organiziranost, ne morejo biti samoproizvod spontanega gibanja. To protislovje skriva v sebi nenehno navzočo nevarnost, da se dejavniki organiziranosti in zavesti osamosvoje³ in namesto, da »nimajo nikakršnih interesov ločenih in globalno vladajočo moralo. Na tej osnovi sta se razvili ideologija in praksa večnega tutorstva, oziroma monopola reprezentiranja delavskega razreda v socialnih interesih celotnega proletariata« (Manifest komunistične partije), začenjajo postavljati v ospredje svoje lastne parcialne družbene interese in etične poglede ter jih vsiljevati delavskemu razredu in družbi kot njihove občedružbene interese

³Takšna nevarnost seveda obstaja, če bi se dejavniki zavesti in organiziranosti razvijali znotraj samega gibanja, čeprav na osnovi delitve dela (»ne več kot delavci, ampak kot teoretiki socializma, kot Proudhoni in Weitlingi...« kot je pisal Lenin), ki se prav tako lahko osamosvoji in odtuji od enotnosti gibanja, kot se sicer lahko tudi samo gibanje na isti osnovi odtuji in osamosvoji v odnosu na delavski razred.

lizmu s strani družbenih slojev, ki imajo ne glede na svoje razredno poreklo posebne družbene interese, moralno zavest in družbeno reprezentiranje bistveno različno od družbenega položaja delavskega razreda in njegovih etičnih možnosti. Vsako vztrajanje pri absolutizaciji razredne vladavine proletariata predpostavlja proletarijat kot »absolutno stran družbe«, namesto da se razredna vladavina proletariata pojmuje kot njegovo samoodpravljanje. Zato je to samo prikrita oblika že omenjene nevarnosti. V tej luči je potrebno spoznati tudi eventualno pretenzijo vladavine proletariata, oziroma njenega trajnega idejnega, političnega in moralnega predstavljanja. Na koncu se mora to pretvoriti ne v moralo njegove razredne osvoboditve, ampak njegove razredne potlačitve, seveda, v novih zgodovinskih oblikah. Vendar bistveno to ničesar ne spremeni. V tem primeru se v socializmu kot vladajoča morala suvereno naznanja birokratska morala.

Birokratska morala sicer lahko pospeši razslojevanje vseh oblik moral, ki se nahajajo v socializmu, še najprej in najbolj primitivno komunistično moralo, toda ne more premostiti, ampak samo poglobiti podvojenost med aktualnim in zgodovinskim interesom proletariata. To podvojenost ne moreta trajno premostiti niti socialistična država niti socialistična blagovna proizvodnja, ampak takšna organizacija družbe in takšna morala, ki nista samo nadomestek za dejansko konkretno sintezo aktualnih in zgodovinskih interesov delavskega razreda. Teoretične hipoteze takšne organizacije in takšne morale so postavljene v marksizmu in etični znanosti, ki je na njem utemeljena, praktični viri pa v socialističnem samoupravljanju, kot tudi v dialektičnem odpravljanju vseh obstoječih oblik morale. Zaradi potrebe po permanentnem znanstvenem osveščanju tega procesa, nova morala in etika kot znanost nista samo njihova refleksija, ampak sta nezamenljiva bistvena in relativno avtonomna dejavnika.

Če se že ne morejo sprejeti umetno ustvarjene sintagme kot so »komunistična država« ali »komunistično blagovno gospodarstvo« (ker že samo površna analiza njihove vsebine odkriva, da so kontradiktorne), tega res ni mogoče reči za komunistično moralo kot občečloveško, brezrazredno moralo v nastajanju (in ne v nekem drugem-političnem, ideološkem ali kratkomalo propagandnem smislu).

Etični pluralizem v socializmu se lahko samo na začetku označi kot neformalna koeksistenca skoraj vseh oblik moral, ki so se pojavile v zgodovini. Ne gre samo za politični pragmatizem, če tudi uradna politika nastopa z več tolerance proti religiozni morali kot proti katerikoli drugi sferi vpliva na delavski razred in najširše sloje družbe. Tudi to ni naključje, da je ravno v sferi morale možna komunikacija med ideologijami, ki so si drugače po svojih idejnih pozicijah popolnoma nasprotne. To potrjuje tudi možnost konstruktivnega dialoga med marksisti in teologi tudi za to okroglo mizo. Brez dvoma so vzroki za ta pojav številni in zelo zapleteni. Zlasti imamo objektivno družbeno-ekonomsko in socio-razredno heterogenost socialistične družbe, nerazvitost nove morale in marksistične etike. Prav tako se pokaže, da vse te oblike morale dejansko ne koeksistirajo samo zunaj, ampak tudi kot različni sloji notranje etične strukture družbenih skupin v socializmu, več ali manj pa tudi vseh osebnosti posamično. Celo tisto, kar se je v posamičnih obdobjih štelo za uradne standarde družbenega vedenja, nosi v sebi globoke sledi te etične polivalentnosti. Zanimivo bi bilo raziskati, koliko je in v kakšnih oblikah prihajajo do vzajemnega dopolnjevanja, recimo, birokratske in patriarhalne morale, ene in druge z malomeščansko moralo, itd.

Razvoj socializma, pa tudi krize (in morda prav te), skozi katere prehaja, razkrivajo ne samo omejenost in zgodovinsko minljivost razrednih oblik morale, ampak tudi tisto, kar je občečloveško v vsaki od njih in kot tako predstavlja trajno vrednost, transcendirajoč skupinske in druge družbene meje, o čemer je govoril profesor Viskovič. Zato nova morala ne more biti v rivalskem razmerju do obstoječih oblik razredne morale, čeprav, seveda, z njimi ne more tudi nevtravno koeksistirati. V pravi odnos stopi z njimi samo, če jih dialektično odpravi in tako od njih prevzame vse, kar je občečloveško, univerzalno. Že zaradi tega nova morala nima lastnosti dvojnosti, ki je sicer tako karakteristična za vse pojave, ki smo jih prej označili za »socialistične«, da jo lahko pojmuje kot njihovo *differentia specifica*. Glede na to, ne gre za prehodno moralo, ampak že za začetek komunistične morale, ki bo s svojim razvojem postopoma odpravila in prevzela nase vse funkcije, ki jih danes izpolnjujejo država in pravo v socialistični družbi.

2/ETIČNA OMEJENOST »REVOLUCIONARNEGA« ASKETIZMA

Od vseh vrst asketizma je »revolucionarni« asketizem najbližji egalitarističnim idejam in gibanjem, še posebej primitivnemu komunizmu. Dejansko je »revolucionarni« asketizem končna konsekvence egalitarizma.

Zanimanje za »revolucionarno« askezo in egalitarizem naraste vedno takrat, ko se družba nahaja v krizi. Takrat namreč pride do določene spremembe v oceni njunega pomena. V kriznih in kataklizmičnih situacijah egalitarizmu in asketizmu naglo raste ugled, tako da postaneta privlačen izziv še posebej za tisti del mlade generacije, ki kaže največjo željo in pripravljenost na žrtvovanje za obče interese in družbene ideale, brez dvoma pa tudi za tisti del starejših generacij, ki ju nosijo v svojem spominu kot vzor moralnega vedenja iz časov oborožene revolucije in obnove v vojni porušene domovine. Čas, ki je od tedaj pretekel, je lahko prispeval, da pozaba zabriše mučnost odrekanja, a sentimentalni odnos do mladosti povzdigne žrtvovanje še bolj romantično. Zato lahko pričakujemo, da se bodo prav v teh generacijah, v sodobni krizi, ki ji je podvržena naša družba, najpogosteje pojavljale ideje egalitarizma in asketizma zlasti v obliki tendenc po izravnavanju razdelitve družbenega bogastva, oziroma — kar je samo druga stran medalje — družbenega pomanjkanja.

Če gledamo asketizem s tega vidika, lahko z njim razumemo določeno obliko moralne zavesti in vedenja, ki se vežeta na prepričanje o upravičenosti prostovoljnega podrejanja, do žrtvovanja telesnih in nasploh materialnih potreb višjemu cilju ali idealu.

Ta definicija je dovolj široka, da lahko zajame vse vrste asketizmov kot moralni pojav, kljub temu pa v zadostni meri razlikuje njegovo posebnost v razmerju do drugih neetičnih oblik asketizmov.

Asketizem kot etični pojav se razlikuje od kulturnih, teoloških in metafizičnih askez, v katerih je žrtvovanje kot tako povzdignjeno v ideal, ali v kult. Toda, ker žrtvovanje zaradi žrtvovanja ne more imeti pravega humanega smisla, tudi nima prave etične vrednosti. Seveda, to ne pomeni, da v imenovanih oblikah askeze, razen kultne, ki je dejansko in potencialno brez vsake humane vsebine,

ni mogoče najti tudi elementov najvišje etičnosti glede na širši humanističnin kontekst, v katerem se te askeze nahajajo. Po drugi strani lahko v vsakem asketizmu kot moralnem pojavu najdemo elemente vseh drugih oblik askeze, celo sledi kultnega žrtvovanja.

V obstoječih definicijah asketizma se ne poudarjajo, vsaj eksplicitno ne, niti prostovoljnosti niti prepričanosti kot njegovih bistvenih konstitutivnih komponent.

Če izrecno ne kažejo na prostovoljnost, bi lahko pojem asketizma neupravičeno razširili na prisilno vzdržnost zadovoljitve življenjskih potreb, oziroma na abstinenco po sebi. Toda, vsaka prisilna abstinenca (zaradi revščine, zdravstvenih ali drugih objektivnih razlogov) je brez tistega, kar mora moralno dejanje imeti, da bi to zares tudi bilo — določeno stopnjo pripravljenosti svobodne opredelitve med različnimi možnostmi.

Toda, če prisilna abstinenca pri zadovoljevanju življenjskih potreb ne more biti sama po sebi etičen pojav, je brez dvoma prav ta najpogostejše objektivni vzrok pojavu asketizma kot oblike moralne zavesti in vedenja. Težke družbene okoliščine in kataklizmične situacije kot so vojne, potresi, epidemije hudih bolezni, velike družbene krize, večna revščina, lakota, itd., ko se večina pripadnikov družbene skupnosti ali pomembne družbene skupine znajdejo v okoliščinah prisilne abstinence, vse to je pravi socialni ambient za pojav asketizma v moralnem pomenu, zunaj katerega ta ne more trajno ohraniti niti svoje zgodovinske upravičenosti niti moralne avtentičnosti. Sicer pa, tudi če se pojavi v povsem drugačnih okoliščinah kot eventualna reakcija na izobilje in alternativa njegovi nepravilni razdelitvi, je asketizem v bistvu kljub vsemu samo refleksija njegovega nasprotnega pola — revščine, ker bogastvo kot družbeni pojav ne more obstajati brez svojega nasprotja — revščine.

Asketizem kot moralna ideja in način družbenega vedenja je lahko zelo privlačen prav za objektivno onemogočene družbene sloje, čeprav tem ni potreben in ga najpogostejše ne vzamejo za svoj moralni vzor. Ta okoliščina lahko naredi iz asketizma privlačen predmet najrazličnejših ideoloških in političnih spekulacij kot je, na primer, prilizovanje onemogočenim družbenim skupinam s posnemanjem njihovega položaja, da bi si pridobili njihovo zaupanje za lažje manipuliranje z njimi.

Druga bistvena komponenta asketizma je prepričanje v njegovo upravičenost. Brez takega prepričanja bi asketizem lahko postal navaden snobizem ali, kar je še hujše, moralna hipokrizija, katere dualizem se kaže po eni strani kot licemerno oznanjanje abstinence pri življenjskih užitkih in zadovoljevanju življenjskih potreb, po drugi strani pa predajanje prav takšnim užitkom brez mere in obzira.

Kaj pomeni prepričanje za moralno avtentičnost asketizma, je jedrnat opisal eden največjih revolucionarnih mučnikov mlajše zgodovine, Ernesto Che Guevara:

»Veliko jih je, ki me bodo imeli za avanturista, in to tudi sem, samo druge vrste — eden tistih, ki tvegajo lastno kožo, da bi dokazali svoje prepričanje.«⁴

Prostovoljnost in prepričanje sta nujna, toda nista zadostna temelja etičnosti asketizma.

Da bi asketizem imel dejansko etično vrednost, mora imeti konkretne humane motive, ker ima lahko samo žrtvovanje za konkretne humane cilje najgloblji

⁴ Ernesto Če Gevara: Uspomene na kubansku revolucijo, »Kultura«, Beograd 1969.

moralni pomen. Takšen pomen ima zdržnost pri zadovoljevanju življenjskih potreb, da bi pomagali drugim v stiski in s tem pokazali solidarnost z njihovimi zahtevami. Enako velja za asketizem pri samožrtvovanju, katerega so razvijala v svojih vrstah velika politična gibanja, na primer, izvirni gandizem in vsekakor tisti asketizem, ki je prihajal na dan v vseh velikih plebejskih revolucijah, kot je bila tudi naša.

Vendar pa obstajajo tudi nekakšne notranje meje, ki bistveno limitirajo etično vrednost vsakega asketizma ne glede na njegove konkretne, pa čeprav tudi najbolj humane motive.

Predvsem gre tukaj za sam izhodiščni princip asketizma, ki zahteva podrejanje čutnega življenja idejnemu ciljem, kar pa ni le svojevrstni etični idealizem, ampak je v bistvu nerevolucionarno razmerje do življenja. Zato asketizem ne more biti trajni vir inspiracije ne za revolucijo ne za družbeni napredek nasploh. Asketizem je spremljal vse dosedanje velike revolucije, vendar to ni izhajalo iz njihove notranje logike, ampak jim je bilo navrženo kot malum necesarium, predvsem zaradi negativnih ekonomskih, političnih in drugih družbenih razmer, v katerih so se nahajale množice, ki so ob tem z oboroženim bojem prihajale na zgodovinsko sceno. Zato se atribut »revolucionarni«, če govorimo o asketizmu, navaja pogojno, bolj da bi kazal na pojav v revoluciji, kot na revolucionarni pojav.

Druga bistvena notranja omejitev asketizma je v negativnem razmerju do potrošnje materialnih dobrin, s tem pa tudi do razvoja materialne proizvodnje in do materialnega ter celotnega družbenega napredka. Če se asketizem dogmatizira in absolutizira kot moralni vzor v vseh razmerah, se lahko zato razvije ne samo v zgodovinski anahronizem, ampak tudi v regresiven pojav.

Stari utopično-komunistični egalitarizem je mejil in se mešal z asketizmom. To je nedvomno prispevalo k izkrivljeni predstavi, da je imanenten komunistični ideji, socialističnemu gibanju in socialistični družbi.

Vendar pa znanstveni socializem ni pokazal nikakršne naklonjenosti do asketizma, ampak je problematiziral tudi samo idejo egalitarizma, kakršno je razvijal primitivni komunizem.

Ko je siromašni del sveta z oktobrsko revolucijo in v nadaljevanju vstopil v socializem in zlasti s preraščanjem socializma v svetovni proces, je spet v socialističnem gibanju in ne samo v njem, postala aktualna stara ideja o solidarnosti ljudi v revščini, s tem pa tudi ideja o asketizmu. Morda je asketizem prav zaradi svojega radikalizma navdihnil nekatere tokove mladinskega gibanja v razvitem svetu kot zares radikalen, ne pa tudi adekvaten način upora proti človeškemu postvarenju v t. i. družbah izobilja.

S svojim enostranskim idealom izničenja človeške eksistence asketizem kljub vsemu opozarja na drugo skrajnost — na potrošnjo materialnih dobrin, ki je sama sebi namen, na postvarenje kot obliko človeške odtujitve. Morda je v tem, če ne edino, pa vsaj najpomembnejše sporočilo in humanistični domet asketizma.

O odnosu socializma in morale

MARKO ORŠOLIČ

Dvomim, da bi bilo upravičeno govoriti o »socialistični morali« kot taki. Pa vendar se je dobro vprašati, kaj pravzaprav pomeni zveza »socializem in morala«. V kakšnem odnosu sta? Zagovorniki t. i. etičnega socializma (krščanskega ali islamskega socializma, z eno besedo religiozni socialisti), pa tudi sam ustanovitelj Zveze pravičnih Wilhelm Weitling, so si prizadevali dokazati, da religiozna morala nujno pelje v socializem. Takšno razmišljanje ni bilo posledica taktike, da bi pridobila vernike za socializem, ampak posledica lastnega prepričanja. Marx in Engels sta seveda kritizirala »filozofske« predpostavke takšnega razmišljanja, kot tudi sicer samo Feuerbachovo kritiko, poudarjajoč zgodovinsko pogojenost morale. Za Marxa in Engelsa so »Feuerbachova teorija morale in njene predhodnice, prav tako kot Kantov kategorični imperativ, nemočne« pred »veliko industrijo, ki kolikor more, izničuje ideologijo, religijo, moralo itd., kjer pa tega ne more, jih spreminja v priročno laž«.¹ Marxa ne bi motil na religiozni morali utemeljen socializem sam na sebi, moti ga, ker je (tako kot religija sama) nemočen v svetu, v katerem vladajo zakoni ekonomije, ki ljudem ustvarjajo iluzijo, da so samozadostni. Ekonomist in moralist, ki vrednotita neko dejavnost, jo, kakor pravi Marx, vrednotita vsak po svoje. Zato je ekonomsko vrednotenje vnaprej sporno, moralna sodba pa je nerealna glede na to, da živimo v svetu, ki mu vlada ekonomija. Marx misli, da je človek po naravi dober. Vendar pa so nam znane morale vselej ustrezale zahtevam časa in vladajočega razreda, tako da so pred posameznike postavljale takšne zahteve, ki so zmerom ustrezale urejenemu skupnemu življenju, niso pa spoštovale pravičnosti, za kar je Marxu posebej šlo in kar je nujno peljalo v dvoličnost.²

Tako imenovani »socialni nauk Cerkve«, ki je nastal na osnovi katoliške morale v zaokroženem obdobju (1864 do 1962), zavrača marksistični tip socializma zaradi njegovega odnosa do privatne lastnine in dozdevno implicitnega ateizma. Hkrati se zavzema za solidarnost kot pot, po kateri naj bi izruvali korenine odtujitve in se ognili »razrednemu sovraštvu«. Tako je na začetku skicirano mišljenje prišlo do istega sklepa, kot so prišli konservativni misleci krščanskih socialnih de-

¹ K. Marx: Die Deutsche Ideologie (1846), MEGA, 1. abt. Bd. V., str. 49.

² K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), MEGA, 1. Abt. Bd. III, str. 129 sl.

mokracij. Podpirali so torej razredno razdelitev. Ernesto Cerdenal je v zadnjem času postal marksist, tako da je najprej prebiral evangelije in šele nato Karla Marxa. Za razliko od religioznih socialistov mu je religija inspiracija za podporo marksističnemu konceptu družbe, ne pa temelj ali norma njegovega formuliranja ali uresničevanja. V celotni usmeritvi politično angažiranih religioznih ljudi, katerih ena podoba je sam Cerdenal, lahko govorimo o socialistih oziroma marksistih, ki so religiozni, ne moremo pa govoriti o religioznem (krščanskem ali islamskem) socializmu.³

Teh nekaj pripomb na odnos med socializmom in moralo, pri čemer smo izhajali iz morale, samo kaže na dejstvo, da je z religijo posredovana morala inspiracija za stvarno angažiranje pri uresničevanju socializma, ne more pa biti načelo, ki bi bilo idejni temelj socializma, ali norma, na katero bi se praktično in politično opiral.

Toda kakšen je odnos med socializmom in moralo s stališča socializma? Sombart je svoj čas opozarjal, da je več kot dvesto vrst socializmov. Tu seveda mislimo na marksistično prežeti socializem, to je tisti socializem, ki želi kot teorija družbe in praktična in politična akcija poleg drugega ustvariti pravično družbo s podružbljanjem proizvodnih sredstev. Takšnemu socializmu je idejna postavka marksizem, zato bi marksizem moral imeti neko jasno »idejo« o morali. Vendar je Marx svojo misel, gledano v celoti, oblikoval izhajajoč iz Hegla in upoštevaše kontroverze med Heglovo levico in nekaterimi drugimi sodobniki. Zdi se mi, da je heglovstvo sistem, iz katerega bi se težko izkristalizirala morala. In to zato, ker je Hegel menil, da moralno pomeni umno živeti dejanskost. V Uvodu v filozofijo prava (1. 1821) je zapisal, da je vse, kar je dejansko, tudi umno, in vse, kar je umno, tudi dejansko. Delati moralno bi pomenilo držati se absolutnega vedenja. Toda kako naj krepostno delam, da parafriziramo Marxovo kritiko Hegla, če sam nisem kreposten, ali kako naj delam po svoji vesti, če ne vem nič. Če, na primer, ne vem, da imajo zakoni politične ekonomije povsem nasprotno merilo vrednosti od morale.⁴ Kako naj bo človek moralen, če je že poprej odtujen in če odtujenost v politično-ekonomski sferi ustreza moralni in človeški odtujenosti? Kljub kritiki Hegla ostaja marksizem toliko okužen s heglovstvom, kolikor težko utemelji neko moralo v tradicionalnem smislu besede. V marksizmu je človeška dejavnost, praksa, hkrati totalizirana, zato ona, ne pa um, v praktičnem dialektičnem odnosu spopolnjuje specifično dejavnost, tj. moralo. Pomembnost resničnega nasproti dejanskemu pripelje v marksizmu do nujnosti, da se nikoli ne zanemari človeško-naravne izkušnje. Tako se interpretira vsak poskus, da bi utemeljena morala zdrsnila v transcendentno, kot lažen izraz za odtujenje človeškega bitja.

Šele v zadnjih dvajsetih letih (po drugem vatikanskem koncilu, 1962 do 1965) so teologi skušali mimo drugega tudi pod vplivom Marxa in marksizma dati religiozni morali takšno legitimacijo, ki sama na sebi ne bi pomenila odtujajočega transcendentnega zdrsnjenja, ter s tem lažje razumeti humanistične vsebine religiozno posredovane morale. V sodobni teološki legitimaciji moralne avtonomije je Bog (oziroma Transcendentno) temelj (ne vzrok!) avtonomne svobode, ta pa je spet

³ E. Cerdenal: *Die Stunde Null* (1979). str. 7, in druge knjige. Gl. tudi Katoliška cerkev in sodobni proletariati M. Oršoliča v »Camilo Torres, kršćanin u službi revolucije«, Zgb., 1976.

⁴ Karl Marx, gl. 2, str. 131 sl.

predpostavka božjega pritiska na avtonomno preureditev sveta. Zgodovinsko gledano je vsebina moralnega imperativa teonomno izražena. Toda genetično-antroponomno ga lahko pravilno razumemo, če se izognemo individualistično-subjektivistični ideologizaciji moralnega imperativa kot takega in v njem intendirane vsebine ter s tem absolutiziranju kontingentnih vrednot. Z drugimi besedami, teonomno utemeljena sodba se da hkrati tudi implicitno antroponomno pravilno razložiti, kadar je človek razumljen marksovsko, to je »kot bitje, ki ne ždi zunaj sveta«. ⁵

Lukácsovo opozorilo iz šestdesetih let našega stoletja, da »ima dogmatski marksizem predstave o religiji iz štiridesetih let 19. stol.« ⁶, nam lahko tudi danes koristi pri pojasnjevanju potrebe, da se marksisti ponovno soočajo s sodobnim teološkim apostrofiranjem humanističnih vsebin, ki so nekdanje bile posredovane izključno religiozno, in z moralo, kakor jo zastopajo organizirane Cerkve. V tem smislu je zelo pomemben članek Rose Luxemburg »Cerkve in socializem« iz leta 1915, ki je neupravičeno izrinjen iz zavesti mnogih marksistov in ki govori o sorodnih ciljih zgodnjega krščanstva in socializma. ⁷

Ugotovitev Rogera Garaudyja, iz njegovega marksističnega obdobja, »da milijoni kristjanov in socialistov (on pravi komunistov, op. pis.) želijo skupaj zgraditi bodočnost, ne da bi pri tem izgubili katerikoli od predpustnih vrednot, ki jih je krščanstvo dva tisoč let dajalo človeštvu, velja predvsem za moralo. Krščansko izročilo je zatemnjeno z razrednimi pozicijami, ki prekrivajo krščanske vrednote in se jim zoperstavljajo.« Če želimo nadaljevati v tej smeri, upošteva naš kratek zapis v celoti, bi lahko navedli naslednje sklepne misli:

1. Socializem bi moral resno jemati moralo, ki jo posredujejo svetovne religije. Ne da bi se boril proti njenim načelom ali da bi tekmoval z njo z nekimi svojimi posebnimi moralnimi normami, pač pa, da bi jo sprejel. Seveda tako, da bi jo predhodno odtrgali (teoretično in praktično) od bolj ali manj prikritega služenja privilegiranim razredom v zgodovini. To nikakor ne bo preprosto in ob tem bi se morali združiti marksistični intelektualci in teologi.

2. Lenin je v »Državi in revoluciji« domneval, da bo šele komunistična družba prihodnosti uveljavila predpostavke, po katerih morala ne bo skažena z razrednih pozicij. Iz citata, ki ga navajamo, je videti, da se je tudi Lenin zoperstavljaval aprioristični morali, ki bi bila pogojena samo z zgodovinsko-psihološko vsebino, ne pa opredeljena tudi s temeljno strukturo človeškega bitja, ki je predhodnica njegovega zgodovinskega razvoja in psihološkega samorazumevanja. Lenin namreč pravi: »šele v komunistični družbi, ko bo odpor kapitalistov že dokončno strt, ko bodo kapitalisti izginili, ko ne bo več razredov . . . Šele takrat bo mogoča in bo uresničena res popolna demokracija, res demokracija brez kakršnih koli izjem.

⁵ F. Böckle: *Fundamental moral*, München, 1978², 78 sl. Citat iz Marxa je vzet iz *Kritike Heglove filozofije prava*, Uvod (1844).

⁶ Glej *Gespräch mit G. Lukacs* (izd. Pinkus), Reinbek, 1967, str. 49. Delo je prevedeno v srbohrvaščino v izdaji sarajevskega »Logosa«.

⁷ R. Luxemburg: *Kirche und Sozialismus*, v »*Internationalismus und Klassenkampf*«, Neuwid, 1971, str. 45 sl. R. Luxemburg med drugim piše: »Socialni demokrati si prizadevajo, da bi odpravili gospostvo bogatih oderuhov in izžemalcev nad ubogim delovnim ljudstvom. Pri tem pa bi morali — mar ne — služabniki krščanske cerkve prvi podpreti socialne demokrate in jim podati roko, saj vendar Kristusov nauk, ki mu duhovniki služijo, uči, da prej velblod pride skozi šivankino uho kot bogatin v nebeško kraljestvo!« (slov. prevod v: R. Luxemburg, *Izbrani spisi*, str. 274).

In šele takrat bo začela demokracija odmirati iz preprostega vzroka, ker se bodo ljudje, rešeni kapitalistične sužnosti . . . postopno privadili izpolnjevati elementarna pravila sožitja, ki so znana že stoletja . . . ter jih bodo izpolnjevali . . . brez posebne prisilnega aparata, ki se imenuje država.«⁸

3. Bloch in Kolakowski sta poskušala natančneje opredeliti ta Leninova »elementarna in od davna znana pravila skupnega življenja«. V temeljni genezi človeku povsem adekvatnega novega eona (to je s humanizmom narave počlovečena narava) je, po Blochu, neodtujljivo nasledstvo preroka Stare in Nove zaveze, vključno z Jezusom — mesijo. Pred dvajsetimi leti je Leszek Kolakowski kot »pripadnik tradicije, katere neločljivi del je krščanstvo — tradicije, katere del so tudi Buda in Sokrat in Kant in Marx«, poskušal z navadnimi besedami povedati, kaj je od Jezusove osebe in nauka ostalo v evropski kulturi.¹⁰ Četudi se ta poskus, tako se zdi, ni povsem posrečil, vendarle priča o potrebi in možnosti, da se ponovno ovrednotijo tradicionalne vrednote (tudi religiozne) v marksizmu in socializmu.

4. Socializem je v želji, da bi ustvaril novo družbo in novega človeka, upravičeno z lahkoto zanemarjal »elementarna, oddavna znana . . . pravila skupnega življenja«. Ta »praznina« je omogočala različna moralna kompromitiranja samega socializma. Kar je razlog več za aktualnost teme »socializem in morala«.

⁸ V. I. Lenin: Država in revolucija, Ljubljana 19, str.

⁹ E. Bloch: Erbschaft dieser Zeit, str. 149, in Tübinger Einleitung in die Philosophie II, str. 161. Glej tudi M. Oršolić: Blochov svijet kako laboratorij spasenja, v: »Crkva u svijetu«, Split, 1975, let. št. 4.

¹⁰ L. Kolakowski: Isus Krist, prerok in reformator, Argumenty, 1965, shr. prev. v »Jukić«, št. 4, Sarajevo, 1978, str. 45 in dr.

Moralni vidiki odnosa do družbene lastnine

LJUBO PRVAN

Odkar je bil natančno pred 30 leti, leta 1953, sprejet Zakon o predaji tovarn v upravljanje delavcem in tako — vsaj formalno — odpravljena državna lastnina, v kateri je državni aparat podjetjem določal planske in proizvodne naloge, postavljaj osebne dohodke, predpisoval cene, sprejemal investicijske in vse druge pomembnejše odločitve in je bila tako vzpostavljena nova družbena lastnina — torej, od tedaj pa do danes ne le pravniki, temveč tudi ekonomisti, sociologi in politologi razpravljajo in diskutirajo, zoperstavljajo in izenačujejo gledišča o značaju družbene lastnine, tako da še niti danes nimamo celovite in zaokrožene, splošne sprejete definicije družbene lastnine niti v pravnem niti v družbenoekonomskem smislu, čeravno mislim, da so se stališča v bistvenih elementih skoraj popolnoma približala.

Mislim, da ni niti malo čudno, da definicija družbene lastnine zahteva toliko časa, če upoštevamo, da je to popolnoma nova družbenoekonomska in pravna kategorija jugoslovanske družbe, brez predhodnice v zgodovini razen tiste na tisoče let oddaljene družbenoekonomske formacije tako imenovane »prvotne skupnosti«, katere lastnina je bila zasnovana na zelo nizki stopnji proizvodnih sil, ki ni omogočala proizvodnje presežka dela.

KAJ PA JE DRUŽBENA LASTNINA?

Kot tudi vsaka lastnina je družbenoekonomski odnos, odnos med ljudmi v proizvodnem procesu. Ta novi odnos nastaja s procesom združevanja neposrednih proizvajalcev s sredstvi za proizvodnjo (v nasprotju s prejšnjimi razrednimi družbami, ko so bili le-ti ločeni od sredstev za proizvodnjo, ker so bila ta sredstva tuja lastnina) in kot rezultat tega se začneja proces spreminjanja presežka dela v potrebno delo. Enostavneje rečeno, začneja se proces, v katerem neposredni proizvajalec (na temelju družbene lastnine) postaja tudi samoupravljalec, ki sam odloča o rezultatih svojega tekočega in minulega dela, o akumulaciji, razširjeni reprodukciji. Torej je bistvo družbene lastnine samoupravljanje, samoupravni odnos.

Samoupravljanje v združenem delu postaja materialna osnova tudi za samoupravljanje na drugih področjih družbenega življenja preko delegatskega sistema bodisi v družbenopolitičnih skupnostih, ki opravljajo državno oblast, bodisi v sa-

moupravnih interesnih skupnostih za družbene dejavnosti. V vseh teh skupnostih pa se sprejemajo tudi odločitve o delu dohodka in o razpolaganju z družbenimi sredstvi, torej o družbeni lastnini.

Na ta način ima združeno delo nadzor nad usodo svojega celotnega dohodka in tako mu je tudi zagotovljena vodilna vloga v celotnem sistemu družbenega odločanja.

Iz samoupravnega odnosa, iz pravice ljudi do samoupravljanja s proizvodnimi in drugimi družbenimi sredstvi izvira tudi bistvena razlika v primerjavi s klasično pravico lastnine. Do družbenih sredstev, do splošno narodnega imetja namreč ne obstaja pravica lastnine. Ta, za nepravnika malo čudna ugotovitev, pomeni, da pri pravici lastnine obstaja enoten (monoliten) nosilec lastniških pooblastil, lastniku stvar pripada, on je skoraj absolutni gospodar stvari, lahko jo uporablja, lahko se je poslužuje kakor hoče, lahko z njo po volji razpolaga, jo poškoduje, uniči, podari, itn. Pri družbeni lastnini ni enotnega nosilca, ki ima vsa pooblastila, temveč več nosilcev, ki medsebojno delijo pooblastila, toda ta pooblastila so pooblastila z omejitvami, z obvezami. Vsak delavec kot posameznik in združeno delo kot delovni kolektiv ima neodtujljivo pravico do družbenih sredstev, pravico upravljanja in razpolaganja z rezultati svojega dela; teh sredstev jim ni mogoče odvzeti z nobenim aktom državnega organa, vendar pa imajo tudi obvezo, da stvari racionalno uporabljajo, da poslušajo s skrbnostjo dobrega gospodarstvenika. Družbena lastnina torej ni monopolna pravica niti enega posameznega subjekta v družbi, tj. niti države, niti delovnega kolektiva, niti posameznega delavca. Le-ta postaja skupna lastnina vseh ljudi, ki delajo, tj. razredna lastnina, to pa v skrajni liniji pomeni, da postaja lastnina tudi vseh članov družbe. Sredstva za proizvodnjo in druga družbena sredstva pripadajo hkrati vsakemu članu družbe in vsem skupaj, vendar nikomur v celoti, nikomur izključno.

Dosedaj je bilo več govora o sredstvih za proizvodnjo, manj pa o drugih stvareh, ki tudi pripadajo fondu družbenega imetja, kot stvari v trgovinskem in finančnem prometu, potem zemljišča, rudna bogastva, javne dobrine, objekti javnih institucij, stanovanjska izgradnja, itn., ker so sredstva za proizvodnjo najpomembnejši del lastnine, po njih se prepoznajo osnovna obeležja neke družbe, kdor jih ima, vlada nad družbo v celoti.

Pri nas obstaja poleg družbene lastnine tudi privatna lastnina bodisi kot osebna lastnina, ki služi za zadovoljevanje osebnih potreb, bodisi kot delovna-privatna za opravljanje dohodkovne dejavnosti (zemljišče, zgradbe, itn.), poleg tega pa obstaja še nekaj vmesnega med privatno in družbeno lastnino, to je lastnina skupine državljanov in drugih državljansko-pravnih oseb (verske organizacije, pobožne ustanove in pod.).

Tako je torej normativno, predpisano stanje, tako bi moralo biti, to odgovarja našim težnjam in željam, to je smer, v kateri bi se moral gibati začetni proces.

Toda — ne ravno po naših pričakovanjih — dejansko, pozitivno stanje je dokaj drugačno; v praksi naletimo na razne težave in prepreke v tem zgodovinskem procesu — razvoj družbene lastnine ovirajo in se mu zoperstavljajo tudi nekatere druge tendence v družbenoekonomskih odnosih.

Tako se globoko zakoreninjene in zelo uporne državno-lastniške oziroma etastične tendence. V ta pojav je treba šteti ne le državno vmešavanje v združeno delo, temveč tudi vsako sprejemanje ali bistveno vplivanje na odločitve združenega

dela od zunaj, s strani zunajproizvodnih dejavnikov, raznih političnih, finančnih in posrednih centrov moči, pa tudi s strani posameznih osebnosti, torej, ko odločajo vsi drugi, le proizvajalec ne. Toliko atribut državno-lastniški kot termin ne ustreza.

Toda ravno tako ne bi smeli vsake državne intervencije, posebno v današnjih ekonomskih razmerah, šteti za etatizem. Zgodovinska vloga države bo še dolgo časa potrebna, pa tudi intervencije v združeno delo, vendar v spremenjeni funkciji, v funkciji zaščite samoupravljanja, v funkciji odpravljanja preprek njegovemu svobodnejšemu razvoju, ne pa da zamenjuje samoupravljanje.

Težko je identificirati neko odločitev kot etatistično oziroma kot sprejeto zunaj ali brez neposrednih proizvajalcev, toda po osnovnih spoznanjih se zdi, da je to večina odločitev pri naših največjih investicijskih napakah. Tanjug je nedavno poročal, da je bilo na posvetovanju v Ljubljani ugotovljeno, da »doseženi rezultati v združevanju dela in sredstev na enotnem jugoslovanskem tržišču potrjujejo, da se ta proces uspešno razvija tam, kjer je dohodek osnovni motiv za povezovanje, oziroma tam, kjer delavci, osvobojeni raznih pritiskov od zgoraj, sami odločajo o lastnem razvoju«.

S stališča identifikacije subjektov odločanja so posebno vprašljive tiste investicijske odločitve, pri katerih se šele ustanavlja novi investitor. Spomnimo se Obrovca. Tedaj je odločitev sprejel izvršni svet sabora v sklopu ambicioznega projekta razvoja aluminijske industrije v SR Hrvatski in naročil najmočnejši banki, ki so jo v žargonu imenovali »državna«, naj financira in spremlja izgradnjo. Ko so se začele slutiti velike izgube, se je banka hotela umakniti, a ji je bilo spet ukazano, da mora nadaljevati, na njeno zahtevo pa ji je bilo dano pisno zagotovilo v obliki sklepa, da bo v primeru večjih izgub izvršni svet »izposloval«, da zbor združenega dela sabora sprejme zakon, po katerem bo te izgube pokril s svojim dohodkom delavski razred SR Hrvatske (vse to je podrobno objavljeno v »Vjesniku«). Finale je znan: stečaj Obrovca, sanacija banke zaradi velikih izgub, vnaprej planirani zakon je bil sprejet in delavski razred SR Hrvatske plačuje izgube, okrog 750 delavcev Obrovca že drugo leto prejema plačo, a ne dela in skoraj večina njih bo kmalu šla na zavod za zaposlovanje, občina Obrovac, ta najbolj nerazvita občina v SR Hrvatski pa zaradi tega doživlja težak zastoj v razvoju. Torej vsi nosijo posledice razen tistih, ki so sprejeli odločitev, čeravno so se sicer resnici na ljubo naknadno pojavile nekatere nepredvidene, neugodne okoliščine.

Toda v kontekstu tega opisa državno-lastniškega obnašanja je najbolj zanimivo naslednje: v odločanju, projektiranju in izgradnji ni sodelovala organizacija združenega dela, ki ji je edino tudi potrebna ta glinica in ki je petdeset kilometrov oddaljena od nove tovarne glinice — to pa je tovarna lahkih kovin v Šibeniku.

Med te zunajproizvodne subjekte, ki se vpletajo in vplivajo na odločitve združenega dela je treba, čeravno le omeniti, tudi posamezne osebnosti z avtoriteto. Tudi danes so posamezniki, ki hočejo »osrečiti« svoj rojstni kraj z rešitvami združevanja, za katere menijo, da so za ta kraj najboljše.

Pri naslednjem deviantnem stanju v osnovnem produkcijskem odnosu, pri skupinsko-lastniški tendenci se vodilna tehnobirokratska struktura, ki tukaj bolj ali manj dejansko tudi sprejema odločitve v »imenu« združenih delavcev, obnaša kot absolutni gospodar, kot nosilec vseh pooblastil klasične pravice do lastnine, čeravno jim je družba poverila imetje le v uporabo in samoupravljanje.

Le-ti se kot skupinski pravi lastniki zapirajo v svoje dvorišče, v katerem hranijo svoje blago; v poslovanju upoštevajo le svoje ozke, parcialne interese, s tem tudi opravičujejo »koristne malverzacije«, ki jih storijo; zaposlujejo svoje otroke, svoje sorodnike in meščane; odpisujejo si drug drugemu primankljaje in škodo, ki so jo storili; ne sprožijo ustreznih postopkov v primeru izgub, itn. — vse to po logiki »saj je tudi sicer vse to naše«.

In vse to v nasprotju z dejstvom, da nosilci družbene lastnine — za razliko od klasičnih premoženjskopравnih lastnikov — nimajo le pravice, temveč tudi dolžnosti, obveze, da stvari racionalno uporabljajo in da z njimi poslujejo s skrbnostjo dobrega gospodarstvenika.

Ravno v zvezi s temi obvezami so najbolj neracionalna in najbolj škodljiva odstopanja skupinsko-lastniškega obnašanja v tem, da se sredstva za proizvodnjo reproducirajo le v enostavnih, ne pa tudi v razširjenih razmerjih. Z našimi tovarnami, napravami in stroji ne upravlja racionalno in uspešno tisti delovni kolektiv, ki ne le da ne zagotavlja ohranjanja obstoječe vrednosti sredstev, temveč tudi ne zagotavlja ustvarjanja nove, povečane vrednosti in da se z akumulacijo odpirajo nova delovna mesta za mlado generacijo in tako dalje razvijajo proizvodne sile. Toda po skupinsko-lastniškem pojmovanju se ta akumulirani dohodek običajno porabi za osebne dohodke, za skupno porabo in podobne dajatve ter tako zapirajo poti napredka v jugoslovanski družbi.

V skupinsko-lastniškem načinu odločanja prevladujejo ozke, vodilne tehnobirokratske in menažerske skupine, proizvajalec ohranja elemente najemnega delavca, na širši ravni pa se reproducira kapitalski odnos.

Za identifikacijo je najbolj evidentna tendenca, ki se zoperstavlja razvoju družbene lastnine, privatno-kapitalistična tendenca. Je zelo razširjena, kaže se v obliki raznih navezav z družbenim sektorjem v kooperativnih odnosih v gradbeništvu, turizmu in podobno, še posebno pa na stanovanjskem in zemljiškem področju, v zadnjem času pa skozi znano obliko agrobiznisa in uzurpacije zemljišča.

V nasprotju s prvima dvema je zelo prisotna tudi zunaj združenega dela, v privatnem načinu življenja, dela in mišljenja preko krepitev privatnega interesa in egoizma na temelju kapitalizacije in osebnega bogatenja, ki ni rezultat dela. To prihaja do izraza posebno v zadnjih letih, ko se zaradi ugodnih bančnih kreditov, zaradi privatnega deviznega kliringa, prometa z nepremičninami, agrobiznisa, itd. krepí privatistična mentaliteta in morala, ki v prvi plan postavlja osebne, zane-marja in zavrača pa splošne interese.

Skupna lastnost vseh treh tendenc, ki se zoperstavljajo družbeni lastnini, je negiranje družbenega značaja sredstev za proizvodnjo, oziroma negiranje dejstva, da ta sredstva niso last, ne pripadajo izključno niti posamezniku, niti delovnemu kolektivu, niti državi (pa tudi naciji ne), temveč so svojevrstno skupna lastnina in pripadajo vsem.

Tako sta združeno delo in družbena lastnina v njem pod stalnim vplivom prve dogmatske tendence, ki vleče k etatističnemu, državnemu socializmu, in vplivom drugih dveh tendenc (kajti tudi skupinsko-lastniška je privatistična), ki vlečeta k restavraciji kapitalskega odnosa.

Moralni vidiki odnosov do družbene lastnine bodo ustrezali stanju v proizvodni bazi. Ker se v osnovnem produkcijskem odnosu odvijajo protislovja, v katerih se razvoju družbene lastnine zoperstavljajo druge nesamoupravne lastniške tendence,

ni tako niti v etični nadgradnji koherentnega odnosa. Samoupravni moralni odnos do družbene lastnine si stoji nasproti z drugimi protisamoupravnimi moralnimi nazori; le-ti ga ovirajo v njegovem razvoju in mislim, da še vedno ni dominanten. In tako, kakor še nimamo čiste, prave družbene lastnine, nimamo niti izgrajenega samoupravnega moralnega odnosa do te lastnine.

Kakšen moralni odnos do družbenega imetja in samoupravljanja sploh bo imel v primeru zgrešene investicije delavec, ki ni sodeloval pri sprejemanju odločitve, zaradi napake pa trpi hude ekonomske posledice in pri tem ve, da tisti zunaj združenega dela, ki so sprejeli take odločitve, ne trpijo nikakršnih posledic in odgovornosti?

Koliko je še neizgrajen in neuresničen samoupravni moralni odnos do družbene lastnine je vidno tudi iz stanja individualne in kolektivne odgovornosti, ki bi morala biti sestavni del tega moralnega odnosa.

Ali, kako se bo obnašal do družbenega imetja delavec v delovnem kolektivu, v katerem prevladujejo skupinsko-lastniški, menažerski odnosi, kjer je on dejansko v najemnem odnosu?

Pri takem stanju lastniških odnosov se dileme v zavesti ljudi polarizirajo ob primerjavi in diferenciaciji nove, še nehomogene in nezadostno izkustveno spoznane družbene lastnine in tradicionalno stabilne, v predhodnih družbenoekonomskih formacijah dominantne ali celo izključne privatne lastnine.

Družbena lastnina je šele na začetku, obstaja trideset let, na samem začetku dolgotrajnega prehodnega obdobja in tako ne more še niti imeti ustreznega čvrstega in homogenega moralnega odnosa do sebe.

V nasprotju s tem je privatna lastnina skozi tisoče let obstoja izgradila in vgradila globoko v zavest ljudi iracionalni in racionalni obrambni mehanizem z religijskimi, moralnimi, filozofskimi, pravnimi in represivnimi normami, ki so že s svojo dolgotrajnostjo in s svojo kontinuiteto postale dogme.

Pri taki primerjavi je tudi odveč zastaviti vprašanje: ali je družbena lastnina že dosegla tako družbeno vrednost, kot jo je imela privatna lastnina?

Poneverba družbenega imetja nikoli ne doseže take družbene sankcije, take moralne obsodbe in splošnega prezira kot kraja privatnega imetja. Za poneverjevalca družbenega imetja se v konvencionalnem govoru ne reče, da je »kriminallec«, za krajo privatnega premoženja pa se s tem imenom zlahka okvalificira tudi mladoletnika. V času pred sedanjo nezaposlenostjo obsojenemu poneverjevalcu ni bilo težko dobiti dela, znani so mi celo primeri, ko so finančne strokovnjake čakali z avtomobilom pred vrati kazensko-popravnega doma; toda za kradljivce privatnega premoženja, pa tudi za mladoletnike so bila vrata povsod zaprta. Neko primerjalno raziskovanje teh dveh oblik premoženjskega delikta je pokazalo, da so tudi v pravosodni politiki preganjanja in kaznovanja podobne razlike na škodo kradljivcev.

Takih razlik v vrednotenju drugih družbenih vrednot prejšnje in sedanje družbe skoraj ni. Socialistična morala oziroma njena osnovna načela se nadaljujejo, so v kontinuiteti s tradicionalno meščansko in religijsko moralo ob določenih spremembah in prilagoditvah razmeram nove družbe. Toda tukaj obstaja dokajšnja diskontinuiteta, ustrezna bistveni razliki med privatno in družbeno lastnino.

Tudi družbeno lastnino ščiti tradicionalna, še religijska norma »ne želi si tujega« in treba je reči, da jo relativno dobro ščiti. Toda to načelo je vseeno v funk-

ciji privatne lastnine in nezadostno učinkovito funkcionira v zaščiti lastnine, ki ni tuja, ki je na svojevrsten način vsakogršnja.

Ta spremenjeni, novi samoupravni moralni odnos do družbene lastnine bo postal dominanten šele tedaj, ko bodo delavci v združenem delu neposredneje in popolneje obvladali vsa sredstva družbene reprodukcije; ko se bo okrepilo njihovo sodelovanje v vseh pomembnejših odločitvah, posebno v tistih o dohodku, o akumulaciji; ko bodo čutili, da so njihov osebni dohodek, njihov standard in življenjska eksistenca njih samih in njihove družine odvisni od stanja družbene lastnine; ko bodo čutili, da imajo od tega stanja škodo ali koristi — z eno besedo, ko bo znatneje napredoval delegatski sistem in samoupravljanje, tedaj — in toliko — bo moralni odnos do družbene lastnine drugačen.

Prev. B. Kante

Pri nas tradicija ni često predmet marksistične razprave, delno tudi zato, ker menijo, da je ta problem rešen z ugotovitvijo, da tradicije minulih rodov kot mora pritiskajo na sedanje. Tako dobiva tradicija negativno konotacijo in postaja tudi neproblematična.

S tradicijo v smislu tradicionalnega načina življenja ali kulture kot načina življenja in s tradicijo kot načinom mišljenja, z mentaliteto, se ukvarjajo sociologija, socialna in kulturna antropologija in etnologija.

Te znanosti, ali bolje, ti znanstveni prijemi se lotevajo tradicije pretežno na osnovi znanih statističnih modelov. Tradicijo si predstavljajo kot neko trdno ali stabilno stanje, ki je kot tako v nasprotju z modernizmom, industrializmom, inovacijami, znanstvenim in vprašujočim mišljenjem.

Sociološki modeli odnosa tradicije in modernizma, tradicije in inovacije, ki smo jih gradili pred dvajsetimi leti in so takrat imeli znaten odmev v sociologiji in v širši javnosti (Novosel, Županov, Rihtman-Augustin), so se opirali na precej vplivne smeri v sociologiji. Sociološki statistični model tradicije je, na primer prikazal Novosel v obliki devetih variabel: 1. stališče do proizvodnega procesa kot do nečesa statičnega, 2. strogo zaupanje samo v izkustvo (podcenjevanje ideje in intelektualnega dela), 3. prevlada družbenega okolja nad delovnim, 4. status na podlagi socialnih kriterijev, družbeni in ekonomski uspeh se doseže po socialni poti, in ne po delovni, 5. nizka stopnja socialne ekspanzije (zaprti majhni skupnosti statičnega tipa, ki je znotraj dobro integrirana, težko pa se integrira z drugimi), 6. glede na to pritisk proti konformizmu v skupnosti in nesprijemanje kompromisov zunaj nje, 7. kot posledica te zaprtosti slaba presoja želja porabnikov, 8. nedisciplinirani individualizem, ki izhaja iz tega, ker kmetovalec lahko samostojno odloča, kako in kaj bo delal na svojem posestvu, 9. avtorski model oblasti po vzoru nekdanje oblasti, ki se ji je moral kmet podrediti. Četudi se ta model še dandanes zdi celosten, bi njegovi posamezni elementi oziroma variable le težko vzdržali kritiko. Pokazalo bi se, da pozna, na primer, statistični model proizvodnje številna variiranj. Nadalje, če tradicionalne družbe ne bi upoštevale ideje in intelektualnega truda, ki prispeva k inovaciji, zgodovine najbrž ne bi bilo. Na drugi strani je protitektualizem navzoč še danes v najrazvitejših, modernih družbah (!). Prevlada socialnega okolja nad delovnim ne more zmerom negativno učinkovati na človeško življenje, saj daje okolje (socialno ali kako drugo) človeku varnost in identiteto, mu

omogoča ravnotežje. Nedisциплиnirani individualizem kmetovalcev šteje za negativno variablo. Vendar ima dve podobi. V sodobni viziji modernega poindustrijskega sveta se lahko kaže kot svoboda ali odpor zoper pritiske velikih sistemov moči, komunikacije in njihove manipulacije. V preteklosti je kmetovalec bil zelo odvisen od narave, zato ne moremo govoriti o izključno nedisциплиniranem individualizmu, saj je narava zelo vplivala na njegovo življenje, na organizacijo dela, in je dovo-ljevala precej ozek prostor za individualno ravnanje (da o revščini in socialnem pritisku sploh ne govorimo).

Najmočnejša variabla tega modela je vsekakor socialna organizacija majhne skupnosti, ki je bila povezana pretežno rodbinsko ali etnično, integrirana navznoter in težko prilagodljiva v zunanjem svetu.

S to variablo se približujemo etnološkemu modelu tradicije, ki je tudi bil statičen. Etnološki model tradicije je izhajal pretežno iz romantično koncipiranega naroda (narodno življenje, narodna kultura). V tem modelu je skrita koncepcija »Gemeinschafta« kot brezkonfliktne naravne skupnosti usklajenih vrednot, socialno enake, samozadostne in z lastno posebno etiko in estetiko. V nasprotju z gospodo (po Radičevi interpretaciji) je ta narod plešo-čih kmetov bil tista tradicija, na kateri bi morala sloneti kmet- ska prihodnost države. Nekdanje etnološke interpretacije tradicije pri nas so narodno kulturo južnoslovanskih narodov na Balkanu šte-le za vrsto regionalnih posebnosti, ki se kažejo, na primer, kot »dinarski, ju-naški« kompleks ali kot »starodavne regije«, ki so bolj naše, južnoslovanske ali ju-goslovanske, in za druge, ki so bolj obrobne in nimajo konstitutivnega pomena za kulturo.

Radiča ali Tomašića na eni strani in Cvijića, Dvornikovića idr. na drugi se v osnovi koncipiranj tradicije in regionalnih posebnosti, mentalitete in vrednot vodile povsem jasne in določene politične ideje njihovega časa. Zelo zanimivo je, na pri-mer, Bićanićevo raziskovanje naroda; izhajajoč iz Radičeve koncepcije si prizade-va potrditi, da ta narod zares živi. Zato se Bićanić sooči z ekonomskim položajem naroda. (Ne zanima ga estetika narodne noše v muzeju, marveč, koliko članov družine iz hrvaške vasi l. 1935 ali 1936 si sploh lahko kupi obleko, da bi lahko šli v mesto iskat zaposlitev, ali koliko gospodinjstev ima plug ali kako drugo kme-tijsko orodje za obdelovanje zemlje in možnosti za golo življenje.) V Bićanovi-ćevem raziskovanju postane tradicija, četudi je izhodišče enako kot pri Radiću, grob in slojevit vsakdanjik, ki je poučen tudi za današnjega proučevalca socialnih odnosov in tradicionalne kulture.

Očitno je torej, da tradicije ne moremo koncipirati v obliki statističnega mo-dela. Tradicije si tudi ne moremo zamišljati kot neko preprosto stanje duha ali brezkonfliktni »Gemeinschaft«. Zato bom tu bolj podrobno spregovorila o struk-turi neke naše tradicionalne družbene institucije, ki je po mojem dovolj po-membna za sodobno marksistično interpretacijo naše lastne družbene tradicije. Gre za družinsko zadrugo, o kateri so v prejšnjem stoletju in na začetku (pa vse do srede) tega stoletja veliko pisali z različnih vidikov. Dandanes je zadruga v naši socialni misli zagotovo povsem pozabljena: некоč smo se o njej učili tudi v šoli, zdaj se zanjo zanimajo samo tuji študentje.

Prav zaradi tega, ker imamo obširno literaturo o zadrugi, lahko z analizo nje-nega ekonomskega delovanja in njene strukture presežemo kontradikcije, roman-

tiko in politično smešenje te literature in poskušamo prenikniti v bistvo odnosa družinske delovne in ekonomske skupnosti.

Pred vsako analizo pa je treba poudariti, da zadruga, tj. razširjena družinska skupnost, ki združuje nekaj generacij sorodnikov po moški strani, nikoli ni bila edini pa tudi ne pretežni tip družinske organizacije. Tudi število članov zadruge se je spreminjalo. V zgodovini lahko spremljamo razpad in ponovno oblikovanje zadrug, odvisno od splošnih okoliščin v družbi. Tako, na primer, se je na Hrvatskem po umiku Turkov začela ponovna fevdalizacija, ki je spodbudila razvoj zadrug, saj so te bolj ustrezale fevdalnim zahtevam kot individualna gospodarstva. Prav tako je bilo v Vojni krajini, ki je z zakonodajo spodbudila avtoritativno zadrugo, ki je laže dajala vojake zanj kot individualna gospodarstva.

Struktura odnosov v družini, ki je sorodstvena in ekonomska skupnost, je do neke meje skladna tudi v zadrugi in posamični vaški družini.

Na osnovi monografij, ki so objavljene v Zborniku o življenju in ljudskih običajih južnih Slovanov, izdala ga je Jugoslovanska akademija umetnosti in znanosti (ti so popisani po skupnem vprašalniku na prehodu stoletja, objavljeni pa pretežno v prvi četrtini tega stoletja), lahko analiziramo strukturo tradicionalnih zadružnih odnosov in mnenj o njih.

Če štejemo zadrugo za lastninsko, delovno, življenjsko in avtoritativno skupnost in če obenem v analizo uvedemo še dodatno variabla, to je odnos zadruge z občo ali globalno družbo, se nam razkrijeta dva tipa. En tip ali skupino lahko postavimo na raven idealne kulture, drugega na raven realizacije, ki se dogaja ob nenehnem odstopanju od ideala.

Na ravni idealne kulture zadružniška družina v naši preteklosti *skupno poseduje lastnino*, ki je neodtujljiva in se ne deli po potomcih. Individualno lastnino poleg kolektivne štejemo za odstopanje, za faktor dezintegracije. Narobe pa v resničnem življenju lahko zasledimo — vsaj dvesto let nazaj — poleg kolektivne lastnine tudi individualno, neredko v funkciji ali medsebojni odvisnosti (kraja skupnostnih kmetijskih presežkov in drugih pridelkov se realizira kot individualna lastnina posameznika ali kot denar, ki bo v določenem trenutku služil zadrugi kot posojilo). V *delovni skupnosti* predvideva idealna kultura razdelitev na moška in ženska opravila s podmeno, da so opravila moškega težja. Podmena je, da se vse delo opravlja v korist skupnosti. V resnici pa se razkriva enaka obremenjenost z delom pri obeh spolih; lahko spremljamo ekonomsko funkcijo ženskega dela in njihov vpliv, ki izhaja iz tega. Vendar je opaziti nasprotja med specializiranim delom (član zadruge, ki je v resnici obrtnik, lahko dela tudi za druge, ki niso v skupnosti, in si tako pridobi dobiček).

Na ravni *življenjske skupnosti* idealna kultura predvideva, da razširjena družina živi skladno, da imajo moški višji položaj in da so mlajši in ženske podrejeni, osredna vrednota sistema pa je sloga. V resnici pa lahko opazimo spore med družinskimi rodovi in med posamezniki. Na podlagi pogostnosti in posebnega tipa komunikacije med ženskami lahko sklepamo o ženski podkulturi v zadružnih družinah in o njenem vplivu na skupno življenje. Sloga kot prevladujoča vrednota, brez katere zadruga ne more obstajati, je nenehno ogrožena.

Za *avtoritativno skupnost* predvideva idealna kultura strogega in pravičnega gospodarja kot osrednjo točko moči, ki pa je vendarle omejena s konsenzom po-

ročenih mož. V resnici se spori in nasprotovanje gospodarju, ženski vpliv na opozicijo moške moči in spori zaradi koristi posameznih družin vrstijo vsak dan.

Končno, medtem ko si idealna kultura zamišlja vaško družinsko skupnost, vaško skupnost in »narod« kot samostojne družbene skupnosti, pa so medsebojni vplivi, stiki in komunikacije med družinskimi in vaškimi skupnostmi kot med temi skupnostmi in med tistimi, ki predstavljajo druge sloje ali razrede ali celo administrativno, vojaško ali kapitalno moč (kapital je v teh krajih navzoč kot trgovski ali industrijski) — v resnici zgodovinska konstanta.

Model tradicije, ki ga oblikujemo ob pomoči strukture zadružne družine, mora imeti omenjeni dve ravni: raven zamišljene ali idealne kulture in raven ustvarjene ali stvarne kulture. Lastninske, delovne, življenjske in avtoritativne skupnosti so si v resničnem življenju naših tradicionalnih okolij prizadevale — bolj ali manj odvisno od splošnih tokov moči — v mnogih in različnih obdobjih skupno zadružno lastnino ob prizadevanju posameznikov, da sebi in svoji ožji družini priskrbijo koristi; med težnjo, da razširjena družina dela in živi v slogi, in nenehnimi spori na različnih ravneh; med zahtevami po avtoritativnem odločanju, neredko vplivanimi od zunaj, in notranjimi kompromisi, pogajanji in dogovori.

Ponudeni model, ki upošteva dve ravni tradicije, opozarja, na primer, da je individualna lastnina imela poleg disfunkcije tudi določeno ekonomsko vlogo pri delu in vzdrževanju zadruga, kraja v zadrugi pa ni bila preprosto patološki pojav, pač pa del sistema.

Videti je tudi, da sistem moči v zadrugi ni deloval tako, kot ga je opisovala eksplicitna kultura in njena literatura, temveč je bila moč gospodarjev omejena dvojno: od strani družbene skupnosti in od strani splošnega družbenega sistema. Kljub moči moških je obstajala v zadrugah ženska podkultura in njen prikriti vpliv. V nasprotju z osrednjo vrednoto sloga je v zadrugah tlel spor. Ta spor je bil del sistema in ni pripeljal do razbitja zadružne skupnosti, dokler ni nastalo denarno gospodarstvo. Kljub nedvomni zaprtosti zadružne družine so med zadrugo in zunanjimi širšimi sistemi le bile številne komunikacije.

Gre za antinomije, ki tvorijo dinamiko tradicionalne družbe in kulture, ki pa niso značilne samo za tradicionalno družbo ali tradicionalno kulturo.

Ko se torej zdaj po predlaganem razmišljanju o kmečki tradiciji in njeni strukturi obračamo k vprašanju našega časa in morale socialistične samoupravne družbe, bi nekatere od teh antinomij lahko preprosto ponovili.

Še vedno pa so ostala odprta nekatera druga vprašanja o tradiciji. Eno izmed njih, na primer, je: ko govorimo o tradiciji, zmerom mislimo samo na vaško tradicijo. Kmetje so seveda dali demografsko tehtnost pomenu svoje kulture. Toda tudi tisti tanki sloj meščanov, ki je bil pred revolucijo in je imel svoje običaje in svojo kulturo, ni ostal brez sledi v tradiciji. Etnologija se pri nas s tem ni ukvarjala (v primeri z nemško in skandinavsko, ki sta že dodobra preučila kulturno nižje in tudi meščanske sloje v preteklosti). Na to je treba opozoriti tudi zaradi zgledovanja nižjih slojev pri višjih. In ravno zaradi tega lahko imajo demografsko ne ravno pomembne skupine — spričo svojega položaja v strukturi moči — družbeni in kulturni pomen.

Drugo vprašanje, pomembno za tako proučevanje, bi lahko oblikovali takole: kaj se dogaja, kadar se razbijejo majhne, bolj ali manj zaprte skupnosti, ki poznajo skupne vrednostne usmeritve in osnovna odstopanja od njih in v katerih je

družbeni nadzor v okviru neposrednih človeških stikov. Vprašanje postane še bolj zapleteno, kadar take skupnosti razpadajo hitro.

Moderna etnologija opozarja na to, da tudi v tako imenovanih množičnih družbah ljudje pripadajo manjšim skupinam: družinskim, poklicnim, sosedskim, etničnim, in si v njih ustvarjajo nove prostore za ravnotežje in novo identiteto. Razlika med tradicionalno skupino, ki smo jo opredelili s slojevitim modelom tradicionalnega mišljenja, in zdajšnjo situacijo, v kateri se posameznik lahko znajde, je v tem, da je človek nekdaj po svojem delu in zasebnem življenju pripadal samo eni skupnosti in se v njej uresničeval/udejeval, zdaj pa z družinskimi vezmi pripada eni skupnosti, z delovnimi drugimi, z nedelovnimi tretji ali četrti in z etničnimi vezmi peti. Britanska antropologinja Mary Douglas imenuje takega človeka segmentiranega.

Kriteriji dobrega in zla, poštenja in nepoštenja, uspeha in neuspeha so v različnih segmentih, ki jim pripada sodobni človek, lahko različni, celo nasprotni. Za primer vzemimo rodbinsko, družinsko solidarnost, ki je zelo pozitivna v družinski skupnosti, v samoupravni delovni organizaciji pa je njen učinek v nasprotju z moralo.

In namesto da se vprašanj sodobne morale lotevamo s stališča tradicije kot stabilnega stanja in inovacije kot enolične vrednostne usmeritve, raje sprejmemo tistega, ki proučuje človeka segmentirano po različnih pripadnostih, od katerih je ena ali pa nekaj bolj ali manj zavestno tradicionalnih. Ni nujno, da je tradicionalnost v tem kontekstu, glede na samoupravni sistem, ki ga želimo graditi. Ne na tradicijo ne na kulturo ne moremo gledati samo s stališča krivca za disfunkcijo sistema. Vprašanje bi morda bilo treba obrniti: koliko je sistem, ki ga gradimo ali ga nameravamo graditi, zares po meri ljudi in njihovih tradicij?

Takšno vprašanje sta sociologija in naša marksistična misel še do nedavna zavračali kot konservativizem. Ali si danes še lahko privoščimo takšno razkošje? Slojevito in dinamično gledanje na tradicijo nas lahko pripelje do mnogih drugih in drugačnih vprašanj o človekovi sodobni identiteti. Najbrž tudi vprašanja o moralih lahko uvrstimo na področja segmentiranega človeka. Rešitve niso samo v nasprotju med nekdanjimi tradicijami in sodobnimi inovacijami, temveč med sodobnimi navadami, ki bolj ali manj zavestno ustvarjajo nove »tradicije«.

Možnosti marksistične etike in potrebe sodobnega človeka

VOJAN RUS

Danes, ko obeležujemo stoletnico Marxove smrti in vse večjega, svetovnega odmeva njegovega teoretsko-praktičnega dela, bi lahko rekli, v nasprotju z nekaterimi trditvami v svetu in v Jugoslaviji (celo med tistimi »marksisti«, ki se štejejo za »svobodne mislece«), da nikakor ni v krizi izvirni marksizem.

Narobe, vsa pretekla in današnja dogajanja odkrivajo mnoge neobdelane in sijajne potenciale tega marksizma na področju antropologije-humanizma, etike, estetike, teorije osebnosti in svobode, obče teorije vrednot, teorije o odnosu baze in nadgradnje — vendar odkrivajo tudi neko porazno krizo sodobnih »marksistov«. V nasprotju z Marxovim časom, ko je delavsko gibanje imelo svojo veliko glavo v Marxu in Engelsu in sorazmerno majhno telo v majhni organizaciji, je danes narobe: imamo veliko telo s sorazmerno majhno glavo. Razen nekaterih pozitivnih izjem — kot so Gramsci, Bloch, jugoslovansko titovsko-kardeljevsko vodstvo in podobno — vlada široka kriza sodobnih »marksistov«, ki zajema številne »teoretike« in »praktike«.

Ena od oblik te krize je bilo cepljenje izvirnega marksizma na absolutizirane dele — na abstraktni humanizem, na abstraktni historični materializem, na abstraktno politekonomijo, itn. To je le pasivno, ideološko odsevanje razkosanih absolutizacij razvoja svetovne družbe in dela socializma, ki se je na »Vzhodu« preveč koncentriral samo na osvajanje oblasti in na tone betona, na »Zapadu« pa je del socializma sprejel za kot skoraj edini cilj kompromisno meščansko državo blagostanja (Welfarestate) in »potrošniško« obliko kapitalizma. V Jugoslaviji je našo moralo tudi delno nagrizla privatistična, inflacijska, malomeščansko-potrošniška ideologija. Zato naša dejanska morala zaostaja za moralnimi možnostmi, ki jih je ustvaril naš boj s hitlerizmom in stalinizmom in za samoupravljanje. To zaostajanje morale pri nas je hkrati tudi neposredna zavora družbenoekonomskega razvoja, je sestavni del naše družbenoekonomske krize. Pogosto imamo — navajam samo ta primer — enako ali celo boljše tehniko kot na zahodu, vendar je pogosto izredno slabo izkoriščena, ker nimamo razvitih podobnih (ne enakih) moralnih navad in vrednot, ki jih je zahod izgrajeval skoraj 500 let, vse od razvoja obrti, trgovine v evropskih srednjeveških mestih preko nastanka protestantizma v 16. stoletju, kar je bil predhodni pogoj za kapitalistično akumulacijo in industrializacijo ob koncu 18. stoletja (niti najmanj ne priporočam »uvoza« nespremenjene protestantske morale, temveč samo navajam nekatere ilustracije, da je v veliki meri

sestavni del naše gospodarske krize moralna praznina, veliki neizkoriščeni potencial možne socialistične morale in možne marksistične etike).

Mislim, da že to delno kaže, v kateri smeri je treba razvijati neizkoriščene potenciale izvirnega marksizma — še posebno pa njegovo možno etično dimenzijo — da bi sedanjo »praktično« krizo v svetu in pri nas postopno presegli.

Znana je dragocena Marxova misel, da sveta ni treba samo razlagati, temveč tudi spreminjati. Temeljita izdelava marksistične etike bo ena najnaravnejših poti prehoda marksistične filozofije v dejansko oblikovanje sodobnega življenja in do ponovne, sodobne reintegracije celovitosti marksizma. Ko bomo razvijali marksistično etiko, bomo razvijali ponovno teoretsko-praktično enotnost baze in nadgradnje, enotnost znanstvenega in normativnega, razvijali bomo višjo humanistično enotnost družbe in osebnosti, polarno enotnost revolucije in pozitivnih pridobitev tradicije.

Ko se pogovarjamo o marksistični etiki, začenjamo plodno teoretsko presegati razkosanje marksizma na absolutizirane »dele«, kar je v najostrejšem nasprotju z bistvom izvirnega marksizma, ki je celovita humanistično-materialistično-ekonomska misel. Ko iščemo možnosti ponovne integracije in totalne angažiranosti marksizma, smo prisiljeni, da gremo samostojno naprej po njegovi poti ne zaradi pretencioznosti, temveč zaradi potrebe našega časa, da mislimo izvirno in da ne ponavljamo Marxa (razen v pedagoško-vzgojnem sistemu). Če govorimo o Marxu, govorimo, da bi razčistili nekatere predsodke o marksizmu in s tem razčistili teren za *čim izvirnejšo ustvarjalno misel o temeljnih problemih našega časa*.

Prehajam na teoretske predpostavke in možnosti marksistične etike. Izvirni marksizem ima teoretske potenciale za bistveno novo etiko, ki ne bi zavrgla, temveč dialektično presegla enostranskosti vseh dosedanjih etik, ker so bile vse odsev razcepa razrednega človeka. Marksizem bi lahko presegel vse dihotomije dosedanje etike. Z razvojem marksističnega pojmovanja moralne prakse lahko presežemo dihotomijo med racionalistično etiko, ki (od Sokrata in stoicizma pa vse do Kanta in do danes) meni, da je um ali razum edini izvor, bistvo in cilj morale in emotivizmom, ki meni, da vrednote lahko dosežemo edino po emotivni poti; z marksizmom lahko presežemo dihotomijo med etičnim totalitarizmom (na primer, Durkheima ali enega dela »marksizma«), ki vidi celotno moralo samo v absolutiziranem kolektivu, in, na drugi strani, etičnim individualizmom (na primer, pri Stirnerju, Bauerju), ki vidi moralo izključno v absolutiziranem individu. Vse take in druge absolutizacije lahko teoretsko presežemo z marksistično-dialektično teorijo človeka in tako gradimo višjo raven etike, ki bo hkrati tudi prehod marksističnih načel v oblikovanje vsakdanjega življenja. Brez te teoretske elaboracije etike bi bilo zaman govoriti o novi filozofiji, ki se nenehno »defilozofira«, ker vedno znova postaja višja stvarnost.

Pri razvijanju možne marksistične etike je treba izhajati, kot smo rekli, predvsem iz Marxove teorije človeka, njegove celote in bista, v jedru katere je ustvarjalno neodtujeno delo. Čeprav je danes v človeštvu ogromno odtujenega in razdrobljenega dela, lahko to presežemo samo s humanistično moralo kot višjim ustvarjalnim delom, ki razodtjuje in povezuje vso to razcepljenost. Druga temeljna Marxova predpostavka za etiko je njegova teza o človekovi in svetovni dialektičnosti, o človekovi dialektičnosti v ustvarjanju človečnejšega sveta. Izhajajoč, kratko rečeno, iz Marxove teorije človeka in dialektike, najdevamo v njej

osnovne predpostavke za izgradnjo neke nove, neodtujene etike, ki bo integrirala razcepljeni marksizem in razcepljeno filozofijo; etike, ki bo na teoretsko-praktični način obnavljala, kot pravi Gramsci, enotnost moralne, kulturne, ekonomske in politične revolucije (to misel je Gramsci ostro zoperstavil prvim napovedim stalinizma, nujnost take enotnosti v izgradnji socializma pa je lahko razumel Gramsci kot skoraj edini eruditski filozof med marksističnimi voditelji takoj po prvi svetovni vojni).

Jugoslovanska filozofija ima zasluge — to bi lahko bilo tudi izvir nove etike — da že 30 let glasno govori o »praksi«. Vendar je, na žalost, en njen del, kar se tiče »prakse«, ostal samo pri deklariranju ožjega dela znanih Marxovih stališč, ni pa povlekel iz pozabe številnih že izoblikovanih Marxovih pojmovanj, še manj pa je razvil, na ustvarjalni način, glavne dimenzije prakse, posebno pomembne za etiko in estetiko.

Za začetek bi omenil neko Marxovo stališče, ki pri nas ni obdelano in ki je sijajen potencial za sodobno integracijo marksizma in za etiko. Marx v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* skoraj dobesedno pravi, da so družina, država, pravo, morala, znanost, umetnost, itn. samo posebni načini proizvodnje in da spadajo pod njen obči zakon. Marx torej vsa pomembna družbena področja (on bi tukaj seveda razumel tudi materialno proizvodnjo) vključuje pod neki obči zakon proizvodnje, hkrati pa trdi, da so vsa družbena področja posebni načini proizvodnje (odnos teh področij se v socializmu seveda spreminja v smeri večje integracije, vendar ne absolutne identitete). Ta Marxova teza je ostala popolnoma neobdelana (kasneje se bom vrnil k njej). Druga Marxova teza, ki je tudi ostala popolnoma neobdelana, je mesto iz *Kapitala*, kjer Marx govori, da se človeško delo bistveno razlikuje od instinktivnega živalskega dela in se, po Marxu, celo najslabši gradbenik razlikuje od najboljše čebele po tem, da on, prej kot zgradi svoje »satovje« (svojo hišo) v stvarnosti, jo oblikuje v svoji ideelni predstavi (v »ideele Vorstellung«, kar je po mojem mišljenju Moša Pijade odlično prevedel z »zamislijo«). Niti mi v Jugoslaviji — ko smo veliko govorili o praksi — nismo razvili mnogostranske implikacije te teze, da je delo »zamišljajska« dejavnost, da misel ni le spoznanje kot odsevanje objekta niti samo spoznavanje kot aktivna dejavnost subjekta, temveč je človeška misel precej več — je ustvarjalnost, ker je in v kolikor je zamišljanje. Medtem ko je vsako spoznavanje samo zajemanje danega objekta (morda nečutnega, vendar vsekakor obstoječega, kot je npr. zakon vrednosti ali družbeni odnos), je zamisel — v nasprotju s tem — miselna sinteza elementov, ki v naravi tudi ne morejo biti sami sintetizirani na primarno naravni, temveč samo na človeško kulturni način. Zamisel je idealna sinteza elementov, kot so predmet in sredstvo dela, človekova potreba, delovna sila, itn., v neko novo sintetično zvezo in sliko, ki je pred svojim glavnim predmetom — proizvodom. Ker pa zamisel sestavljajo pojmi (ne pa čutni material kot predstavo), ki prodirajo v obče in posamezno bistvo stvari, je možno — s križanjem teh pojmov v zamisli — ideelno sintetizirati materiale iz celotnega (in notranjega) sveta, vendar tako, da se ta sinteza lahko uresniči v produktu (v blagu, v umetniškem delu, itn.). Ko gradimo hišo, mi vnaprej pojmovno-sintetično vemo, da nam je potreben kakršenkoli trden material, različna orodja in z njimi povezana delovna sila — medtem ko bober gradi svoje jezove na instinktivno-predstavni način samo iz lesa. Zaradi naše zmožnosti apriornega-sintetičnega zamišljanja lahko gradimo hišo iz vsakega trdnega

naravnega ali zamišljenega novega umetnega materiala, pa naj bo to naravni kamen, ali les, ali led, ali cement, duraluminij, itn.

Morala, poezija, religija, politika, znanost — lahko zgodovinsko vzročno (vendar ne fatalno deterministično) rastejo kot kvalitativno novi in višji načini produkcije iz prvobitne posebne (materialne) proizvodnje, ker so možnosti človekovega sintetično-apriornega kombiniranja obič in posebnih pojmov »v načelu« neskončno raztegljive. Možnost razširjene samoreprodukcije zamišljanja tako v kvantitativni kot v vertikalnem samorazširjanju in samorasti je neskončno odprta vse dotlej, dokler obstaja človek. Zato je zamisel moralnega ali družbeno ekonomskega odnosa ali umetniškega proizvodnega akta spoj »nižjih zamisli«; to so kvalitetno višje zamisli, ki so sintetizirale več »nižjih« zamisli. To zamišljanje — ker je taka sintetična apriorna moč — lahko »v načelu« sebe brez konca sintetizira na vse višjih ravneh in znotraj ožjih, posebnih področij proizvodnje — kot sta morala in umetnost — in zato ta področja lahko razmeroma samostojno rastejo »znotraj sebe« v celotnem toku človeške zgodovine.

Ko tako izdelujemo koncepcijo zamisli, moramo ponovno poudariti, da je le-ta jasno prisotna pri Marxu vendar da je tudi to eden od najpomembnejših »spečih« potencialov izvirnega marksizma. Marx svoje misli o zamisli res ni izdelal. Vendar je pri njem v *Kapitalu* povsem jasna, ker ne govori niti samo o pojmu niti samo o predstavi kot Kant, temveč poudarja »idealno predstavo« proizvoda. Kant je nekakšno slutenje zamisli omenil samo v prvem predgovoru h *Kritiki čistega uma*, vendar je ni nikjer obdeloval (kot tudi ne Hegel). Kant je spredidel, da je njegova statična apriornost siromašen in nezaveden izraz neskončno gibljivega zamišljanja, ki je zelo daleč od njegovega negibljivega in »čistega jaza«, ker je le-ta zelo omejeno sposoben, da samo s svojimi trdnimi kategorijami oblikuje v spoznanje kaj novega. Tukaj je Marx naredil bistven prelom v svetovni zgodovini filozofije s premikom njenega poudarka iz gnoseologije in ontologije na prakseologijo, antropologijo. Malo pozneje bom nakazal, kako ravno ta Marxova misel vodi tudi do nove etike.

Marx govori — če razmišljamo dalje o predpostavkah možne marksistične etike — o že omenjeni tezi: o občem zakonu proizvodnje in o posebnih načinih proizvodnje. Torej, ko Marx govori o občem zakonu proizvodnje, pri tem nikakor ne misli (to se vidi iz omenjenega teksta) samo na materialno-ekonomsko proizvodnjo, temveč na neko občo strukturo, na občo zakonitost proizvodnje. Ta obča zakonitost proizvodnje se sicer pojavlja tudi v materialni proizvodnji. Vendar je treba iz te njene konkretne oblike, dalje iz posebnega umetniškega in moralnega akta, itn. šele izvleči obči zakon in občo strukturo proizvodnje. In to, po mojem mišljenju, predvsem v treh smereh.

Prvi in najtemeljitejši sestavni del občega zakona proizvodnje bi bila, po mojem mišljenju, obča struktura delovnega dejanja, o katerem Marx govori v *Očrtih*. Obča struktura delovnega dejanja je nek dialektično nujen, zakonit, vendar tudi zelo prožen odnos med človeško zavestno potrebo, zamisljo, delovno silo, delovnim procesom (ali akcijo), sredstvom in predmetom dela, proizvodom ali zadovoljitvijo potrebe. To je sklenjen in relativno celovit krog, ki ga je sposobno izvesti že odtujeno delo nekega nepismenega poljedelca ali nepismenega izdelovalca umetniško-obrednih mask v Afriki. Ta osnovna celica — delovni akt — obče strukture proizvodnje se pojavlja v zelo različnih oblikah v vseh posebnih načinih

proizvodnje in v vseh ima zelo specifično obliko, če elementi akta niso odtujeni. Toda vsak od teh elementov akta je lahko odtujen ne glede na to, ali gre za umetnost, moralo ali za materialno proizvodnjo. Treba je poudariti, da je elastična dialektično-pogojna zakonitost strukture vsakega delovnega akta bolj poudarjena kot v kakršnemkoli pojavu v naravi in v svetu. Vsak delovni akt (moralni, umetniški, itn.) vodi zamisel. Ravno zanjo pa je pomembno, da je glavni »poligon« in glavna »pahljača« svobodnega izbora, kar pomeni, da se lahko vsaka sestavina delovnega akta ali zavestno iztrga (na osnovi izbire zamišljanja in občutenja) ali nezavedno odtuji — tudi tedaj, ko je bil ta akt na začetku potencialno human. Zato lahko stalno prihaja do odtujitve v vsakem posebnem načinu proizvodnje, pa tudi v morali. Zato ni nobena posebna praksa — pa niti morala niti obči zakon proizvodnje — nikakršno absolutno zagotovilo humanosti, temveč je »večni« (dokler traja človek) poligon dramatičnega boja med humanim, ahumanim in protihumanim. Zato bo morala človeku vedno potrebna, tudi v brezrazredni družbi, kot edina možnost preseganja te protislovne drame v človeškem bistvu.

Obča struktura delovnega akta, ki smo jo sedaj omenili, je samo ena sestavina občega zakona proizvodnje. Druga sestavina in »smer« občega zakona proizvodnje bi bil nujen odnos med več enakimi delovnimi akti, bi bila zakonita področna povezanost takih delovnih aktov. Enaki materialno-proizvodni akti se povezujejo v posebno gospodarsko področje, enaki in različni moralni akti se zakonito povezujejo v posebno moralno proizvodnjo, itn.

Tretja »smer« ali sloj občega zakona proizvodnje je še kompleksnejši odnos med takimi nizi ali področji delovnih aktov, torej zakoniti odnos posebnih načinov proizvodnje, na primer odnos med moralo kot enim nizom posebnih praktičnih aktov in gospodarstvom kot drugim nizom posebnih aktov (o povezanosti posebnih načinov proizvodnje kasneje); tako smo prišli do širše družbene delitve dela.

Preden bomo pokazali, kako je mogoče iz teh predpostavk razvijati marksistično etiko, bomo poskušali najprej hipotetično in začetno opredeliti moralo. Tu moramo, izhajajoč sicer iz Marxovih in Engelsovih stališč, narediti tudi kakšen majhen nov korak. Marxovo tezo, da je tudi morala poseben način proizvodnje, je treba povezati posebno s tistim, kar o morali govori Engels v *Anti-Dühringu*, kjer pravi, da se bo prava človeška, humana morala afirmirala šele v brezrazredni družbi. Vendar hkrati kaže, da — moderne in stare — zahteve po enakosti temeljijo na tem, da imajo vsi ljudje, v vseh epohah, nekaj skupnega in to je — tako lahko sklepamo že sami — osnova relativne avtonomnosti morale v vseh zgodovinskih obdobjih. To pomeni, da sta za Engelsa in Marxa morala in etika utemeljeni na antropološko-sociološki način.

Tisto, kar je Engels pisal v *Anti-Dühringu*, je prebral in odobril tudi sam Marx in je to končno Marxovo in Engelsovo stališče glede morale. To poudarjam, ker obstajajo še nekatere negotovosti, ali je ali ni za Marxa vsaka morala povsem odtujena. To zadnje — vsaka morala je odtujena — trdijo nekateri naši marksisti nezlonamerno, dodajajoč, da je zato vsaka marksistična etika nemožna, da je vsaka etika samo meščanska in razredna ideološka odtujitev. Ta stališča so imela, po mojem mišljenju, neugodne, čeprav nezavedne posledice za novo Jugoslavijo. Zaradi pritiska takega absolutiziranega, apriornega etičnega nihilizma nismo dovolj

razvijali niti etike niti obče teorije vrednot. Zato niti po 40 letih svobode nimamo izdelane teoretske osnove za vzgojo mladih generacij, nimamo osnove za naš vzgojni (ne samo izobraževalni) proces in to je tudi del naše družbene krize. Duhovni »teror« nasprotnikov etike je pri nas šel tako daleč, da so se mnogi intelektualci in družbeni delavci iskreno bali karkoli reči o morali, da ne bi bili obsojeni kot moralizatorji, kot »odtujeni blebetači«. Ti pritiski so mnoge blokirali in to je eden od razlogov, da smo danes v takem pomanjkanju ne le glede teoretske etike, temveč tudi glede moralno-vrednostne vzgoje na vseh stopnjah in vseh razsežnostih vzgojno-izobraževalnega sistema.

Kako naj definiramo tisto humano, generično moralo, o kateri govori Engels in ki je delno obstajala tudi v preteklosti, medtem ko v socializmu lahko in mora napraviti kvaliteten skok (morala mora v socializmu postati središčna družbena dejavnost kot samoupravljanje, asociacija; to je samo jedro socialistične in humanistične morale, ki ima veliko širših vsebin)? Če želimo izreči posebno definicijo človeške generične morale, ki jo omenja Engels, moramo po Marxovi poti poiskati: po čem se posebna moralna praksa razlikuje od drugih posebnih načinov proizvodnje (po tem, v čemer se razlikuje, se seveda v drugem smislu z njimi povezuje). Tisto, kar razlikuje to pravo moralo — s človeško vsebino — o kateri govori Engels, od materialno proizvodnega ali umetniškega akta, je ravno ustvarjalno (»zavestno«) oblikovanje humanih odnosov med ljudmi. To bi bila ožja, bistvenovsebinska definicija humane morale. Širša definicija morale bi zajela, skupaj s humano moralo, tudi moralo eksploatorskih razredov in bi se glasila: morala je zavestno oblikovanje bistvenih človeških odnosov ne glede na humanistično (ne)vrednost. Razlika bi bila torej v tem, da je morala v ožjem, vsebinskem smislu oblikovanje humanih, človeških odnosov, morala v širšem smislu pa zajema tudi antihumano moralo (na primer, tudi tisto zavestno in zelo učinkovito oblikovanje vojaških odnosov v nemškem junkerskem in v japonskem samurajskem militarizmu in fašizmu; toda ta morala je bila očitno protičloveška, antihumana). Širša definicija je torej »formalna«, ker je poudarek na zavestnem oblikovanju ne glede na vsebino odnosov, ker njena vsebina ni samo najbolj vsebinsko v človeku — njegova humanost; vendar ni formalistična, ker morale ne zajema samo kot »čiste« oblike, temveč tudi kot zavestno družbeno oblikovanje tako humanih kot antihumanih odnosov in navad. Sestavni del začetne definicije morale je tudi ostra razlika morale (v širšem in ožjem smislu) na eni in moralizma na drugi strani. Nekateri jugoslovanski filozofi tega niso razlikovali, temveč so oboje mešali in pri tem se je zdelo, da se sklicujejo na nekatera Marxova stališča. Marx ponekod upravičeno trdi, da je treba iti proti »vsaki«, tako asketski kot egoistični morali. Tisti, ki se na to sklicujejo, ne vidijo tega: ti dve morali (tako aksetizem kot egoizem) sta odtujeni morali razredne družbe, ki se lahko hkrati spremenita v moralizem; zato se te Marxove besede ne nanašajo na generično, humano moralo. Marx je ravno tako rekel, da mi nismo za »pridiganje« nikakršne morale, vendar gre tukaj spet za pridiganje morale — torej ravno za moralizem — ne pa za delovanje morale, za prakso morale. Zato so tudi ta Marxova stališča utemeljena, vendar so ta stališča nekatere jugoslovanske tovariše, ki jih niso natančno analizirali in ki niso upoštevali celote eksplicitnih Marxovih in Engelsovih stališč, navedla, da so teoretsko zavrgli vsako moralo (ki so jo nezavedno zamenjali z moralizmom) in so zato tudi etiko razumeli samo kot ideologijo moralizma.

Moralizem zares izhaja iz morale, kot njeno protislovje, kot razpad morale, kot njena odtujitev. Moralizem bi zato začetno definirali kot moralne sodbe, kot moralne »besede«, ki se ne uresničujejo, temveč s svojo deklarativnostjo prikrivajo drugačne odnose (če se v stalinizmu govori o humanizmu, se s tem prikrivajo nehumani odnosi; če se na zahodu neprestano govori o svobodnem svetu, se s tem prikriva močno in globoko interiorizirana nesvoboda). Moralizem je torej še kako pomemben in o njem je treba govoriti, treba se je z njim spopadati, ker je neulovljiva in nevarna sila, posebno če ga ne definiramo pravilno in če ga ne razmejimo od morale; ravno zato je tako idejno kot praktično pomembno ločiti moralo od moralizma. V našem industrijskem času, ko so se ogromne množice pismenih delavcev zbrale v industrijskih centrih, je moralizem važno orodje razredne vladavine. Sedaj vladajoči delavcev ne morejo držati v podrejenosti s pomočjo straha pred peklom in žandarskega kopita, temveč morajo z njimi elastično manipulirati in jih zato podrejuje posebno s pomočjo zlate potrošniške kletke in moralističnega manevriranja. Verjetno je bila ravno odpor moralizmu intimna želja nekaterih jugoslovanskih filozofov, ki so bili »proti vsaki morali«, ne vedoč, da so pravzaprav proti moralizmu.

V nasprotju s to zmešnjavo je očitno naslednje: ostro teoretsko razliko med moralizmom in moralo moramo začrtati ravno zato, da bi moralizem praktično razkrinkali in presegli. Morala so namreč šele tisti moralni občutki in moralne sodbe (misli in besede), ki se uresničujejo v novih odnosih, v revolucioniranju odnosov. Razlika nove etike kot filozofije, ki sodeluje v spreminjanju družbe, od etik, ki so izraz moralizma, ker absolutizirajo abstrahirane psihološke in verbalne elemente morale, je torej bistvena.

Prehajam k naslednji hipotezi, v kateri bom povedal nekaj o moralnem dejanju kot osnovni realno-družbeni celici vsake morale. Moralno dejanje vedno predpostavlja neko družbeno situacijo (zatiranost nekega naroda, zatiranost razreda, nepravilno delitev dohodka v nekem podjetju, itn.), torej neki objektivni družbeni problem, neko objektivno protislovje. Morala kot dejanje nikoli ne obide takega objektivnega protislovja, temveč je ravno spopad z jedrom objektivnega družbenega problema, vendar tudi njegovo najbolj revolucionarno, torej najbolj kvaliteto spreminjanje. Naslednja bistvena sestavina moralnega dejanja (po situaciji) je moralna zamisel. Le-to proizvaja tisti subjekt v situaciji, ki je situacijo sposoben revolucionirati s prestrukturiranjem njene konkretne notranje vsebine v novo kvaliteto, v nove družbene odnose in vrednote. To je zamisel novega družbenega odnosa, s katerim je treba preseči njegovo začetno situacijo (recimo zamisel boljše delitve in boljše organizacije v podjetju, osvobajanje delavskega razreda in naroda v konkretni zgodovinski situaciji). Tako postavljena zamisel praktično vodi družbeno akcijo za preobrat situacije. Na primer, Leninova zamisel revolucije v Rusiji ni bila nikakršno absolutno spoznanje, vendar je vodila (česarvno je imela faze, ko se je v podzamisl — npr. NEP-u — popravljala) prvi zavestni človeški prevrat, ki se je uresničil in to (ne samo) na osnovi neke zamisli, tega pa še ni bilo v pretežno stihijski francoski revoluciji. Ko se moralna zamisel uresniči v prevratu odnosov, je moralno dejanje končano.

Ko poznamo sposobnost zamišljanja, ki se s svojo lastno sintetično apriorno močjo dviguje na višje stopnje, lahko najdemo edino razlago, kako in zakaj se lahko posebna moralna proizvodnja bistveno spreplete z vsemi drugimi posebnimi pro-

izvodnjami. dajoč višjo raven tako njihovi specialnosti kot njihovem deležu v produkciji obče humanosti. Ista zamisel posameznika, ki lahko vodi njegov osebni materialno-proizvodni, umetniški ali vzgojni akt, lahko zamisli tudi odnos dvojice ali skupine do istih proizvodnih sredstev in predmetov v oranju ali v izgradnji kakršnegakoli velikega hidravličnega sistema davne Kitajske, Indije, Egipta ali pa najbolj učinkovito sodelovanje v kakršnemkoli večjem družbenem delu. Torej, morala kot praksa ni nekaj, kar ravnodušno leži poleg drugih praks, temveč so le-te povezane s skupnim občim zakonom proizvodnje (zamišljanje smo vzeli samo kot eno zvezo) in z drugimi praksami.

Navedli bomo samo še en primer, kako je mogoče z marksistično analizo moralnega zamišljanja in dejanja rešiti še en teoretski problem, ki je povsem odprt v vsej sodobni filozofiji, etiki in družbenih znanostih. Gre za odnos indikativnega (izkustvenega) in normativnega. Dosedanja filozofija je pogosto dualistično ločevala bistvo in bit na eni od najstva, normativnega in zadanega (cilja) na drugi strani. Ravno v zvezi z zadnjo Marxovo obletnico je bilo slišati tako v svetu kot v Jugoslaviji nekatere »globoke« ocene, da je do sodobne »krize marksizma« prišlo zaradi tega, ker je v njem prisotno tudi normativno, ne pa samo znanstveno.

Analiza zamisli in delovnega akta kaže, da je znotraj samega bistva človekovega bitja polarna in protislovna napetost danega in možnega bitja, da je dano in normativno v samem bistvu človeka povezano, kot njegovo notranje nasprotje. Ločenost normativnega od danega (zgodovinskega, izkustvenega) je samo pojav odtujitve človekovega bistva; na primer, razredni razcep med umskim in fizičnim delom prenaša monopol družbeno-upravljalске normativnosti v roke vladajočega razreda. Izvirno je normativno eden od bistvenih polov same bistvene notranjosti človekovega bitja. Razodtujitev, osvobajanje vrača na višji stopnji — npr. v socializmu — človekovo normativnost spet v samo notranjo strukturo celovitega individualnega in družbenega bitja.

To se lahko delno ilustrira z odnosom danega in normativnega v vsakem zamišljanju, pa tudi moralnem. Ta problem je bil do sedaj nerešen, ker je gnoseologizem menil, da se element teoretsko-miselnega v človekovi praksi zožuje samo na pojem in spoznanje, torej samo na kontemplativnost. Toda zamisel je anticipativna sinteza indikativnih pojmov in sodb o še nepovezanih elementih delovnega akta: pojmov in sodb o potrebi, o delovni sili, o predmetu in sredstvu dela. Le-ti se, ko se v procesu nastanka zamisli medsebojno povezujejo — in v tej zvezi v pravi meri izbrusijo — združujejo v zamisel bodoče delovne akcije, še neobstoječega proizvoda in bodoče zadovoljitve potrebe; vse te »bodoče« sodb, deli zamisli pa so očitno normativni, ker se nanašajo na nekaj, kar še ne obstaja, je pa željeno. Zato je zamisel vedno nerazrušljiva enotnost indikativnih (izkustvenih) in normativnih sodb. Zato je zamisel vedno prestrukturiranje, novo povezovanje sodb o danem v normativne sodb o zadanem.

Vendar pa je treba, v nasprotju z velikim delom dosedanje, pa tudi delom jugoslovanske etike, poudariti, da je normativnost že v najmanjšem moralnem aktu precej širša ne samo od normativnih sodb, temveč tudi od celotne zamisli; le-ta vsebuje samo miselni del normativnosti in smotrne dejavnosti. Toda dejavno normativno je — tudi v najmanjšem moralnem aktu — vse, kar se združuje v subjektivni dejavni težnji subjekta, da spremeni situacijo. Normativno torej v moralnem aktu združuje tako osebno kot skupinsko potrebo po spremembi situacije,

strast in voljo, ki sta sestavni del stremljenja subjekta k spremembi, k željenemu prevratnemu, novemu odnosu in zamisli. Normativno je zato vedno enotnost racionalnega in emotivnega.

Tu ni prostora za podrobno analizo vseh sestavin in faz moralnega dejanja, ki ima vedno — če se uresniči — enako osnovno strukturo, enake osnovne elemente in osnovne notranje zakonitosti. Kot smo videli, prinaša analiza moralnega dejanja ugodnejše rešitve odnosa med znanostjo in politiko, izkustvom in normativnim, racionalnim in emotivnim, pa tudi odnosa baze in nadgradnje. Tukaj gre za naslednje: če se zamisel uresničuje kot prevrat danih pogojev, potem je ta zamisel norma, ki je izšla iz stvarnosti in ki — vzvratno — to stvarnost na nov način strukturira in spreminja. Torej, imamo zamisel, ki je, npr. zaradi ekonomskih problemov baze (ekonomske situacije!) nastala najprej v nadgradnji, vendar se je odtod aktivno vrnila v bazo in bazo preobrnila. Tukaj res nastaja tista medsebojna odvisnost baze in nadgradnje, o kateri Marx tako izrecno govori v svojem predgovoru h *Kritiki politične ekonomije*. Tukaj sicer navaja, da je ekonomski razvoj osnova prevrata celotne ogromne nadgradnje, vendar mnogi »marksisti« pozabljajo, da hkrati poudarja: ta materialni prevrat je treba razlikovati od ideoloških oblik, v katerih — kakor trdi skoraj dobesedno — si ljudje šele postanejo v svesti spopada v bazi in ga šele v teh ideoloških oblikah z bojem rešujejo. Za Marxa torej totaliteta družbe in enotnost njene misli ni v tem, da se nadgradnja identično vleče za bazo, temveč da se problem, ki je nastal v bazi (npr. naša slaba gospodarska situacija), najprej temeljito reši z bojem v nadgradnji in šele iz rešitve tega boja je mogoče, da se spet projicira v bazo skupna sintetična norma in da jo spremeni. To je sedaj kvalitativno višja, nova enotnost baze in nadgradnje; bistveni delež, ki ga v tej enotnosti imata socialistična morala in marksistična etika (kot teorija o tej morali), pa je očiten.

Samo še besedo, dve o tem, kako lahko v sklopu dialektičnih marksističnih kategorij, ki sem jih pred tem samo orisal, nastane novo, od dosedanjega drugačno pojmovanje norme. Ena od osnovnih napak mnogih etik, pa tudi mnogih »marksistov« po Marxu je v tem, da menijo, da je osnovna in edina enota morale prav moralna norma, vendar razumljena še ozko: samo kot moralna sodba, kot besedni sklop, kot gole besede »ne kradi«, »ne laži«, »vsakemu po potrebi«, »osvoboditi zatrti razred in narod« in podobno. To je ena od največjih teoretskih napak v etiki. Take in podobne sodbe vsekakor obstajajo. Vendar postajajo del zgodovinsko delujoče morale, delujoče moralne norme šele tedaj, ko se te sodbe, kot njihov ožji sestavni del, spreminjajo v družbeno stvarnost, šele tedaj, ko kot del strukturirane in dinamične norme oblikujejo dejanske družbene odnose. Vzemimo normo »ne kradi« (ali z drugimi besedami »ne jemlji tujega«, »spoštuj tuje«), ki jo lahko najdemo v vseh velikih religijah in njihovih kanonih, torej tudi v bibliji in v hinduističnih Rgvedah, in v Koranu in pri Konfuciju — v vseh teh institucionaliziranih religijah in filozofijah je prisotna norma »ne kradi«. Ta norma ni bila samo nekakšen moralizem. Kdor pazljivo bere biblijo (posebno peto Mojzesovo knjigo, Deuteronomium), bo videl, da tam ni zapisano samo »ne kradi«, temveč da se podrobneje opisuje, kaj vse je treba moralno delati v odnosu med sosedi, da bi se odnosi v poljedelstvu in na vasi čim boljše oblikovali in da bi — tako lahko sami sklepamo — proizvodnja in življenje lahko funkcionirala: kako je treba spoštovati sosedovo žito, plodove sosedovega vinograda in njegovo govedo.

Mislim, da je družbeno-zgodovinsko dejavna norma »ne kradi« nastala povsem normalno in naravno v tistem zgodovinskem »trenutku«, ko se je neka plemenska skupnost — ki se je prej bavila samo z nabiranjem plodov, lovom in nestalnim obdelovanjem zemlje — začela (kot se je nedavno dogajalo pri plemenu Kiu-Kiu v Keniji ali pri plemenu Mao v Indokini) teritorializirati s stalnim obdelovanjem zemlje in ko začne med člane plemena deliti v začasno uporabo skupno zemljo. Ko se proizvodnja tako organizira, nastaja objektivna ekonomsko-moralna norma, da vsakdo jemlje, kar je sam proizvedel, ne pa da ljudje gredo »v tuje grozdje«, kajti očitno ni niti uspešne proizvodnje niti možnosti življenja in širjenja plemena, če večina ne bi delala, temveč kradla pri drugih. Če norma »ne kradi« pospešeno oblikuje in učvrščuje družbeno ekonomske odnose v poljedelstvu, koder pa večina marljivo dela na svojem koščku zemlje, potem take norme očitno precej pospešujejo ekonomsko proizvodnjo na ogromnih področjih planeta. Take norme postajajo neposredna proizvajalna sila, ker navajajo vse odrasle, da proizvajajo (seveda, z nastankom velike lastnine nastaja v normi »ne kradi« globoko notranje protislovje, ki ga postopno razrešuje šele socializem). Ta stari »ne kradi« je zato, delno, skrita, embrionalna oblika naše kasnejše norme — delitve po delovnih rezultatih, oblika, ki ustreza naravni proizvodnji, ker si v okviru norme »ne kradi« številni ljudje (kmetje, obrtniki, nomadi) neposredno prisvajajo, kar so sami proizvedli. Ravno tako bi lahko odkrili realne ekonomske in človeške vsebine v znani normi »ljubi svojega bližnjega kot samega sebe«, kar je, že po določenih Aristotelovih analizah, norma blagovne menjave. Hkrati postaja očitno, da zgodovinsko dejavna norma ni nikoli sama jezikovno pravilo, temveč strukturirana enotnost tega pravila, navad, organiziranosti, objektivne družbene zakonitosti in celotnega niza moralnih dejanj, v katerih se norma lahko edino uresničuje; s tem je pokazana nujna enotnost med dvema temeljnima kategorijama etike, med moralno normo in moralnim dejanjem (ki je iz večine dosedanjih abstrakcionističnih etik preprosto izpadlo, čeprav je najbolj temeljno).

Marksistična analiza navidez enotnih in navidez statičnih klasičnih moralnih norm — kot so »ne kradi« ali »ljubi svojega bližnjega« — odkriva, kot se je pokazalo, tudi njihove humanistično-generične elemente (in s tem utemeljuje stališče, da do te zgodovinske morale ne smemo biti niti najmanj sektaški) ravno tako pa je tudi sposobna, da v njih odkriva nazadnjaške sestavine. To je samo ilustracija Leninove teze, da marksizem, s svojo dialektično analizo, nikakor ni sektaško zavračanje dosedanjih kulturnih pridobitev, pa niti dosedanjih etik niti dosedanjih moral, temveč da lahko — ker smo na kasnejši zgodovinski stopnji — ponovno valorizira vse dosedanje etike in morale (pa tudi religiozne). Tako v njih razločujemo tisto, kar je bilo v preteklosti človečno (in kar lahko predelano integriramo v socializem), od tistega, kar je v teh starih moralah zares zastarelo ali nazadnjaško. Zato lahko z marksizmom izdelamo tudi do dosedanjih etik in moral suvereno stališče; ne zato, ker marksizem poseduje absolutno resnico, temveč zato, ker poseduje kasnejšo zgodovinsko izkušnjo, produktivno metodo in merilo za razločevanje dosedanjih etik in moral in za oceno sodobne družbe in perspektive njenega spreminjanja.

Na koncu še nekaj o »najvišji« moralni normi v socializmu, ki predstavlja prej omenjeno merilo. Mislim, da je najvišja moralna norma v socializmu in komunizmu tisto, kar Marx imenuje »bogati«, vsestranski, celoviti človek. Najvišja norma

socializma torej ni niti podružbljanje sredstev za proizvodnjo ni niti zadovoljevanje vseh potreb, temveč so to samo delne sestavine najvišje norme: razvoj celovitega človeka. S tem ni mišljen človek, ki bi bil popoln, perfekten in absolutno harmoničen — kot si je vsestranskega človeka zamišljal skoraj vsak etični perfekcionizem v vsakem abstraktnem humanizmu (k temu pa so nagnjeni tudi mnogi »marksisti«). To označuje človeka, ki bo svoja stalna in temeljna nasprotja (kulturno-naravno, osebno-družbeno, itn.) privedel do višje dinamične polarnosti in ki bo moral neprestano — tudi moralno — reševati ta svoja nasprotja. On bo sicer presegel nekatera bistvena dosedanja nasprotja človeka (razredna in imperialistična nasprotja, velike odtujitve velikih družbenih področij kot države, umskega dela in podobno), vendar bo moral nekatera svoja stalna nasprotja stalno reševati, čeprav na drugih ravneh. Marx pravi v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih*, da je razviti komunizem enotnost naturalizma in humanizma, ki bo na nov način rešila odnose svobode in nujnosti, opredmetovanja in samopotrjevanja, roda in individua, itd. To pomeni, da ta celoviti človek ne bo niti samo absolutni družbeni človek niti samo absolutni individuum, temveč bo razvita in socializirana osebnost (kot pravi Marx v *Komunističnem manifestu*: bistvo bodoče asociacije proizvajalcev bo svobodni razvoj vsakega posameznika, ki je pogoj za svobodni razvoj vseh; torej odnosi »pogoja«, ne pa absolutne identitete med osebnostjo in družbo). Razviti socializem in komunizem sta torej možna šele z združevanjem celovito razvitih osebnosti. Tudi družbena lastnina nastaja, kot Marx izrecno pravi v *Nemški ideologiji* in na drugih mestih, tako, da se združujejo razviti individui, ki si — šele tako združeni — podreajo pogoje dela. To pa lahko uresničuje samo združevanje celovito razvitih ljudi, ki bodo odstranili dosedanje najtežje odtujitve in praznine človeka.

Taka marksistična etika — ki smo jo samo grobo očrtali — je potrebna sodobnemu človeštvu bolj kot dež izsušeni zemlji in to iz naslednjih razlogov.

Nobena doba doslej ni bila tako barbarska, kot je sedanja doba, če pod barbarstvom razumemo (danes) nehumanost in protihumanost. Na sedanjem vrhuncu industrijskega kapitalizma je namreč nastal dosedaj največji zgodovinski razmik med visokimi možnostmi in njim sorazmerno zelo nizko stvarnostjo sodobnega človeštva. Možnosti, skrite v sodobnem svetu, so mnogo večje, kot je naša stvarnost. V fevdalizmu in v sužnjelastništvu (in še manj v prvotni skupnosti) ni bilo takega razmika med možnostjo in stvarnostjo. Materialni standard dokajšnjega števila ljudi v svetu je danes res v določenem smislu višji, kot je bil nekdanj, globlja pa je tudi svetovna povezanost človeštva, kar je oboje pozitivno. Toda ogromne so realne možnosti, ki se vsak dan dušijo in uničujejo: na primer, v 700, 800 milijardah dolarjev, vsako leto razmetanih za popolnoma neproizvodno oborožitev, k temu pa je treba dodati še mnoge milijarde, razmetane za navidezne potrebe »potrošniškega« kapitalizma, za zatiralske aparate in podobno. V vsej dosednji razredni družbi so obstajale mnoge odtujitve, vendar se še v nobeni dobi ni zgodilo, da bi se nad vse ljudi zgrnila taka ogromna odtujena moč vojaških blokov, njihovih raket in bomb, taka odtujena moč nadnacionalnih kompanij in tako odtujevanje (skoraj polovice) najboljših človeških glav za znanstveno tekmo v oboroževanju. Niti v eni dobi ni bilo take koncentracije politične moči (niti v času starega rimskega ali mongolskega ali kitajskega cesarstva), kot obstaja sedaj v nekaterih ozkih vodilnih krogih. V nobeni epohi množični delovni človek (niti nomad, niti kmet,

niti obrtnik, niti lovec) ni delal tako enostransko in razdrobljeno kot sedanji človek na tekočem traku.

A postaviti — nasproti tej večdimenzionalni, kumulativni odtujenosti sodobnega človeštva — neko novo moralo (ki jo bo uresničevalo svetovno napredno gibanje, stremeč k nekim novim, danes možnim celotam človeka, ki bi se uresničevale neprestano v realnih situacijah) — tak skupen program lahko in morajo sprejeti in uresničevati vsi ljudje sveta, da bi preživeli in bolje živeli. Ta skupen program se, do neke mere, že oblikuje.

Tega pa pogosto ne vedo, ker ne vedo, koliko je marksizem, samo v stotih letih, duhovno in praktično naredil na svetovnem prizorišču. Tisto, kar se v deklaraciji Združenih narodov o človekovih pravicah pojavlja kot skupno stališče človeštva, izhaja v največji meri iz marksistične inspiracije naše epohe. Ta deklaracija se ogromno razlikuje od deklaracije velike francoske revolucije ravno v tem, da glasno govori o človekovi pravici do dela, do razvoja svoje osebnosti, do socialnega zavarovanja, do sodelovanja v upravljanju (za razliko in poleg tistih starih pravic, da govoriš in da pišeš, da pa ne moreš ničesar narediti, če nimaš denarja in vpliva). Skupen moralni cilj sodobnega človeka je torej že realno humanistično definiran, vendar se ne uresničuje v zadostni meri zaradi preživelih interesov bogatih dežel in je zato še delno moralizem. Vendar pa je v zavesti velikega dela človeštva, s skupnim sprejemanjem teh ciljev, dosežena določena zrelost, ker so sedaj skupni moralni cilji sprejemljivi tako za religiozne kot nereligiozne, tako za marksiste kot za vse druge ljudi sodobnosti.

Na koncu moram omeniti, da — zaradi omejenosti prostora — nisem mogel teh tez podrobno izdelati (in se lahko morda, posebno pri hitrejšem branju, včasih zdijo »enostranske«, npr. glede zamisli); vendar sem vse te in druge etične teze obširneje elaboriral pred osmimi leti v knjigi *Etika in socializem*.

O možnosti dialoga med marksisti in kristjani

JANEZ STANIČ

Teoretično ni kdovekakšnih večjih ovir za dialog med marksisti in kristjani, ki bi temeljil na medsebojni strpnosti in spoštovanju. Vendar pa v dosedanji praksi izgradnje socializma v svetu ni bilo vse tako preprosto, saj veliko izkušenj iz preteklosti kaže na to, da je razmeroma težko vzpostaviti pristen dialog.

Še preden nadaljujem razmišljanja v tej smeri, moram natančneje razložiti: ko govorim o socializmu, mislim predvsem na tisti del sodobnega svetovnega porcesa socializma, ki se je oblikoval v t.i. »socialističnem taboru«, ki samega sebe imenuje »realni socializem«. Na ta del se omejujem zato, ker so sodobni tokovi socializma v svetu tako široki in raznoliki, da ni več dovolj govoriti samo o socializmu, ampak je potrebno razložiti natančneje, za katero vrsto socializma gre. Razen tega, t. i. realni socializem predstavlja — zaradi gospodarske in vojaške moči Sovjetske Zveze — zelo močan in vpliven del sodobnega socializma na vseh področjih, pa tudi v ideologiji. Torej se tisto, o čemer bom govoril, nanaša v prvi vrsti na »realni socializem«, in če govorim o maksizmu, z njim pojmem uradno interpretacijo v državah »realnega socializma«.

Ko govorimo o takšni realsocialistični interpretaciji marksizma, tedaj se ukvarjamo z zelo ekskluzivno ideologijo, ki si lasti pravico do zadnje resnice, ki daje vedeti, da je objektivna resnica njena last, in da razen njene edine resnice, druge sploh ni. Vsaka druga možna resnica pravzaprav ni resnica, ampak takšna ali drugačna zabloda. Lahko je to zmota, ki izvira iz ostankov preteklosti, iz nezadostne prosvetljenosti ali morda iz kakšnih drugih subjektivnih in objektivnih vzrokov, vendar resnica to vsekakor ni. Resnica je samo ena in ta edina resnica je objektivno določena, da navsezadnje zmagaja. Tako pojmovani marksizem (in socializem) mora nazadnje zmagati, ne glede nato, kakšne in kolikšne sile mu nasprotujejo, saj je končna zmaga nasledek objektivnega zgodovinskega toka, tako da druge možnosti pravzaprav sploh ni. Zato v spopadu med marksistično in vsemi drugimi resnicami ne gre za to, kdo bo navsezadnje zmagal (zmagovalec je znan že od samega začetka), ampak je pomembno vprašanje, kdaj bo zmagal.

Po drugi strani tudi krščanska (in vsaka druga religiozna misel) izhaja iz iste temeljne domneve, da ima samo ona v posesti edino, končno resnico, a vse drugo je zmota. In tudi ta resnica je »obsojena« na končno zmago, čeprav tokrat po božji volji, ne pa z objektivnim tokom zgodovine in razvojem.

Zato se moramo zavedati, da ko govorimo o možnostih dialoga med marksisti in kristjani, govorimo o dveh partnerjih, med katerima dialog pravzaprav ni možen — ali pa je samo omejen — saj pravi dialog sloni na pogovoru, na možnosti voditi diskusijo med a) enakopravnimi partnerji in b) o stvareh, o katerih se lahko diskutira (težko je diskutirati, če je vse vnaprej znano in določeno, ker se tedaj namesto diskusije in dialoga vse skrči na prepričevanje nasprotni strani). Kljub vsemu mora resnični dialog vsebovati domnevo, da morda nasprotna stran ne greši, da izpričuje resnico, kar bi pomenilo, da obstoji nekakšen pluralizem resnic — seveda pa je to nesprejemljivo za vse religiozne tipe mišljenja (in takšen tip mišljenja predstavlja tudi realsocialistična uradna varianta marksizma).

Če ne priznavamo pluralizma resnic, potlej je težko govoriti o pravem dialogu, ker gre sicer bolj za obliko koeksistence med nasprotnikoma, ki sta premočna da bi mogla drug drugega uničiti. Realnost takšnega stanja dobro ilustrira položaj v deželah »realnega socializma«. Na Poljskem je, na primer, v vsem povojnem obdobju prisotna močno poudarjena koeksistenca med religijo in marksizmom, vendar je ta izsiljena. Niti katoliška cerkev niti uradna varianta poljskega marksizma se nista nikoli odrekli dogme, da je resnica ena sama, in da je »resnica« nasprotni strani v bistvu zabloda. To je sožitje dveh nasprotnikov, ki nista niti najmanj pripravljena drug drugemu priznati pravico do vsaj manjšega dela resnice, toda drug drugega morata tolerirati od zadnje krize po letu 1980. sta prisiljeni celo zelo tesno sodelovati), ker se ne moreta uničiti. Toda ne glede na medsebojno tolerantnost, dogovarjanje in celo sodelovanje je katoliška cerkev na Poljskem prepričana, da je komunizem kljub vsemu le prehodno zlo, in da bo navsezadnje le triumfirala tista prava, edina božja resnica. Prav tako na drugi strani velja prepričanje, da je religija, ne oziraje se na njeno moč in vpliv, vendarle objektivno samo zgodovinsko omejena zabloda v mišljenju, zabloda v razmerju do ene in edine resnice — marksistične. V takšni situaciji se lahko razvija in poteka dialog o delitvi oblasti, o sodelovanju, o zadovoljevanju medsebojnih interesov in podobnem (v sodobni Poljski smo priče cele vrste takšnih dialogov med kristjani in marksisti), toda ob tem ni in ne more biti dialoga o eni ali drugi dogmi, prav tako pa v tem dialogu ni enakopravnosti, ker (po dogmi) gre za partnerja, od katerih samo eden govori resnico (vsak pa to trdi za sebe).

Da je to vendar samo oblika sožitja, ne pa resničen dialog med enakopravnimi partnerji, se lepo pokaže v nekaterih drugih realsocialističnih državah, kjer cerkev nima tolikšne moči in vpliva. V deželah, kjer sta moč in vpliv pretežno na strani marksizma (npr. v ČSSR, Bolgariji ali ZSSR), ni niti dialoga niti koeksistence, ampak večja ali manjša tolerantnost močnejše ideologije (marksizma) nad šibkejšo (religijo). Položaj vladajoče ideologije je v teh državah tako močan, da nasprotna stran ni le moralno diskvalificirana (ostanki preteklosti, neznanstven svetovni nazor, neprosvetljenost in podobno), ampak ima celo veliko manj političnih družbenih in, v zvezi s tem, tudi materialnih pravic (tisti, ki javno izražajo religiozna čustva, ne morejo biti npr. direktorji tovarn, univerzitetni profesorji, javni delavci itd., čeprav ni za to nobenih formalno-pravnih ovir, ampak je družbeno-politično ozračje takšno, da de facto obstaja diskriminacija vernikov). V teh in takšnih primerih lahko še manj govorimo o resničnem dialogu.

Nič novega ni, da v eni sami družbi obstajata dve (ali več) ideologiji, ki se medsebojno izključujeta, kot tudi ni nič novega, da je ena od obstoječih ideologij

dominantna ali pa se istoveti z razredom na oblasti. Toda v tem primeru ideologija vladajočega ali vsaj prevladujočega razreda postane vladajoča ideologija, kar neizogibno vodi do monopola, hegemonije ter privilegiranega položaja vladajoče ideologije na eni strani in do podrejanja, pritiskov in celo preganjanja vseh drugih ideologij na drugi strani.

V bistvu je takšen položaj v državah realsocializma, kjer je uradni marksizem hkrati tudi uradna ideologija oblasti in celotnega sistema, in kjer prihaja skoraj do popolne identifikacije oblasti in vladajoče ideologije. Pripadnost uradni varianti marksizma pomeni v tem primeru tudi pripadnost oblasti, vladajočemu sistemu in vladajočim družbenim odnosom, medtem ko pripadnost katerikoli drugi ideologiji in seveda tudi religiji, pomeni *de facto* pripadnost nečemu, kar je zunaj okvira vladajočega, in po pojmovanju oblasti, zunaj optimalnega stanja stvari. Zato v sistemih, v katerih prihaja do istovetenja oblasti z določeno ideologijo, neizogibno naletimo tudi na hierarhizacijo ideologij in zato tudi državljanov, po kriteriju, kateri od ideologij pripadajo — vladajoči ali kateri drugi. Takšen razvoj dogodkov potrjuje stanje v državah realsocializma, kjer identifikacija marksizma in oblasti ustvarja položaj, v katerem dejansko niso enakopravne niti ideologije niti vsi državljanji, in kjer ni pogojev za tisti dialog med različnostmi, ki zahteva popolno enakopravnost partnerjev.

V taki situaciji je težko navezati dialog med dvema ideologijama, ki sta v bistvu izključujoči in netolerantni, ker temeljita na pojmovanju, da obstaja samo ena objektivna resnica, in da ni niti teoretične možnosti, da bi obstajala še neka druga, kar samo po sebi otežkoča dialog. Še težje pa je, če je ena od teh ideologij vladajoča ali celo popolnoma integrirana v sistem oblasti, ker tedaj lahko dokazuje svojo resnico z močjo države in njenim celotnim aparatom.

Če v teh okvirih govorimo konkretno o socialističnih državah in mestu religije v njih, ne glede na identifikacijo uradnega marksizma s sistemom oblasti in njegove dominantne, hegemonistične pozicije, ki izvira iz tega, skoraj povsod v večji ali manjši meri obstoji potreba po dialogu med marksisti in kristjani (in tudi pripadniki drugih religij, če te obstajajo). Najpomembnejši vzrok temu ni tolerantnost, ampak dejstvo, da je vpliv religije tako močan, da ga ni moč odpraviti z nobenimi sredstvi (čeprav so uporabili zelo ostre ukrepe, od grobega preganjanja religije v stalinističnih časih, do popolne administrativne prepovedi v sodobni Albaniji), zato se s tem vplivom pač mora živeti.

Na osnovi teh dejstev se navadno razvija nekakšna oblika koeksistence, tam pa, kjer je cerkev zelo vplivna (kot npr. na Poljskem), prihaja do permanentnega prepletanja konfliktov in dogovarjanja, kar pa je spet nekaj povsem drugega kot pristen in nekoliko akademski dialog med marksisti in kristjani.

Vprašanje je, ali so takšne različice in stanja tisto optimalno, kar lahko in kar je potrebno doseči v interesu družbenega napredka. Nedvomno je v takšnih situacijah preveč elementov konfrontacije in možnih kriznih zaostritev, da bi bile optimalne. Drugače pa takšna situacija že zato nabrž ni optimalna, ker deli družbo in državljanje glede na stopnjo pravilnosti njihovih ideoloških pogledov, kar se kaže na njihovem konkretnem družbenem in materialnem položaju, to pa se vsekakor ne ujema z deklariranimi političnimi in moralnimi principi socializma.

Soočeni smo s protislovjem, za katerega se zdi, da ni rešitve znotraj skoraj klasične sheme socialistične države: socializem kot družbeni sistem — marksizem

kot njegova ideologija — popolna identifikacija oblasti in ideologije. Ta obrazec je tako razširjen v sodobnem socializmu in tako srdito branjen v mnogih socialističnih državah (zlasti v realsocializmu), da je dobil veljavo obvezne norme in objektivnega zakona razvoja socialistične družbe. Toda navkljub vsej propagandni in še drugačni veljavi te sheme ali formule, ni nobenega teoretičnega niti praktičnega vzroka, da si ne bi mogli ali smeli zastaviti vsaj dveh vprašanj: prvič, ali res lahko in mora socializem kot družbeni sistem imeti za svojo ideologijo prav in samo marksizem? in drugič, ali mora prav v socializmu priti do popolne identifikacije in integracije oblasti in ideologije?

Praksa razvoja socializma v svetu vse bolj dokazuje, da so takšna vprašanja povsem upravičena, in da se mora teoretska misel z vso resnostjo spoprijeti z njimi. Danes je namreč cela vrsta držav, ki se razglašajo za socialistične in zavestno sprejemajo socializem kot družbeni sistem, toda prav tako zavestno odklanjajo maksizem kot svojo ideologijo in na njegovo mesto postavljajo večinoma religijo, v glavnem islam (Libija, Alžirija, Sirija, Irak, Jemen, Burma itd.). Zlasti v Latinski Ameriki in razmeroma izrazito tudi v Evropi nastopa močno socialistično gibanje, ki se zavzema za socializem kot družbeni sistem, ampak s krščansko ideologijo. Danes je cela vrsta klasičnih komunističnih partij (ne da bi sploh omenjali socialistične partije in gibanja), predvsem t. i. evrokomunističnih, ki zavračajo teorijo in prakso identifikacije ideologije in oblasti, pa tudi identifikacijo socialistične oblasti in marksizma. Takšna pojmovanja se vse bolj uveljavljajo tudi v nekaterih socialističnih državah (Poljska, Madžarska).

Na začetku tega razmišljanja smo izhajali iz teze, da je pristen dialog med marksisti in kristjani (problem smo obravnavali večinoma v okviru dežel »realnega socializma«) otežkočen zaradi dveh poglavitnih vzrokov. Prvi je v sami naravi teh ideologij — tukaj se pač ne more nič spremeniti. Drugi vzrok je praksa graditve socializma v teh deželah, ki pelje do popolne identifikacije sistema in ideologije in celo še več, do popolne identifikacije konkretne politične oblasti in ideologije. Drugi vzrok je takšne narave, da se — kot tudi dokazujejo dosedanje izkušnje — na tem področju lahko tudi kaj spremeni. Ne bomo se spuščali v razmišljanja, če je res potrebno kaj spremeniti in zakaj, toda če razmislimo dejanske možnosti dialoga med marksisti in kristjani, je očitno, da bi ta dialog imel več realnih možnosti v nekaterih socialističnih državah, če ne bi bilo tako visoke stopnje identifikacije sistema in ideologije, oblasti in ideologije.

Na programsko-normativnem nivoju, od ustave pa tja do samoupravnih aktov v temeljnih organizacijah združenega dela, se pogosto izrecno ali opisno poudarjajo najvažnejše vrednote socialistične morale kot temeljno pravilo delovanja. Ustava SFRJ na več mestih v temeljnih načelih poudarja razvoj vsestranske osebnosti. Program ZKJ jasno pravi, »da je človek največja vrednota«.¹ Še pogostejše in izrecno se v teh aktih naštevajo druge bistvene vrednote socialistične morale: samoupravljanje, delo, delitev po delu, solidarnost, za vse enaki pogoji itd. Prav tako se kar naprej poudarja zavračanje etatistične, birokratske in tehnokratske ter vseh drugih vrst razredno izkoriščevalskih moral.

V stvarnosti pa ni vse tako, kot zahtevajo načela. Če obstaja razkorak med normami in stvarnostjo, med ideali in resničnostjo — ali se potemtakem tudi v socializmu ohranja dvojna morala?

Razkorak med normativnim in realnim *mora obstajati*, sicer bi bila vsaka moralna praksa odveč; potreba po moralni praksi se pokaže šele tedaj, ko se realna situacija razlikuje od moralnih norm. Glede na to, da se situacije nenehno spreminjajo, ker je razpadanje večen proces, obstaja tudi trajna potreba po ustvarjanju, izpopolnjevanju, izoblikovanju polnosti, zato pa bo tudi *razkorak med ideali in resničnostjo večen*. Tukaj ni torej nobene dvoličnosti. Toda moralno licemerstvo je tisto ravnanje, kjer se za normativno razglašča eno, v praksi pa se dela nekaj drugega, nasprotno normativnemu. Tukaj si moramo zastaviti vsaj dve vprašanji: kolikšen je ta razkorak med normami in stvarnostjo pri nas, in drugo, kakšna je narava tega razhajanja?

Vprašanje o vladajoči moralni praksi pri nas je težavno, zato ga tudi teoretiki najpogosteje preprosto prezrejo, če se ga pa že lotijo, so odgovori — ki so seveda določeni s samim pojmovanjem etike, morale in še posebej socialistične morale — zelo različni. Verjetno ni sporno, da na tem ali onem področju, na tej ali oni ravni, v teh ali drugačnih okoliščinah (ali skupini) prevladuje neka oblika nesocialistične ali celo protisocialistične morale. Lukićeva trditev, da pri nas prevladuje kmečka in malomeščanska (čaršijska) morala je gotovo netočna.² Mislim, da je

¹ Program in statut ZKJ, str. 137.

² R. Lukić, Sociologija morala, str. 153.

dosti bliže resnici mišljenje V. Pavičevića: še socialistična morala ne bi prevladovala, bi bila naša družba v nenehni krizi.³

In zares, če je delo vir življenja za vsakogar, če je delo merilo za posameznika, če delo postaja vse bolj celovito, če o razredni družbi ne moremo več govoriti⁴ in če, prav tako, ni več privatne kapitalistične lastnine in če je tako zagotovljena bistvena enakost pogojev, pri tem pa še solidarnost, tedaj — navkljub določenim odstopanjem od teh vrednot ali pa njihovem nezadostnem uresničevanju — *ne moremo več govoriti, da socialistična morala ne bi bila prevladujoča*. Kolikor so se bistvene vrednote socialistične morale v *ključnih* (bistvenih) družbenih odnosih (tj. še posebej v proizvodnji) v precejšnji meri uresničile v praksi, potem je prevladujoča vloga socialistične morale dokazana.

V nasprotju s tem, *imamo področja in ravni, kjer gotovo prevladujejo različne nesocialistične morale*. Tako je v družinskih odnosih še skoraj prevladujoča patriarhalna morala. V razmerjih med delovnimi organizacijami ima glavno besedo denarna ali celo podjetniška morala. Pri mnogih pomembnih odločitvah je postopek njihovega sprejemanja tehnokratski. Nekatere skupine ne priznavajo nobene druge morale, razen klerikalne, itd.

V prvih letih izgradnje našega socializma smo se znašli v razmeroma nezavidljivem položaju, toda tisto, česar smo edino imeli na pretek, je bila ogromna moralna samozavest in hotenje. Centralizem, etatizem in birokratsko moralo, ki so se porajali iz tedanje situacije, je bilo potrebno, v imenu socialistične morale, nadomestiti z drugimi vrednotami. Če smo želeli imeti človeka kot subjekt, potem je bilo nujno samoupravljanje, ki je zahtevalo večjo samostojnost kolektivov in tržno-blagovno gospodarstvo.⁵ Iz nujne samostojnosti — da bi lahko uresničili samoupravljanje — se je razvila tudi samostojnost posameznih kolektivov (npr. pri investicijah, merilih o delitvi dohodka po delu — torej, pri pomembnih in daljnosežnih odločitvah), ki vodi v anarhičnost, podjetniško moralo in podobno. Tak anarhizem in lokalizem v investiranju (ko se npr. v nekaj letih pojavijo trije ali štirje proizvajalci avtomobilov, v dveh letih zrastejo tri ali štiri tovarne žičnic in ko samo v Sloveniji imeli več kot štirideset klavnic — vsaka dela v povprečju samo dve uri na dan, itd.) vodi v neracionalno proizvodnjo. Nastajajo različna protislovja (med družbeno racionalnostjo in racionalnim za posamezni kolektiv, med njihovimi dolgoročnimi in kratkoročnimi interesi in koristmi, itd.). Dohodek se iz bistvene vrednosti pretvarja v edino vrednoto (denarna morala); človek sedaj postane sredstvo za dohodek, namesto narobe, dohodek sredstvo za uresničitev vsestranskega človeka.

Največ v praksi živih nesocialističnih moral v našem socializmu nastaja tako, da se ena od delnih (posamičnih) vrednot socialistične morale *stihijsko* razraste v glavno, najvišjo, moralno vrednoto. Samoupravljanje, dohodek, delitev po delu in podobno so resnične vrednote socialistične morale. Vendar, če začnemo samoupravljanje mitologizirati, dohodek absolutizirati, torej, če se ena od posamičnih vrednot osamosvoji in prevzame mesto vrednote vsestranskega človeka, preneha biti socialistična vrednota in nastane nesocialistična morala. V naši praksi tega ni ravno malo.

³ V. Pavičević, Ogledi u humanizmu, str. 124.

⁴ Kar ne pomeni, da v naši družbi ni več razredov, toda ne antagonističnih.

⁵ Glej 45. člen Zakona o združenem delu.

Prav tako so tudi vse takoimenovane deformacije socializma (vključno s stalinizmom) enostranske absolutizacije ene od prvin socializma. Prav takšen tip morale je socialistični moralnosti najbolj nevaren, bolj kot odkrita protisocialistična morala. Zato najpogosteje odkrijemo to »deformirano socialistično moralo« šele tedaj, ko so njene hude negativne posledice očitne.

V socializmu je država nujna; iz tega pa *stihijsko* raste etatiistična morala. Poznamo še celo vrsto več ali manj posrednega odločanja, poznamo skupine, ki se profesionalno ukvarjajo z izvrševanjem skupnih, skupnostnih in družbenih vprašanj; iz tega se *stihijsko* poraja birokratska morala. Še dolgo bo potrebna tehnična delitev dela in strokovna specializacija ter hierarhična organizacija dela; posledica tega bo stihijsko nastajanje tehnokratske morale. Imamo cerkev in profesionalne duhovnike, pojave odtujitve in osebne tragedije; to bo ohranjalo religiozno moralo. Itd.

Na kratko, v socializmu je vrsta družbenih institucij (bodisi socialističnega izvora, bodisi starejšega porekla), ki so *objektivno* nujne. Iz njih samoraslo izvirajo *tendence* različnih moral, pa tudi številna moralna *protislovja*. To so, torej, *objektivni* vzroki nesocialističnih moral v našem socializmu. Pa čeprav govorimo le o *tendencah*, je predvsem od človeka odvisno ali bodo te tendence bolj ali manj zaživele v stvarnosti. »Nikakršnega dvoma ni, da obstajajo za to razhajanja (med deklariranim in stvarnim-J. Š.) tudi objektivni, često zelo tehtni vzroki, ki niso odvisni od subjektivne volje vodilnih socialističnih sil. Ti vzroki bodo tudi vnaprej vsekakor omejujoči faktor oblikovanja demokratičnih smotrov naše socialistične revolucije. Tukaj mislim predvsem na takšne dejavnike, kot so stopnja razvoja revolucije in družbe, stopnja ekonomske razvitosti in enakopravnosti, razmerja moči družbenih sil, ostrina družbenih konfliktov, vpliv svetovnih nasprotij na naše notranje družbeno življenje in podobno. Vendar, ne smemo se sprijazniti s stihijskim vplivom teh dejavnikov...«⁶ Torej, druga skupina vzrokov nesocialistične morale je *subjektivne* narave.

Kolikšna je vloga subjektivnih dejavnikov pri nastajanju nesocialistične moralne prakse? Iluzorno si je predstavljati popolno skladnost med moralnimi ideali in stvarnostjo. Razkorak je nujen, z vidika moralne vzgoje je celo koristen, ker je šele tedaj mogoče moralni subjekt motivirati za moralno delovanje. Če je ta razlika med ideali in stvarnostjo prevelika ali se prikazuje *apologetsko* ali *kritizersko*, bo to seveda vplivalo destimulativno na moralne subjekte. Nepri- merno je tudi vedenje *idealistov*, ki so več ali manj slepi za objektivne tendence in se ravnaajo dosledno samo po svojih socialističnih moralnih idealih.⁷

Tretji se *prilagajajo stihijskim tendencam*, misleč, da se tistemu, kar je objektivno nujno, ni moč izogniti. V družbi nič ne nastane brez delovanja ljudi, ampak »stoji« za težnjami subjekt, človek, ki mu način njegovega dela in delovnih razmerij in podobno, stihijsko oblikuje določene moralne nazore. Delovanje ljudi je zmeraj bolj ali manj zavestno, torej, odvisno od človekovega znanja, hotenja, interesov, itd.

⁶ E. Kardelj, Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja, str. 137.

⁷ Cankarjev Kačur ali Jerman je še vedno aktualen.

Moralna nevednost pri nas ni majhna. Poglejmo nekaj empiričnih podatkov v podkrepitev te trditve.

— 44 % jugoslovanske mladine meni, da se je treba boriti proti vsem socialnim razlikam.⁸

— Na vprašanje, kaj je največja slabost jugoslovanskega socializma, je odgovorilo z »ne vem« celo 59 % vprašanih.⁹

— 53 % jih ni znalo odgovoriti, kaj je bistvo naše zunanje politike.¹⁰

— Na vprašanje, kakšne lastnosti mora imeti komunist, ni znalo odgovoriti 38 % anketiranih.¹¹

— Celih 37 % mladincev brani izrazito tehnokratsko stališče.¹²

Raziskava na Hrvaškem (leta 1974 so testirali vzorec učencev osmih razredov in tretjega letnika srednje šole o poznavanju moralnih vrednot) je pokazala, da 25 % anketiranih teh vrednot sploh ne pozna, pravih odgovorov pa je bilo samo 36 %. Če rezultate pogledamo z vidika posameznika, je bilo samo 10 % anketiranih, katerih odgovori so bili večinoma ali pa vsaj deloma pravilni. Anketa je prav tako pokazala nezadostno kritičnost in samokritičnost.¹³

— Vzroki nacionalne orientacije brigadirjev temeljijo pretežno na emocionalni opredelitvi (skoraj 50 %).¹⁴

— Srednješolci izražajo svoje vrednostne sodbe o najpomembnejših dosežkih naše družbe s polartikuliranimi parolami.¹⁵

— Pri empiričnem raziskovanju smo imeli težave, ker učiteljem niso bili znani nekateri temeljni pojmi iz morale.¹⁶

Kolikšna krivda za takšno stanje bremeni šolo? Verjetno ne manjka, ker v šolah praktično ni učenja o morali. Poleg tega kažejo poglavja o moranli vzgoji v pedagogikah preveč žalostno sliko in zelo različno pojmovanje.¹⁷

K takšnemu neredu so seveda prispevali svoj delež tudi etiki (in »etiki«) s svojimi teoretičnimi koncepcijami. *Sociologistična* koncepcija je moralo reducirala na bolj ali manj pasivno posledico ekonomske baze. Zato je bilo logično dokazovanje nekaterih, da je naloga etike samo sistematizacija v praksi izraslih vrednot. Še bolj so možnost in potrebo moralne vzgoje negirale različne *subjektivistične* in *iracionalistične* koncepcije morale, ki menijo, da je morala nekaj čisto subjektivnega, da so vrednote samo čutno-voljna sfera, da je svet vrednot ateoretičen in podobno. V enaki meri so negativno učinkovale tudi koncepcije, ki negirajo vsako možnost morale v marksizmu. Po vsem tem empirični podatki verjetno niso več presenetljivi.

⁸ Stavovi i opredjeljenja jugoslavenske omladine, str. 33.

⁹ Isto, str. 84.

¹⁰ Isto, str. 94.

¹¹ Isto, str. 103.

¹² Isto, str. 41.

¹³ Zbornik 9, Institut za pedagoška istraživanja, Beograd, str. 253, 256, 262.

¹⁴ Pitanja 23/1971, str. 299.

¹⁵ B. Džuverović, Generacija budućnosti, str. 179.

¹⁶ Pedagogija 1/1971, str. 118.

¹⁷ Glej Zbornik 9, Institut za pedagoška istraživanja, Beograd, str. 77—87.

Znanje še ni zadosten pogoj moralnosti. Če ni (zadostne) odgovornosti za uresničevanje moralne zavesti, bo moralna praksa v hudem navzkrižju z moralnimi ideali. Če odgovornost izvajamo *dosledno, konkretno in ostro*, tj. ocenjujemo in sankcioniramo nemoralno delovanje, bo v družbi manj nemoralnega ravnanja in več dobrih moralnih potez, z ozirom na to, da se vest in delovanje večine posameznikov prilagaja družbenemu vrednotenju in sankcioniranju.

O razmerah na področju odgovornosti, spoštovanju zakonitosti, sankcij in podobnega ni potrebno tratiti preveč besed. Zadostuje, da preberemo sklepe nekaterih partijskih organov zadnjih desetih let (npr. Pismo predsednika in IB predsedstva ZKJ — 1972, sklepe 10. seje CK ZKJ — 1975, sklepe 21. seje CK ZKJ — 1981, sklepe 3. seje CK ZKJ — 1982. itd) ali pa statistiko o gospodarskemu kriminalu, pa si bomo povsem na jasnem, da smo v hudi *moralni* krizi, ki na nekaterih področjih že meji na anarhijo.

Če hočemo socialistično moralo, je treba študirati, prebirati najrazličnejša gradiva, sestankovati, prepirati se, dokazovati in podobno. Mnogim je žal časa, napora in očitkov, zato raje s »fušanjem« dokazujejo svojo denarno moralo (potlej pa iza ogla vse povprek anonimno kritizirajo).

Pri nehotnosti ne gre samo za *moralno lenobo*, za premajhno moč volje, ampak so pogosto močnejši zavirajoči dejavniki. Naj bo volja še tako močna, bo popustila, če ni praktičnih moralnih uspehov: naj bo naše hotenje še tako trdno, moralnega učinka ne bo, če sta *negotovost in strah* pred možnimi negativnimi posledicami močnejša. Dokler nihče ne odgovarja za velika nemoralna dejanja, lahko mislimo, da se ni treba bati svoje neaktivnosti, saj sami torej še ne bomo tako kmalu na vrsti. Kdor se loti moralne kritike in se spoprime z nemoralno osebo, mora biti sam dosledno moralen, ker ga bodo drugi sodili strogo v enaki meri, kakor je on njih. Zato je dosti lažje in udobneje ostati tiho, mirovati in tako naložiti obveznost drugim, da ravnajo na enak način pri mojem obnašanju, pri mojem nemoralnem delovanju. Seveda se moralni kritik — ne glede na svoje moralne kvalitete — izpostavlja nevarnosti (najbolj, če kritizira močnejšega), da si nakoplje težave ali pa ga zadenejo celo težje sankcije, kot pa tistega, ki je nemoralno deloval. Do tega ne pride samo ob kritiki nadrejenega. Poznamo že celo vrsto »nedotakljivih« poklicev: medicinsko osebje, najrazličnejši uslužbenci, prodajalci, voznik avtobusov, frizerke, vratarji, obrtniki, skratka vsi, pri katerih občani iščejo potrebne usluge, ki pa so v rokah raznih monopolistov. V vseh primerih je spoprijem z nemoralno — pa naj bo še tako upravičen — lahko nevaren, zato se mu mnogi raje izogibajo. (Včasih se primeri, da imajo vplivni ljudje toliko moči da si, kljub odločbi sodišča, ljudje ne morejo vrniti nazaj na svoje delovno mesto — nekaj takšnih primerov pa onesposobi več tisoč drugih za boj).

Pri nas je veliko in preveč administriranja. Posledica tega je, da nihče ne želi prevzeti odgovornosti za učinke, krivdo naj bi nosila samo administracija. Seveda zato administracija ni kdovekak naklonjena doslednemu in konkretnemu ugotavljanju odgovornosti — raje si izmišlja nove ukrepe. Resda je vprašanje, če bi dosledno hotenje, da se ugotovi delež (ne)izpolnjevanja odgovornosti za vsakogar, lahko dalo željene rezultate. Predvsem je državna administracija najpogosteje predaleč od subjektov; nadzor je veliko bolj učinkovit, če je neposreden. Kot drugo lahko rečemo, da tudi če so ti administrativni ukrepi premišljeni, nimajo

vselej pozitivnih moralnih posledic, ker so glede na različnost razmer tistih, na katere se nanašajo, velikokrat nemoralni in absurdni.¹⁸ Kdo bi ob tej nujnosti zahteval odgovornost »na nož«?! Dekler človeku ne bo zagotovljena zadovoljitev vseh temeljnih potreb — že zato ker je človek (to pa očitno še ne bo v kratkem) — toliko časa bo še *precej oportunistična do nemorale*. Čim več bo oportunizma, tem več bo nemorale.

Zato je borba potrebna! Nujna je! Družbene zakonitosti so *samo težnje*, svoboda je *le možnost*, v socializmu je še veliko bistveno *protislovnih tendenc* (in stihijskega porajanja različnih moral); v družbi nič ne nastane samo od sebe, brez človeka. Zato imamo lahko le toliko svobode in takšno moralo, kakršno si bomo *priporili*; *nič nam ni poklonjeno*.

Nobeno pravo, nobena moralna norma, nobeno ustavno določilo se ne bo udeležilo samo od sebe, ampak si moramo prizadevati za njihovo uresničevanje.

Tam, kjer je boj, tam so seveda tudi *žrtve*. Sicer pa, kdaj pa je sploh bila izbojevana kakšna moralna bitka brez žrtev?! Teh žrtev bo manj in manj boleče bodo, čimbolj množično in čim bolj splošno bomo ustvarjali socialistično moralo in se spoprijemali s protisocialističnimi moralami. In narobe: čim več bo oportunistov nemorale, tem prej bodo tudi sami postali žrtve nemoralnih: prvi bodo na vrsti krvniki, za njimi pa bo treba utišati tudi priče.

¹⁸ 1980. leta so hoteli z administrativnimi sredstvi zmanjšati stroške za reklamo. Potem smo bili priče nesmislu, da so tovarne avtomobilov (navkljub celoletnemu čakanju na avtomobile po vrstnem redu) po vseh časopisih reklamirale svoje proizvode in tako vsakodnevno zapravljele več kot deset s milijonov dinarjev. Seveda je bilo njihovo ravnanje zavestno, zato da bi si zagotovili višjo startno osnovo in se tako zaščitili pred administrativnimi ukrepi v letu 1981.

OPRAVIČILO AVTORJU

Uredništvo časopisa »Anthropos« se opravičuje dr. Borutu Pihlerju zaradi neljube napake, ki je nastala pri urejanju prispevkov s simpozija o Johnu Locku. Avtorjev sestavek: Nekaj temeljnih izhodišč novoveške filozofije jezika in sodobna misel o jeziku v interpretaciji Karla Otta Apla, je bil namreč pomotoma objavljen med »Filozofskimi razpravami«, namesto v zborniku razprav »Simpozij o Locku«.

Uredništvo časopisa
»Anthropos«

POPRAVEK:

V sestavku M. Ule, *Prodor levih smeri v sodobni nemški psihologiji*, objavljen v prejšnji številki *Anthroposa* (I-II, 1. 1983) je pomotoma izpadel del teksta na str. 140.

Med drugim in tretjim odstavkom namreč manjka nov vmesni naslov in naslednji tekst:

Poleg »kritične psihologije« je v ZRN še druga pomembna psihološka oz. psihoanalitska »šola«, ki se prav tako skuša legitimirati kot edino primerna marksistična psihološka teorija. To je tim. »kritična teorija subjekta«, ki navezuje neposredno na poskuse marksistične teoretske razdelitve psihoanalize pri Marcuseju, Adornu, Horkheimerju. Poglavitni njeni avtorji so A. Lorenzer, H. Dahmer, K. Horn, K. Leithäuser idr. Njihova vodilna misel je, da je le kritično rekonstruirana psihoanaliza lahko »psihološki pandans« marksizmu. Kajti medtem, ko je marksizem predvsem kritika objektivnih družbenih odnosov in struktur, je psihoanaliza kritika subjekta (individua), ki reproducira to družbo in ob tem njej reproducira tudi svoje lastne subjektivne strukture. Kritika družbe v celoti mora zajeti oboje, tako kritiko produkcijskih odnosov v obče kot tudi kritiko subjekta teh odnosov (gl. A. Lorenzer idr. *Psychologie als Sozialwissenschaft*, 1971). Najpomembnejši od teh avtorjev je A. Lorenzer, ki je razvil obsežno »materialistično teorijo socializacije« in interakcijsko-hermenevtično rekonstrukcijo psihoanalize (Lorenzer, 1972). Temelj njegove teorije je teza o nastanku tim. »določenih interakcijskih form«, ki so osnovni element v strukturi nezavednega ter reformacija teorije o potiskanju in ponotrevanju konfliktov v nezavedno na osnovi tim. »desimbolizacije prvotno zavestnih, simbolno artikuliranih interakcijskih form. V procesu desimbolizacije se tabuizirane ali preveč konfliktna interakcije odmaknejo diskurzivni kontroli, tj. se odlepijo od prvotnih simbolov in se priključi tim. »določenim interakcijskim formam«, tj. nezavednim sledem realno doživljenih čutnih in emocionalnih interakcij, ki jih je posameznik doživljal od najzgodnejšega otroštva dalje v svojih odnosih s starši (posebno pa z materjo). Ta razcep interakcij na simbolne in desimbolizirane (v tim. »klišeje« preoblikovane) nezavedne interakcijske forme usodno pohablja subjekt, tako da ne more doseči osvoboditve od pritiska nezavednih sledi preteklih konfliktov in zavračanj v interakcijah (Lorenzer, 1977, str. 118). Lorenzer je s svojo teorijo podal tako »interakcijsko renterpretacijo« psihoanalize (psihoanaliza je zanj »interakcijska teorija«), s čemer je poskušal tudi nezavedno tolmačiti kot odnosno strukturo, tj. kot celoto učinkov socialnih odnosov in ne kot nekakšno psevdoenergetsko, biološko ali metafizično danost v človeku (kot so ga pojmovali klasični psihoanalitiki in drugi teoretiki nezavednega). Ker pa konflikte v interakcije

povzročajo predvsem protislovja v družbenih odnosih v globalni strukturi družbe, je s tem po Lorenzerju podana tudi možnost navezave psihoanalize na marksistično kritiko meščanske družbe.

Holzkamp je ostro zavrnil Lorenzerjevo teorijo, predvsem pa tezo, da je lahko le psihoanaliza tista psihološka teorija, ki lahko stopi ob bok marksizma, kot njegov korelat in dopolnilo. Po Holzkampu namreč marksizem nikakor ni zgolj ekonomska analiza objektivnih družbenih odnosov, temveč tudi celovita antropološka teorija, ki vsebuje tudi zametke lastne psihološke teorije, ki jih je treba le razviti. Mnenje, da potrebuje marksizem psihoanalizo kot »dopolnilo« je po Holzkampu izraz dogmatičnega razumevanja marksizma kot zgolj kritike politične ekonomije (Holzkamp, 1979, str. 101).

Za neljubo napako se avtorici iskreno opravičujemo.

Pravičnost (pravica) je prav gotovo eno tistih etičnih načel, ki so v središču vseh pomembnejših miselnih in dejavnih naporov pri konstituiranju družbenih skupnosti od najstarejših časov pa do danes. Toda kljub temu, da je tudi ideja socializma deloma nujno utemeljena na določenih pojmovanjih pravičnosti, je toliko bolj nenavadno zaostajanje literarnih in drugih referenc pri načelih pravičnosti v državah, ki »gradijo socializem«, pa tudi v širšem svetovnem delavskem gibanju in sodobnem marksizmu. Kakor da je razmišljanje o tem povsem prepuščeno meščanski filozofiji, politološki in juridični misli — kjer dejansko obstoji dolgotrajna in plodna tradicija teorije pravičnosti.

Najširše polje veljavnosti načela pravičnosti je *politično konstituiranje človeške skupnosti*. Človeškega življenja si ne moremo zamisliti brez vprašanj in odgovorov na vprašanja, ki jih implicira načelo pravičnosti. Če smo natančnejši, gre za to, da je možno katerokoli obliko človeške eksistence kot koeksistence absolutno nujno ugotoviti ter realizirati niz relativno ustaljenih pravil, s katerimi se lahko določa način delitve (redkih) dobrin in (večjih) bremen med ljudmi: predvsem delitev ekonomske, politične, verske in kulturne moči oziroma oblasti, svobode, blagostanja, dela in nedela, zdravja ipd., pa tudi družbenih nalog, bremen in kazni.

Pravičnost je torej *načelo razdelitve moči, dobrin in bremen v človeških (širših in ožjih) skupinah*, kar pa spet pomeni, da gre za vrhovno vrednostno načelo, po katerem se razporejajo ostale družbene vrednote. To je sintetična družbena vrednota, blagor in vrlina, ki prevladuje nad ostalimi. Pomen tega je zelo slikovito prikazal Platon v svoji koncepciji pravičnosti.¹

O pravičnosti kot načelu prerazdelitve družbenih dobrin in bremen ter zato tudi kot o konstituensu politične skupnosti in sintetične vrednote oziroma kreposti so pisali — z genialno intuicijo — že antični filozofi, najbolj vsebinsko pa je o tem pisal Aristotel, kljub idejnim omejenostim njihovega načina obravnave tega

¹ Seveda poznamo tudi druge, širše in ožje določitve pojma pravičnosti; če začnemo z Aristotelovim pomenom »splošnega pravila«, preko krščanske »milosti« in Hobbsove »legalnosti«, vse do Kelsenovega enačenja pravičnosti in zakonitosti ter vsakodnevnega pojmovanja »pravice« kot sodnega odločanja. Literatura o teh vprašanjih je tako obsežna, zato naj naštejemo nekaj del: G. Del Vecchio: *La giustizia*, Roma, 1952, ed. IV; H. Kelsen: *What is Justice*, Berkeley, 1957; G. Gurvitch: *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, Paris, 1935; C. Sforza: *La giustizia*, Torino, 1962; Ch. Perelman: *Raison et justice*, Bruxelles, 1963.

načela. Najbolj zgoščeno in že klasično formulacijo temeljnega pomena pravičnosti pa najdemo v izreku rimskega pravnika Ulpiana (kot del njegove definicije prava), ki pravi, da gre za »constans et perpetua voluntas ius suum cuiusque tribuere«. Biti pravičen pomeni »dati vsakomur tisto, kar mu pripada«, kar seveda pomeni, da gre za potrebo deliti vredne in redke predmete med več oseb.

Če je ta delitveni smisel te določitve izreka pravičnosti² zares tako samoumeven in še bolj logično nujen, potem ostane še nekaj problematičnega — ker povzroča številne razlike in večino sporov v politoloških in pravnih obdelavah pojma pravičnosti, tj., vprašanje, kaj je to, kar nekomu »pripada«.

Če se hočemo približati teoretičnemu in zgodovinskemu pojasnjevanju tega ključnega vprašanja (kaj komu »pripada«), s ciljem, da pridemo do opisanega in preskriptivnega uvida v razmerje pravičnosti in socializma, moramo najprej narediti formalno analizo pojma pravičnosti kot delitvenega načela, izraženega v stališču »vsakomur dati tisto, kar mu pripada«.

a) FORMALNI ELEMENTI NAČELA PRAVIČNOSTI

Načelo pravičnosti ugotavljamo splošno ali formalno (tj., da še ne upoštevamo konkretno-zgodovinske ideološke vsebine) s pomočjo naslednjih pojmovnih operacij: 1) ugotavljanje *neenakosti* ali diskriminiranje subjektov, med katerimi delitev poteka; 2) ugotavljanje določenih *razmerij* pri tej delitvi; in 3) ugotavljanje enakosti subjektov, med katerimi delitev poteka.

ad1) Večina razprav o pravičnosti spregleda bistveni dejavnik (kar ima, kot bomo videli, ideološko funkcijo), da ta pojem označuje predvsem in nujno nekakšno razlikovanje ljudi na skupine neenakih. Namreč, niti po naravi stvari niti po zgodovinski strukturi družbenih sil ne moremo pri razporeditvi družbenih vlog, dobrin in bremen doseči enakosti vseh pripadnikov ene družbe. Zato prvo operacijo — ob kakršnemkoli razmisleku o pravičnosti kot o načelu delitvi — sestavlja ena *deskriptivna sodba*, s katero subjekte neke širše ali ožje družbe ločujemo *na več skupin in podskupin neenakih* in ene *preskriptivne sodbe*, da je treba med te diferencirane subjekte *deliti neenako*.

Pri tej diskriminacijski operaciji so najpomembnejši *kriteriji*, po katerih se subjekti razlikujejo. Seveda je lahko kriterijev neskončno veliko in zgodovinsko gledano jih je zares ogromno. Kriterije postavljajo sami subjekti delitve s tem, da upoštevajo predvsem svoje osebne in skupinske interese. Običajno so kriteriji predvsem nek socialen (in v manjši meri naraven) znak, po katerem se dejansko že razlikujejo pripadniki vladajočih od pripadnikov nevladajočih družbenih skupin, in to tako, da se označbe prvih vrednotijo pozitivno ter označbe drugih negativno ali vsaj manj pozitivno (v vladajočih opredelitvah pravičnosti, ki se potem vključujejo v politične programe in pravne norme) ali obratno (pri nevladajočih opredelitvah pravičnosti); tako se konstituirajo skupine neenako vrednotenih subjektov, za katere potem velja mnenje, da »ni potrebno, da jim pripada neenako«.

² Kot načelo razdelitve (distribucije) je pravica vedno »distributivna«; razlikovati pa moramo specifičen pomen »distributivne pravice« (gl. naprej pod b2), ki jo mnogi avtorji, med njimi tudi G. Radbuch, vseeno pojmujejo kot »praobliko« vsake pravičnosti; prim. G. Radbuch: *Filozofija prava*, Beograd, 1980, str. 47.

Ta diskriminacijski postopek je tako največkrat samo nadaljna ideološka racionalizacija ter poskus legitimiranja že obstoječih družbenih interesov in razmerij neenakosti, oziroma poskus delegitimizacije teh razmerij, kadar govorimo o stališčih družbenih skupin.

Seveda pa politični programi in pravne norme ne morejo odprto in cinično prikazovati interesnih temeljev lastnih diskriminacijskih stališč, s pomočjo katerih skušajo legitimirati oziroma delegitimirati obstoječe družbene odnose. Postopka, s katerima skušajo največkrat te temelje prikriti, zlasti vladajoče ideologije, sta dva: ali preprosto zamolčijo celotno operacijo diskriminacije po načelu »*suum cuique tribere*« (to se redno dogaja v sedanjih teorijah pravičnosti, ki redkokdaj opozarjajo na predhoden in nujen, toda interesno pogojen postopek diferenciacije subjektov po načelu pravičnosti), ali pa se legitimizacija izvaja tako, da se obstoječi in z načelom pravičnosti potrjen položaj ljudi v družbenih razmerjih neenakosti prikazuje kot posledica *naravnih razlik*, ali celo kot *vrline*, ki pripada samo nekaterim, nekaterim bolj, drugim manj, družbenim skupinam: položaj lastnika kot posledica prve okupacije ali vrline delavnosti in varčnosti, položaj oblasti kot posledica vrlin modrosti ali posvečenosti, položaj plemstva kot posledica poguma in časti pa tudi položaj podrejenih kot posledica vrlin skromnosti, zvestobe itd., ali pogostejše, kot pomanjkanje vrlin.³

Ko je tovrstno pojmovno razlikovanje skupin na manj in več vredne subjekte opravljeno, postane aksiološko nujno, da prvo operacijo formuliranja načela pravičnosti sklenemo s preskriptivnim stališčem: »tistim, ki so različni, je treba dati različno«, ali: »neenakim neenako«. To stališče lahko poimenujemo *načelo neenake razdelitve*. In če je vsakemu pravnemu redu imanentno vrednostno načelo pravičnosti — glede na to, da je ena od funkcij prava prisilna razdelitev družbenih vlog moči, dobrin in bremen, potem je točno tudi to (na kar opozarja tudi Marx v Kritiki Gothskega programa), da so pravni odnosi vedno odnosi neenakosti.

ad2) Ko po določenih kriterijih ločimo ljudi na skupine in podskupine neenakih in ko je predpisano »neenakim je treba dati neenako«, moramo nujno ugotoviti, natančno ali približno, poudarjeno ali zamolčano, s političnimi programi ali tudi s pravnimi normami, v kakšnem razmerju se mora izvajati ta porazdelitev moči, dobrin in bremen med posameznimi neenakimi skupinami in podskupinami. Tu gre najprej za opredelitev relativne vrednosti diferencialnih označb ali »vrlin«, po katerih so skupine in podskupine neenakih postavljene in šele potem ugotoviti kvalitativno in kvantitativno vlogo v razmerjih moči, dobrin in bremen, ki so tem vrednostim ekvivalentne.⁴ To etično operacijo opravljajo sami avtorji posameznih in nasprotnih ideologij pravičnosti oziroma tvorca pravnih norm, v katere vključujejo vladajoče koncepcije pravičnosti — izhajajoč seveda iz lastnih interesov in dejanskih razmerij moči v družbi. V vladajočih koncepcijah pravičnosti nam razpon razmerja med vrednostjo ali »vrlino« v glavnem samo potrjuje že obstoječe dejanske razpone družbenih neenakosti, ki so praviloma večje kot ekonomski,

³ V sociološkem pozitivizmu to diskriminacijo opisujejo z »nevtralno« terminologijo »definiranja družbenih vlog«, v npr. H. Schelsky v *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Band I, Bielfeld, 1970.

⁴ V pravni filozofiji se to izraža s trditvijo, da »vsako pravo vzpostavlja določena razmerja med dejstvi in posledicami, med tistim, kar se daje, in tistim, kar se sprejema, med tistim, kar se zahteva, in tistim, kar se nudi«, L. L. Y. Lacambra: *Filosofia del derecho*, Barcelona, 1961, str. 334.

politični in kulturni odnosi, ki so bolj nerazviti in bolj obremenjeni z razrednimi in drugimi antagonizmi. Tako razlikujemo družbe z večjimi ali manjšimi socialnimi in političnopravnimi razlikami, oziroma, bolj ali manj egalitaristične družbe.

ad3) Tretja operacija, ki jo implicira vsako pojmovanje ali prakticiranje pravičnosti, temelji na *deskriptivnem stališču*, da so *vsi pripadniki iste skupine oz. podskupine enaki* (seveda ne absolutno, marveč po izbranih kriterijih) in na *preskriptivnem stališču*, da moramo »dati enakim enako«, kar pomeni, da moramo vloge v razmerjih moči, dobrin in bremen porazdeliti enakomerno med vse pripadnike vsake družbene skupine oziroma podskupine. To izenačevanje je logično nujna operacija, ki je hkratna s prej omenjeno operacijo diskriminacije: vedno so diskriminirane skupine subjektov, kar je možno samo tako, da izhajamo iz predpostavke enakosti (s pripadnostjo označbe-kriterija), oziroma iz ignoriranja vseh dejanskih neenakosti med posamezniki znotraj vsake teh skupin. Zato lahko trdimo, da sta politična in pravna »neenakost med enakimi in neenakopravnostjo med enakopravnimi protinaravni«. ⁵ To stališče lahko poimenujemo *načelo enake razdelitve*.

Razumljivo, da je bila ta tretja operacija (izenačevanja) v dosedanjih političnih in pravnih doktrinah, zlasti v meščansko-demokratskih doktrinah, pristransko poudarjena ali prikazovana kot edina, s tem, da je bila istočasno zanemarjena operacija diskriminiranja — posledica je, da zdaj tako v teoriji kot praksi zelo pogosto *napačno identificirajo pravičnost in enakost, pa tudi pravičnost in zakon oziroma splošne pravne norme*, odkoder izhaja tudi načelo formalne, ne pa tudi dejanske enakosti državljanov pred zakonom. Ta identifikacija je tako po motivih kot po rezultatih precej prodorna in uspešna, toda obravnavamo jo lahko kot logično pravilno le v smislu Platonove formulacije, »da se neenakim vedno dodeljuje glede na njihovo naravo in s tem tudi resnično enako«. Zvižaja je v tem, da se družbeni značaj neenakosti med ljudmi prikazuje kot naravno danost in ima zato neenaka razdelitev smisel relativne enakosti.

Povzetek dosedaj povedanega bi lahko strnili v ugotovitev, da je najsplošnejša opredelitev načela pravičnosti sledeča: »neenakim je treba glede na določena razmerja dati neenako, enakim pa enako«. To je splošna formula ali, lahko tudi rečemo, *formalni del pojma pravičnosti* — glede na to, da tu še ne moremo videti konkretno-zgodovinskih kriterijev, ki določajo bistvo načela pravičnosti. Biti pravičen (dejanje, zakon) pomeni na splošnoteoretični ravni samo to, da gre za uresničitev ali da se uresničuje ta formula pri delitvi moči, dobrin in bremen med ljudmi, medtem ko pomeni biti nepravičen, kršiti to formulo — tako z namenom kot z vedenjem. »Pravica nam narekuje, naj z enakim ravnamo enako, z različnimi pa različno, sorazmerno z njihovo različnostjo, odprto pa pušča vprašanje, kdo naj bo enak ali različen in kako naj ravnamo z njim«. ⁶

b) IDEOLOŠKE VSEBINE NAČELA PRAVIČNOSTI

Kako pa splošna formula, ki je »prazna«, če ne ustreza na vprašanje, »kaj vsakomur pripada«, dobiva svojo vsebino v konkretnem zgodovinskem izkustvu?

⁵ Aristotel: Politika, Beograd, 1960, 1325b.

⁶ G. Radbuch, op. cit., str. 70.

Kako se v zgodovinski praksi ustvarjajo skupine neenakih in razmerja za porazdelitev med njimi?

V tradiciji zahodne filozofije, od antike preko krščanstva in vse do danes, zlasti pa v okvirih naravnopravnih doktrin (za katere je najbolj značilno, da pravičnost predstavljajo kot kriterij pravnosti⁷), se je močno zasedrila misel, da je pravičnost neko enotno, univerzalno, absolutno in razumno regulativno načelo o ureditvi medčloveških odnosov⁸. V nasprotju s tem je šele moderna pozitivistična in kritična filozofska teorija dokončno razkrila *zgodovinsko relativno, ideološko in pluralistično naravo* etičnih načel nasploh in zlasti načela pravičnosti. Danes je jasno, da nikoli in nikjer v zgodovini ni bil veljaven le en sistem etičnih vrednot, tj., izključno in splošnoveljavno, pa zato tudi ni samo enega pojmovanja pravičnosti; predvsem med izobraženci se je ukoreninilo spoznanje, da se v okvirih formalnega pojma pravičnosti s časom in družbenimi razmerami spreminjajo kriteriji razlikovanja in razmerja razdelitve, ki so vsebina teh načel; utrdilo se je spoznanje, da v vsaki družbi deluje hkrati več različnih pojmovanj pravičnosti, ki so medsebojno koordinirana ali si nasprotujoča kot aspekti določenih ideologij. »Naš celoten dosednji politični boj predstavlja neko neskončno diskusijo o pravičici.«⁹

Pomeni, da se splošna formula pravičnosti: »neenakim je treba dati po določenih razmerjih neenako, enakim pa enako«, dopolnjuje z zelo različnimi in številnimi ideološkimi vsebinami — kastnimi, razrednimi, rasnimi, slojnimi, profesionalnimi in drugimi. Danes nam ni treba dokazovati, da je tisto, kar je pravično s stališča gospodarja, nepravično s stališča podrejenega.

Ideoloških vsebin pravičnosti na tem mestu ne moremo navajati v nedogled, celo na ravni tipologije ne, kaj šele, da bi jih prikazovali v njihovih konkretnih zgodovinskih manifestacijah.

Poudarjam: v vsaki družbi deluje, kumulirano in hierarhično razporejeno, več različnih ideoloških načel pravičnosti. Pri tem je eno teh načel, ali še pogostejše, določen skupek ideološko istovrstnih načel, *dominantno* nasproti drugim — ali tako, da je v razmerju do njih subordiniran kot pravilo višje stopnje, ali da si jih podreja kot edino politično in formalnopravno veljavno (legalno) pravilo razdelitve v dani družbi. Kakor v vsaki družbi, soobstojajo različni načini produkcije in eden med njimi je dominanten in konstitutiven za ekonomski in družbeni sistem; kakor v vsaki družbi, obstoji več političnih moči in programov in med njimi je dominanten, ki konstituira politični sistem — tako tudi v vsakem politično-pravnem redu delujejo dominantna in nedominantna načela pravičnosti, med katerimi imajo samo prva legalnost in konstituira veljavne sisteme razdelitve. Ob koncu referata bomo videli, da se taka hierarhizirana pluraliteta načel razdelitve kaže tudi v sodobni jugoslovanski družbi.

Na tem mestu sicer ne moremo podati popolnega prikaza zgodovinsko-ideoloških oblik pravičnosti (dominantnih in nedominantnih), možno in koristno pa bi bilo določiti nekaj glavnih tipov načel pravičnosti, po katerih se številne kon-

⁷ Gl. našo knjigo »Pojam prava«, Split, 1981, tč. 45.

⁸ Kakor Kantovo načelo: »Pravična je vsaka dejavnost, ki ali po kateri maksima svoboda hotenja vsakogar lahko po splošnem zakonu obstaja skupaj z vsako svobodo«, E. Kant, *Metafizika čudoredja*, Sarajevo, 1967, str. 32.

⁹ G. Radbuch, op. cit., str. 96.

kretne oblike kažejo kot modalitete. Iz zgodovinske prakse lahko izvedemo *pet temeljnih ideoloških tipov pravičnosti*.¹⁰ Imenovali jih bomo: *primitivno komunistična, položajska, delovna, razdelitvena in solidarna pravičnost*. Šesti, razviti komunistični tip razdelitve »po sposobnostih in potrebah« bomo izpustili, ker kljub vsemu sodi v čas futurizma.

Tudi za te tipe velja vse, kar smo povedali za konkretno-zgodovinske oblike pravičnosti: noben od teh ni izključno merilo družbene delitve, saj v vsaki družbi vsi ti tipi delujejo bolj ali manj kot dominantni ali kot nedominantni. Pri tem je najpomembnejše naslednje: dosedaj je bil vedno, in tako tudi v jugoslovanski družbi, *dominanten tip razdelitve izražen skozi položajno pravičnost*, tj., v vseh civiliziranih in hkrati razrednih družbah se je razdelitev moči, dobrin in bremen izvajala predvsem tako, da so se v odnosih družbene moči in delitve dela potrjevali in opravičevali že najdeni položaji ljudi. Zato ni niti naključje niti ni neumestno, da so v klasično-pravni misli pojmovali položajsko pravičnost kot glavni aspekt pravičnosti ter jo tavitološko imenovali »distributivna pravica«.

Na kratko, kaj torej pomenijo obravnavani tipi?

1. *Primitivno komunistična pravičnost*, danes jo popularno imenujemo »uravnilovka«, je način družbene razdelitve, ki je primarna ali za zelo nerazvite skupnosti (in je zato posledica skrajnega pomanjkanja) ali za skupnosti s specifičnimi funkcijami (verskimi, vojaškimi, zarotniškimi), ki zahtevajo veliko mero idejne in akcijske homogenosti njihovih pripadnikov. Z operacijo diskriminacije moramo tu najprej razmejiti celotno skupnost od drugih skupnosti, »tujih« in drugih, da bi nato lahko razdelili zaprte skupnosti na več skupin npr.: na skupine vodstva in članstva, na borce in neborce, moške in ženske, stare, mlade in otroke itd. — to je diferenciacija, ki je predvsem biološka in socio-psihološka in ki ni pogojena z ekonomskim ali kulturnim razslojevanjem. Zelo pomembno je, da so razmerja neenakosti v takih skupinah izrazito nizka in enakost znotraj vsake skupine maksimalna — kar pa ne pomeni, da upravljanje s tako skupino ali skupnostjo ni strogo avtorsko.

Primere take prvobitne komunistične razdelitve lahko na splošno še danes najdemo v plemenskih družbah z nizkimi produkcijskimi možnostmi, v zgodnjih krščanskih skupnostih, v revolucionarnih organizacijah, v skupnostih, ki so v vojni, v razmerah velikega pomanjkanja, v vojaških organizacijah itd.

Primitivno komunistično načelo pravičnosti nikoli ni bilo dominantno v globalnih družbah civiliziranega in razrednega tipa; dominantno je lahko le v predrazrednih globalnih družbah ali v najožjih skupnostih (verskih, revolucionarnih, vojaških itp.) civilizirano-razredne družbe. To pomeni, da je ta tip razdelitve v razredni družbi vedno nedominanten in sekundaren tudi takrat, kadar je sorazmerno dovolj vpliven — npr. v zgodnji sovjetski in povojni jugoslovanski družbi, na Kitajskem ipd.

»Uravnilovka« pri razdelitvi v širšem smislu predvsem pomeni vsako tendenco pomembnega zmanjševanja razmerja neenakosti v razdelitvi med družbenimi skupinami neenakih.

¹⁰ Prim.: Ch. Perelman, op. cit., in A. Ross: On Law and Justice, London, 1958, str. 270 in dr.

2. Drugi tip ideologije pravičnosti imenujemo *položajska pravičnost* — kar se na prvi pogled kaže bolje kot tradicionalni termin *distributivna pravičnost*. Gre za razvrščanje pripadnikov ene družbe v več (redno v večje število) skupin neenakih: v kaste, razrede, narode, religiozne skupine, rase, stanove, poklice, delovne funkcije itd., ter za zahtevo, da vsaki skupini pripadajo bistveno ali znatno različne kvalitete in mere družbene moči, dobrin in bremen. Dokazov za tako razlikovanje je v zgodovinski praksi ogromno: razni vidiki etnične pripadnosti, okupacija zemljišč in status lastnika oziroma nelastnika, položaj zmagovalca oziroma poraženca, verska pripadnost, opravljanje različnih del v družbeni delitvi dela. V tem primeru načelo neenake delitve v bistvu samo potrjuje obstoječe položaje družbenih neenakosti in jih opravičuje (legitimira), pri tem pa izkorišča družbeni status quo. S tem, ko določa ali potrjuje temeljna razmerja sil, delitve dela, posedovanje dobrin, družinske in druge odnose, pa je ta tip pravičnosti vedno *temelj politične konstitucije in glavno načelo javnega prava*. V družbenem sistemu ima izrazito razredno in konservativno funkcijo in predstavlja dominanten tip družbene delitve v vseh civiliziranih in razrednih družbah. S svojimi številnimi modalitetami določa neenako razdelitev oblasti, materialnih dobrin, svobode, kulturnih možnosti, zdravja, bremen in kazni po različnih razmerjih, t.j., med zmagovalcem in poražencem, pravovernikom in krivovercem, med lastnikom in nelastnikom, med plemstvom in ljudstvom, med meščanom in delavcem, med kolonizatorjem in domorodcem, med belcem in obarvanim, med funkcionarjem in drugimi občani. Seveda je težko priznati dejanske temelje takih diskriminacij, in zato se od pradavnih časov do danes taka neenaka delitev kaže kot pozitivno ali negativno »nagrajevanje«, ki je, kot smo že rekli, posledica določenih naravnih vrlin ali napak — pri tem postanejo nekatere značilnosti močnih vrline, značilnosti podrejenih, drugovernikov, drugih ras in zlasti delavcev pa postanejo napake, ki naj prenašajo razna bremena in kazni ali, v najboljšem primeru, slabše vrline, ki se pri delitvi prikazujejo v visokih razmerjih neenakih nagrad (ne 1/2, 1/5, marveč 1/20, 1/100 in podobno, če je to sploh mogoče kvantitativno izraziti).

Seveda tudi v položajski pravičnosti deluje načelo enakosti: vsi pripadniki posameznih skupin in podskupin so načeloma enaki in zato enako nagrajevani: lastnik z lastnikom, katolik s katolikom, belec z belcem, toda tudi suženj s sužnjem, nevernik z nevernikom itd. To se kaže kot *politični in pravni princip enakosti*, ki se formalno prenaša celo na pripadnike drugih skupin neenakih — kar je dediščina meščanske demokracije; toda kljub temu ne more preseči ali prikriti dejanske socialne neenakosti med skupinami.

3. Tretji tip pravičnosti, ki je za današnji čas posebej zanimiv, saj nas uvaža v specifiko socialistične etike, je *delovna pravičnost* — v naši politično-pravni terminologiji jo večkrat prikazujejo kot »*delitev po delu*«. Pri tem se najprej razlikujejo skupine delavcev in nedelavcev in potem podskupine delavcev po kvalitetah in količini njihovih produktov, zato se zahteva, da so te skupine in podskupine različno nagrajevane z družbeno močjo, z dobrinami in bremenami po določenih razmerjih.

Obenem pa moram opozoriti na naslednje: delovna pravičnost ali razdelitev po delu je tudi ena od (številnih možnih) *oblik položajske pravičnosti*. Izhaja namreč iz temeljne človeške situacije dela, ljudje pa se vsebinsko bistveno in objektivno položajsko razlikujejo ne le na tiste, ki delajo, in tiste, ki ne delajo, marveč tudi

na one, ki ne delajo, ker ne morejo (otroci, bolniki, prisilno nezaposleni), in na tiste, ki ne delajo, ker nočejo. Toda to je le ena stran položajske situacije, ki to načelo potrjuje in legitimira. Drugi, bolj zapleten vidik položajskih situacij vidimo v tem, da ljudje delajo v zelo različnih objektivnih pogojih: delajo z različnimi produkcijskimi sredstvi, z različnimi strokovnimi stopnjami, v neenakih fizično-higienskih razmerah, različne vrste dela itd. Torej, ko se izvaja načelo delovne pravičnosti, se izvaja tudi predhodna diskriminacija ljudi na različne skupine neenakih, kar pomeni, da so tudi neenako nagrajeni, izhajajoč iz že omenjenih objektivnih, tj., družbeno pogojenih in ne od samih subjektov izbranih položajskih situacij tistih, ki delajo, in tistih, ki ne delajo, ter tistih, ki delajo v takih ali drugačnih razmerah. Tako ponovno deluje delitev po položaju in to redno po položaju *monopolnih prednosti* enih subjektov (zaposlenih; zaposlenih v določenih razmerah) in v položaju *odsotnosti* drugih subjektov (nezaposlenih; zaposlenih v drugačnih razmerah). Vseeno pa moramo to vrsto položajske pravičnosti izločiti iz drugih vrst položajske pravičnosti prav zaradi njene posebej *močne racionalnosti*: to je način diferenciranja ljudi, ki ni le *najbolj demokratičen*, tj., najmanj elitističen in z velikimi možnostmi ljudi, da spremenijo svoje položaje z osebnimi in kolektivnimi naporji ter da zato spremenijo svoj delež v delitvi, marveč je tudi v razmerju do drugih vrst položajske pravičnosti *za ustvarjalnost najbolj vzpodbudno*. Končno je delovna pravičnost višja stopnja tisočletnega širjenja enakosti in oženja diskriminacij, najvišja enakost znotraj položajske neenakosti, oznaka višje civiliziranega napredka, demokratizacije družbe, univerzalizacije svobode in enakopravnosti.

Ko razdelimo ljudi na delavce in nedelavce ter na razne skupine delavcev, takšno načelo zahteva, tako kot vsako drugo načelo, da pripadnike istih skupin, tj., tiste, ki so enaki po delu in po nedelu, izenačimo pri razdelitvi družbene moči, dobrin in bremen.

Načelo delitve po delu ni specifično za socializem, saj se pojavlja in se v manjši meri uresničuje tudi v predsocialističnih formacijah. Za socialistično revolucijo je dejansko specifična *zahteva, da to načelo postane dominanten okvir delitve in kot tak temelj položaja delovnih ljudi v novem družbenem sistemu*. Načela lahko izrazimo s krilatico: »od vsakega po njegovih sposobnostih in vsakomur po njegovem delu«. Toda glede na to, da v svetu še ni razvitega socializma in tudi ni znano, kdaj ga bomo dosegli, se to načelo pojavlja predvsem in bolj kot programsko-politično načelo, ki v praksi obstoji kot dokaj nedodelan in nedominanten način delitve moči, dobrin in bremen.

Ideja delitve po delu odpira mnoge probleme, na katere vsakodnevno opozarja tudi družbena teorija in družbena praksa. Odgovori na ta vprašanja so zelo različni, zato dobivamo različna ideološka oblikovanja načela delovne pravičnosti v posameznih politično-pravnih sistemih. Opozarjam predvsem na nekatere dileme: ali s pojmom »delo« pojmujeemo samo ali predvsem efektivno potrošnjo energije in časa ali samo in predvsem družbeno priznani učinek dela? Kdo in kako priznava oziroma ocenjuje delovne učinke? Kako enotno pojmovati in meriti dela oziroma produkte dela različnih kakovosti? Ali obstoji in kako ocenjevati prisvajanje tujega dela, kar pomeni eksploatacijo? Na vsa ta in na podobna vprašanja nam morajo odgovoriti politekonomisti.

Še dve pripombi o delovni pravičnosti. Najprej, delovna pravičnost naj bi bila prisvajanje »neokrnjene« vrednosti produkta od producenta, ne neposredno in verjetno tudi ne posredno. Tudi o tem je Marx pisal v »Kritiki Gothskega programa«, s čimer je nasprotoval Lassallu. In drugo, načelo delovne pravičnosti se, kot ostali tipi pravičnosti, postavlja in uresničuje oziroma se ne, na vseh ravneh družbenega življenja: predvsem v temeljni delovni enoti, na gospodarskem področju, v komuni, v globalni nacionalni in državni skupnosti,¹¹ pa tudi v mednarodnih odnosih — kjer je to načelo tudi ena od zahtev v programih za novo mednarodno ekonomsko ureditev.

4. Četrti tip je *menjalno-ekvivalentna pravičnost*, ki je v klasični teoriji znana kot »signalamatska« in komutativna, oziroma, aritmetična (nasprotno od položajske, ki je po Aristotelu geometrijska). To je načelo tržne delitve: je zahteva po takšni delitvi dobrin, da vsaka stran dobi od druge strani približno enako vrednost. V bistvu gre za zahtevo po ekvivalentni prerazpodelitvi dobrin med subjekte, ki so te dobrine pridobili že prej — v položajski ali delovni razdelitvi in je zato to vedno *medsebojni odnos med lastniki*, vključno z lastniki delovne sile.

Ta tip pravičnosti izhaja iz predhodne diskriminacije ljudi na lastnike in nelastnike (sužnje delovne sile, sposobnosti), pa tudi zahteva po menjavi dobrin med enakimi lastniki, tj., da si medsebojno delijo dobrine približno enakih vrednosti. Seveda je tu načelo ekvivalence izraženo zelo abstraktno in že vnaprej računa z določenimi konkretno-tržnimi oscilacijami, pod ali nad enakimi vrednostmi blaga v prometu. Vrednosti blaga ustreza samo tendenčna cena blaga pa tudi samo vrednost posameznega blaga narekujejo producenti, ki to vrsto blaga najuspešneje producirajo oz., ko tega blaga manjka.

Naravno ali dejansko področje družbenega življenja, kjer se dogaja menjalno-ekvivalentna pravica, so *suženjsko-denarni ali lastninski odnosi* med lastniki. »Komutativna pravica je pravica privatnega prava, (kakor je) distributivna pravica pravica javnega prava.¹² Funkcioniranje tega tipa pravičnosti raziskujeta meščansko in gospodarsko pravo.

Obstojita pa še dve pomembni področji družbenega življenja, kjer se skuša dokazati, da je menjalna pravičnost, po analogiji tržno-privatnopравnih odnosov, tudi prisotna. To sta področji *delovnih odnosov* in *kazenske odgovornosti*, torej obliki javnopравnih odnosov. V prvem primeru gre vsekakor za mistifikacijo, dostikrat zelo dobro, ki se izraža s trditvijo, da je najemnina enaka vrednosti vloženega dela — prikriva pa se presežna vrednost, tj., odnos eksploatacije med delavci in poslovodji. Socialistična ekonomska misel, ki doseže z Marxom svoj vrh, razbija to mistifikacijo tako, da pokaže, da v enakopravnem položaju ne deluje ekvivalent razdelitve ali celo redna pravica, marveč drugi način položajske pravičnosti, ki temelji na takem ali drugačnem lastninskem monopolu ter na večji ali manjši eksploataciji tuje delovne sile.

Drugo analogijo vnaša *kazenskopравna teorija restitucije*, po kateri je kazen (oziroma pravna sankcija nasploh) neko zlo, s katerim je prizadet izvajalec nekega kazenskega postopka, zlo, ki je ekvivalentno zlu tega dela samega. Boginja

¹¹ Tudi tu, kakor v celotni razpravi, zaobjameta pojma »pravičnost« in »razdelitev«, kolikor gre za materialne dobrine, celoten narodni dohodek, tj., investicijska sredstva, sredstva za splošno in skupno porabo in za zasebno porabo.

¹² G. Radbuch, op. cit., str. 47.

kazenske pravice se nam torej kaže z zavezanimi očmi in s tehtnico v roki, pri kateri sta obe posodici v isti ravnini — posoda s težo zla-dela in posodica s težo zla-kazni. Ta analogija ni brez smisla, saj nam prikaže neko približno (teoretično in praktično sicer vedno sporno) dejanskost izenačevanja družbene teže »zločina« in kazni. Kljub temu nam zgodovinsko in vsakodnevno izkustvo kaže, da v kazenskem postopku posredno in neposredno delujejo številni diskriminatorni mehanizmi položajske (razredne in druge) pravice, ter da dejavne ekvivalentnosti nikoli ne moremo povsem objektivizirati, saj gre za ekvivalentnost do vrednotenja, ki izhajajo iz parcialnih interesov.

5. Zadnji tip pravičnosti, o katerem moram povedati nekaj besed, je *solidarnost*. V najširšem smislu pomeni solidarnost razvrščanje ljudi na tiste, ki so po položajski in delovni razdelitvi ostali (iz objektivnih razlogov) v stanju izrazite revščine in prizadetosti, ter na tiste, ki so po taki delitvi ostali dobro ali najbolje situirani (gre ne le za materialne dobrine, marveč tudi za izobraževanje, družbeno moč, zdravje ipd.), in zato se pojavi zahteva, *naj ti drugi pomagajo prvim s tem, da jim odstopajo svoje dobrine in druge družbene prednosti*. Solidarnost se tako kaže kot načelo *korektivne pravičnosti* (razdelitve) glede na velike neenakosti, ki se pojavljajo z uporabo različnih načinov položajske in delovne pravičnosti — na škodo tistih, ki teh »vrlin« nimajo in ki iščejo svojo položajsko pravičnost, ali ki ne morejo delati ali lahko le slabše delajo. Solidarnost se kaže na več načinov. Ena od možnih kvalifikacij — posebej pomembna za nas — je solidarnost kot *pomoč pri enostavnem preživljanju* družbeno prizadetih oseb, kar se npr. izkazuje kot miloščina, ali kot socialna pomoč (hrana, obleka, stanovanje) ter solidarnost, katere namen je *spremeniti temeljni družbeni položaj* prizadetih oseb zato, da bi le-te dosegle boljšo ali celo enakopravno začetno osnovo napram drugim subjektom — kar redno imenujemo — v specifičnem smislu — »socialna pravica«. Eno in drugo lahko uresničujemo prostovoljno ali prisilno, tj., kot obveznost zaradi neke družbene norme (pravne, moralne, navade).

Za prvo fazo socialistične revolucije in tudi za širšo sodobno socialno politiko, je značilna oblika prisilne solidarnosti druge vrste, tj., solidarnosti, katere funkcija je sprememba socialnega položaja prizadetih skupin prebivalstva — nezaposlenih, prebivalcev nerazvitih območij, družin s številnimi člani, starcev in bolnikov. V razvitejši socialistični družbi pa bi morala biti, že zaradi same socialistične etike, dominantna (ob delovni pravičnosti) prostovoljna solidarnost.

Socialistična solidarnost je tako prisilna kot prostovoljna, na isti ravni kakor delovna pravičnost: od temeljnih delovnih enot do mednarodnih odnosov. Zaradi pomanjkanja solidarnosti, zlasti višje ali »socialne pravice«, postajajo družbene razlike in nadloge moralno in politično neznosne, temelji humanosti in človeškega dostojanstva ostanejo vprašljivi, človek človeku postane tuj in neusmiljen. Torej si socializma ne moremo predstavljati brez razvite družbene pravice.

Ob koncu tipologiziranja ideoloških vsebin pravičnosti moramo še reči, da ima izraz »pravičnost« še druge, ožje in širše pomen, kakor npr., reševanje in izenačevanje ljudi v moralno-religioznem smislu. O »Božji pravici« lahko beremo v verskih besedilih in v raznih kontekstih, ki največkrat niso politična in pravna, o katerih tu govorimo.¹³

¹³ Glej: o biblijskih tekstih v H. Kelsen, op. cit., p. 25 in dr.

Ob koncu moramo povezati pojmovne določitve in dano tipologijo pravičnosti z našim najbolj neposrednim izkustvom v jugoslovanski družbi. To bo tudi glavna tema današnjega razgovora. Zato zadostuje, da postavimo nekaj hipotez.

Predvsem moramo vseskozi upoštevati potrebo po razlikovanju *normativnih in deklariranih od dejanskih družbenih odnosov*. V vsakem politično-pravnem redu, zato tudi v našem (verjetno še bolj glede na revolucionarne projekcije), normativno in uresničeno v večji ali manjši meri nista usklajena. Tako je pri nas npr. delitev po delu postavljena tako programsko-politično in pravno kot temeljni način delitve družbene moči, dobrin in bremen, in tudi kot korektivna, solidarna pravičnost; toda v dejanskih razmerjih je še vedno najbolj dominantna oblika položajske pravičnosti, medtem ko sta delovna in solidarnostna pravičnost samo stranska mehanizma družbene delitve.

Po drugi strani, kakor izhaja iz že povedanega, pa tudi v Jugoslaviji deluje pluralizem načela delitve na vseh področjih družbenega življenja: postavljajo in uresničujejo se hkrati kot dominantni in kot nedominantni, vsi že vnaprej določeni principi delitve — kar je naraven izraz razredne in druge diferenciacije naše družbe.

Poglejmo, kakšna je splošna »slika« načela pravičnosti ali načina delitve, ki deluje v jugoslovanski družbi.

Najprej, *primitivna komunistična pravičnost ali uravnilovka* je pri nas prisotna kot dopolnilna ali nedominantna, toda zelo pomembna oblika delitve v vojni in neposredno po vojni. Nekateri naši strokovnjaki pa poudarjajo, da so elementi uravnilovke ostali endemično tudi kasneje, vse do danes, kot pomembna značilnost našega gospodarskega, dohodkovnega, stanovanjskega, zdravstvenega, izobraževalnega sistema — in to v škodo racionalnosti in ustvarjalnosti na vseh področjih življenja. Tako J. Županov dokazuje,¹⁴ da se vzporedno z današnjo gospodarsko krizo krepijo egalitaristične tendence manjšanja razmerja razlik med družbenimi skupinami glede na dohodek in druge življenjske razmere, ki jih pogojuje delo, kar je delno pričakovana posledica vsake ekonomske krize in pomanjkanja. Nasproti temu bi lahko postavili hipotezo, da se v Jugoslaviji nasploh in zlasti v sedanjem kriznem obdobju krepijo tendence *družbenega razslojevanja in elitizma* — če vzamemo za primer samo dejstvo hitrega rentnega bogatenja tistega dela družbe, ki ima devizne in druge vloge v bankah (z visokimi obrestmi). Tako bi lahko šele z dobro in primerjalno analizo našega celotnega družbenega sistema, s primerjavo »realnosocialističnih«, zahodno-kapitalističnih in nerazvitih družb t. im. tretjega sveta pokazali, katera od obeh skrajnih hipotez je pravilna.

Kljub nasprotujočim si programskim in normativnim prizadevanjem pa kaže, da ostajajo razni načini *položajske pravičnosti* tudi v Jugoslaviji še vedno vladajoči načini razporeditve družbene moči, dobrin in bremen. Še vedno razlikujemo ljudi na skupine neenakih, razporeditev poteka na žalost glede na že najdeno in podedovano in sploh ne glede na z delom pridobljen položaj, prednosti in neugodnosti ljudi v naši družbi: po že dobljenih *funkcijah pri upravljanju družbenih poslov* (državnih, samoupravnih, političnih), po bolj ali manj s privilegiji pridobljenimi *poklici in delovnimi mesti*, po *monopolnih in skupinsko-lastniških uporab*

¹⁴ V »Naše teme« 12/1982.

t.im. »družbene lastnine«, po različnih položajih zasebne lastnine in rente, po spremenljivih ugodnih in neugodnih *pogojih gospodarjenja in kulturne eksistence* uporabnikov dejansko podružbljenih delov produkcijskih sredstev, vse do razširjenih *protipravnih dejanj*, ki vključujejo npr. diskriminacijo žensk, gospodarstvenikov in nezaposlenih, korupcijo in »zveze in poznanstva« s tistimi, ki privilegije lahko podeljujejo ali se izogibajo normativnopravnemu in političnemu sistemu. Na take načine se danes reproducira lastništvo najdragocenejših družbenih dobrin: delo, zdravstvo, družbeno-politične funkcije, stanovanje, dohodek.

Torej ne bi rekel, da sem pesimist, če trdim, da so v jugoslovanski sodobni družbi temelji sistema razdelitve družbenih moči, dobrin in bremen, še vedno zadrževanje javnih funkcij, sprivatizirana lastnina in različne oblike iznajdljivosti, in ne delo. Mislim, da se ne motim, če se mi zdi zato jugoslovanska družba neka *specifična razredna družba*, tj., družba, kjer lastništvo produkcijskih sredstev še ni povsem podružbljeno in kjer še vedno najdemo množične in intenzivne procese eksploatacije.

Tretje, *ekvivalentno-menjalna pravičnost* se pri nas kaže z večjimi ali manjšimi oscilacijami, kar je odvisno od: a) v koliki meri ustvarjalci vrednot dejansko obvladajo svoj delovni proces in produkte, tj., v koliki meri so le-ti dejanski lastniki, družbeni ali skupinski; in b) glede na to, kako popolno deluje tržni mehanizem in s tem enakost pogojev med lastniki.

Tako ena kot druga predpostavka obstojita samo delno, ponekod tudi precej pomanjkljivo. Tudi za delavstvo v najširšem smislu in v celoti ne moremo reči, da dejansko upravlja, si prisvaja in razpolaga z delovnim procesom, s produkti in družbeno reprodukcijo — zlasti zaradi dejanske moči tehnokratskih slojev v delovnih organizacijah ter dokaj razcepljenih lastninskih pooblastil med delovnimi organizacijami in raznimi subjekti politične oblasti. Pa tudi na področju tekmovanja v sposobnostih in delovnih rezultatih (trg v najširšem pomenu besede) deluje tako, da omogoča svobodno in racionalno menjavo med lastniki. V bistvu sta to samo dve strani istega problema: *neuresničena ali še nerešena ekonomska, politična in kulturna hegemonija delavstva kot novega vladajočega in posedujočega razreda v Jugoslaviji*. Na ta način je vse tisto, kar se pri nas na prvi pogled kaže kot tržna izmenjava, največkrat samo globoko neekvivalentna in monopolna prerazdelitev med subjekti z bistveno različnimi družbenimi položaji, kar pomeni samo drugo obliko eksploatacije tujega dela.

Cetrto: na vprašanje, kako in koliko se uresničuje delovna pravičnost v sodobni jugoslovanski družbi, ne moremo odgovoriti niti približno. To predstavlja že leta predmet razprav naših ekonomistov in politikov. Očitno pa je, da delitev po delu pri nas ni postala dominantna oblika delitve družbene moči, dobrin in bremen. Tega ne zanikajo niti najbolj kompetentni analitiki. Toda kaj preprečuje uresničitev delovne pravičnosti kot vrednostnega temelja socialistične družbe? Ali, če vprašanje obrnemo: kje so temelji vztrajne prevlade raznih načinov položajske pravičnosti, pa tudi tistih, ne le izrazito protisocialističnih (npr. zasebno in skupinsko lastniških) marveč tudi takih, ki so jih že buržoazni sistemi odstranjevali uspešneje od nas (npr. rentniški, birokratskoparazitski, korupcijski)? Vzroki niso le *pomanjkljivosti same programske-normativne koncepcije združenega dela in nagrajevanja po delu* kot enega temeljev našega družbenega sistema, — koncepcija, ki dejansko ni popolna in verjetno še danes to ne more postati; bolj kot tu moramo vzroke neučinkovito-

sti delovne pravičnosti iskati v *razredni in slojni neenakosti interesov in moči v jugoslovanski družbi*. Gre za prikrito in še ne dovolj samozavestno razredno-slojno razcepljenost, za boj na vseh ravneh družbenega sistema, vključno z Zvezo komunistov, za in proti dejanski hegemoniji in integralnemu samoupravljanju delavskega razreda, ter zato tudi delovne pravičnosti.

Vsekakor ima praksa *solidarnosti* v jugoslovanski družbi precejšnjo tradicijo in ne malo rezultatov, čeprav bolj kot korektiv položajske kot delovne pravičnosti. Naša družba se je in se še razlikuje po številnih, raznovrstnih in globokih zgodovinsko pridobljenih neenakostih, v takorekoč vseh mikro in makrodimenzijah — od zaposlovanja in družine do regionalnih in nacionalnih razlik v gospodarski razvitosti in celotnih družbenih razmerah. V temelje naše revolucionarne in federativne ureditve so vgrajene razne oblike prostovoljne in prisilno-pravne pomoči vseh vrst prizadetih subjektov. To je v določeni meri ublažilo izhodiščne neenakosti, ki izhajajo iz podedovanih individualnih in regionalnih družbenih (ne)razmer in delovnih (ne)možnosti; čeprav moramo tudi priznati, da obstojita občutljivo ravnotežje in nasprotje med nujno solidarnostjo in predpostavkami za čimbolj uspešno ustvarjalnost bolj razvitih subjektov. Kljub številnim oblikam solidarnosti, ki so bistvena sestavina revolucionarnega projekta in pogoj za homogenost Jugoslavije, so se pri nas pojavile neenakosti, ki so še vedno del našega vsakdana. V zadnjem času, vzporedno s poostreno ekonomsko krizo, se pojavljajo še nove in globlje socialne neenakosti — npr. porast nezaposlenih, zlasti mladine, ter poslabšanje položaja nerazvitih območij, na kar ne moremo reagirati dovolj hitro in učinkovito z novimi ukrepi solidarnosti, ki hkrati ne bi ogrožali produkcijskih obratov, delovne motivacije in že pridobljenih dobrin delitve po delu med razvitimi. Pri tem obstojijo še nekateri družbeni privilegiji, ki se z mistifikacijo prikazujejo kot načini solidarnosti ali uravnilovke, ki pa dejansko delujejo proti njim ali celo proti delovni pravičnosti — npr., »uravnilovke« pri stanovanjskih, zdravstvenih ali izobraževalnih stroških, ki niso primerni za revnejše ali prizadeto prebivalstvo, marveč predvsem za tiste, ki imajo zaradi svoje položajske ali delovne delitve boljši položaj.

d) KONTINUITETA IN DISKONTINUITETA MORALNEGA REDA

Ob koncu bi se rad ustavil še pri vprašanju, ki se neizogibno postavlja v celotnem ciklusu o »Socializmu in morali«. Že v prejšnjih in tudi zdajšnjih razgovorih o tem je ves čas prisotna misel, da je morala v socializmu ali možna ali zaželená, oz., da obstoji celo nek povsem nov in specifičen moralni kodeks socialistične družbe.

Če ne upoštevamo predhodnega filozofskega vprašanja o možnosti neke marksistične etike in če upoštevamo bogato zgodovinsko izkustvo predsocijalističnih družb in dejstva t. i. pozitivne morale v sedanjih družbah, kjer se »gradi socializem« oz. predvidljive projekcije te dejanskosti v prihodnost, potem menim, da je teza o povsem originalni »socialistični morali« nesprijemljiva. Poudarjanje zgodovinske ustvarjalnosti, razrednega značaja, pluralizma in diskontinuitete v moralnem razvoju, kar vse marksisti poudarjajo in zato večkrat formalistično pretiravajo

z vulgarnim historicizmom, v le-tem se vsako spoznanje o zgodovinski kontinuiteti morale, kot ena bistvenih lastnosti človeške kulture, izgubi.

Moralni red v novih razmerah socialistične revolucije (kot je bilo v buržoazni družbi nasproti fevdalni in v fevdalni nasproti prejšnjim formacijam) ne gre po poti popolne prekinitve niti s tradicionalno niti z meščansko moraliteto: zadrži že dobljena vrednostna načela in jih spreminja samo v smislu preseganja, tj., ohranitve in nadgradnje za višje oblike humanih družbenih odnosov.

Kaj to pomeni?

Mislim, da bi vsako resnejše empirično in zgodovinsko-primerjalno raziskovanje potrdilo dejstvo, da je morala v socializmu, morala visoko socializiranega človeka, zadržala vsa prastara in bistveno nespremenjena načela o *spoštovanju življenja, svobode, družinskih vezi, o dobroti, o dostojanstvu, delavnosti, pravičnosti, poštenosti, pogumu, resnicoljubnosti, ljubezni* in drugih temeljnih etičnih vrlin, ki so, npr., izrecno ali implicitno poudarjena v svetih knjigah, v delih Aquinskega, Spinoze ali Kanta, oziroma v dejanskih in značilnih medčloveških odnosih v vseh zgodovinskih obdobjih. Ne obstoji poseben kodeks teh ali onih socialističnih etičnih načel! Obstoji le *trajen občečloveški fundus moralnih stališč in čustev*, ki jih mora prevzeti in ohraniti vsaka kulturna skupnost, neka splošna in obvezna etično-kulturna dediščina, brez katere človek kot človek ne more obstajati v neki skupnosti. Seveda ne obstoje neke nove socialistične vrline, kot je npr. »socialistična poštenost«, »socialistična resnicoljubnost«, »socialistična dobrota« in celo ne povsem nova »socialistična pravičnost«.

Ali to pomeni »nihil novi sub solem« na področju etike?

Nikakor ne, saj bi bila to skrajno idealistična in izkustveno povsem zgrešena trditev. Gre za nalogo, da pojasnimo, kako se odvija razvoj ali napredek, tj. diskontinuiteta znotraj temeljne identičnosti ali kontinuiteta moralnega reda. Kaj je novega v socialističnih odnosih za splošno človeški fundus moralne zavesti — tisto, kar bi kljub vsemu lahko osmislilo sintagmo »socialistična morala«?

To novo ni opuščanje ali povsem drugačno pomensko izpolnjevanje nekaterih, samo terminološko ohranjenih moralnih načel, ki jih socialistična revolucija podeduje. Novum, ki ga prinaša socializem, je prav v *popolnem uresničevanju ali dodelavi teh načel* v spremenjenih, višjih oblikah človeškega življenja, ki jih dosežemo ali bi jih morali doseči v nekem novem družbenem sistemu. Samo s prevzemom in z dopolnjevanjem občečloveške prakse lahko socializem izvede svojo zadano si civilizacijsko funkcijo nadaljnjega pomikanja meja svobode, dostojanstva in človeške ustvarjalnosti do najvišjih možnosti — kakor je to storila sicer v drugačnih materialnih in duhovnih razmerah in na nižji stopnji, že meščanska družba moderne dobe.

Ta moralni novum, ta napredek pri izpopolnjevanju in dopolnjevanju občečloveškega moralnega reda, ki je eden od načinov zgodovinske razodtujitve človeka (toda, ki je pretrgan in z občasnimi regresijami), se odvija v določenih smereh ali po tendencah. Prikazal bom samo štiri.

1. *Tendenca univerzalizacije moralnih načel*: nasproti dominantni zgodovinski praksi zelo zožanega pomena ali zaprtosti moralnih načel na samo nekaj etničnih, razrednih in drugih človeških skupin, kar pomeni nasproti izvzemanju in diskriminaciji ostalih skupin in največkrat velike večine globalne družbe, se tako v me-

ščanskih kot v socialističnih družbah širi veljavnost teh istih moralnih načel na vse večje število subjektov, z željo po njihovi popolni, sprva sicer res le formalni, a potem dejanski univerzalizaciji; vrlin, ki so bile nekoč predpisane in zahtevane samo za določena »izbrana« ali elitna plemena, kaste, razrede, rase, poklice itd., postajajo vrline, ki so predpisane in zahtevane za vsakega človeka — zato so lahko vsi častni, dobri, pridni, pošteni, pogumni, pravični ipd.

2. *Tendenca avtonomizacije in pluralizma moralnih načel*: nasproti izraziti heteronomnosti pri nastajanju in sprejemanju moralnih načel z avtoritarnimi in tradicionalističnimi načini socializacije, ki so bili tudi dolgo dominantni, se tako v meščanski kot v socialistični družbi manjša prisilnost in krepí individualna in skupinska svoboda oziroma kreativnost pri ustvarjanju in izbiri alternativnih, vse bolj številnih in vse manj prisilnih načinov moralne presoje in vedenja; namesto monolitnih in strogo določenih moralnih pravil, ki jih obkrožajo groba nepotrpežljivost do kakršnihkoli odstopanj, se razvija vse bolj avtonomna moralna zavest razvitih človeških osebnosti, ki se samodoločajo in skupinsko sobivajo pod deloma različnimi etičnimi kodeksi in hkrati spontano dosegajo nek nujen skupni temelj moralnosti v toliko, kolikor so jim skupni tudi biološki, ekonomski, urbani in drugi objektivni vidiki njihovega družbenega bistva. Tako se avtonomizem in pluralizem moralnega življenja kaže kot vse polnejše udejanjanje svobode, ustvarjalnih možnosti in demokratičnih družbenih odnosov.

3. *Tendenca racionalizacije moralnih načel*: nasproti dominantni zgodovinski praksi transcendentnega, tradicionalističnega ali najbolj surovega emotivnega utemeljevanja in uresničevanja moralne zavesti, kar je tesno povezano z njeno hkratno heteronomno-avtoritarno naravo, se z meščansko družbo najprej uveljavi utilitarni-kalkulantski duh, s socialistično družbo pa bi moral biti ta duh na višji ravni vrednostno-teleološke refleksije, s kvalitetami razumnosti, javnosti in deformalizacije pri realizaciji teh načel.

4. Poleg že navedenih tendenčnih zakonitosti razvoja moralne zavesti pa v vsaki novi družbeno-zgodovinski formaciji in tudi v vsakem civilizacijsko različnem družbenem sistemu znotraj iste formacije vidimo, da nove okoliščine in izkustva v medčloveških odnosih (potrebe, možnosti, interesi, cilji, razporeditev moči) prinašajo vedno tudi določene vsebinske novosti, preformulacije, dopolnjevanja in preciziranja v že najdenih moralnih načelih in moralnem čustvovanju. Na primer, res je, da vrlini poguma in delavne pravičnosti nista specificum socialistične družbe, toda gotovo drži, da v tem obstoji ne le tendenca, da se omenjeni vrlini univerzalizirata, avtonomizirata in racionalizirata, marveč, da v tej družbi ti dve vrlini dobita nek nov zgodovinski pomen, ki v prvem primeru pomeni npr. izkustvo množic v razrednem boju, v drugem pa izkustvo nove tehnologije, vrste in ravni delavne strokovnosti.

Vse štiri smeri razvoja moralnega reda, ki se kot silnice diskontinuitete dogajajo znotraj nekega trajnega občečloveškega sistema moralnih vrednot, delujejo tudi glede na načela pravičnosti. To pomeni, da so vsi navedeni (5) temeljni tipi razdelitve družbene moči, dobrin in bremen, oziroma, njihovi ideološki načini legitimiranja ob ustreznih načelih pravičnosti, obstojali v vseh dosedanjih zgodovinskih družbah — seveda na različne načine, predvsem z menjavo vlog dominantnega ali nedominantnega načela razdelitve, tj., kar je veljalo za ožje ali širše družbene

skupine z diskriminacijo preostalih. Za socialistično družbo pa ni specifično to, da bi le tu delovalo načelo delavne pravičnosti, marveč to, da obstoji najprej težnja in šele potem (v razvitem socializmu) tudi praksa dominantne delovne pravičnosti — kar obenem pomeni tudi univerzalizacijo veljavnosti delitve po delu z ogromno večino pripadnikov globalne družbe.

Prevod: I. G.

I

Vsiljujejo se tri uvodne opombe.

Prva opomba se tiče smeri teh obravnav kot tudi središčnih vprašanj, okrog katerih bi se morale vrteti moje obravnave. Za smer teh obravnav je namreč odločilen kontekst naših dosedanjih razprav. To pomeni, da se je od začetka treba zavedati, da se poseben kontekst, v katerega se umešča ta obravnava o neenakostih tukaj in sedaj, vsebinsko razlikuje od tistih kontekstov, ki se danes lahko prepoznajo kot okviri obravnavanja istega splošnega vprašanja. Možno je pravzaprav prepoznati tri najbolj razširjene kontekste, v katerih se zastavlja in obravnava problem neenakosti, zaradi tega pa je možno prepoznati tri pristope, v katerih postajajo središčna vprašanja razprave različna vprašanja. En kontekst bi se lahko imenoval ekonomski ali razvojno-ekonomski. Drugi kontekst je pretežno politični. Tretji kontekst bi lahko opisali kot kontekst, ki je orientiran mobilizacijsko-aktivirajoče.

V prvem kontekstu se o vprašanju družbene neenakosti razpravlja najprej s stališča institucionalnih in kulturnih predpogojev za optimalni industrijski razvoj in gospodarsko rast. Zastavlja se pravzaprav vprašanje optimalnih institucionalnih, organizacijskih in kulturnih predpogojev, ki jih je treba izpolniti, da bi se uresničil čim hitrejši prehod iz predindustrijske družbe v industrijsko družbo, ali pa iz nižjih stopenj industrijske razvitosti v visoko razvite industrijske družbe, ali naposled, prehod od tako imenovane industrijske družbe v tako imenovano postindustrijsko družbo. V tem posebnem problematskem okviru postaja središčno vprašanje vprašanje o razvojni funkcionalnosti ali disfunkcionalnosti tako obstoječe družbene neenakosti kot tudi eventualno željene enakosti ali pa željene razširitve družbene enakosti. V tem kontekstu danes prevladujejo ali so vsaj naglasnejši tisti, ki se trudijo dokazati, da je bolj ali manj vsaka zahteva po družbeni enakosti, ali še širše — tako imenovani egalitarizem — po svoji naravi disfunkcionalna v razvojnem pogledu. Zato ta zahteva ali tako imenovani egalitarni sindrom ustvarja tako institucionalne okvire kot kulturno klimo, ki ni — kot bi to rekel J. Županov — kongenialna industrializmu in hitremu industrijskemu razvoju. Po teh koncepcijah skrb okrog neenakosti in — še več — vsaka politično artikulirana zahteva po enakosti, ali enakost kot politična vrednota, pripadajo svetu, ki je preživel in pripada preteklosti. Ohranjanje te skrbi in aktiviranje te zahteve gre danes proti funkcionalnim predpostavkam optimalnih poti industrializacije in modernizacije družbe. Še posebno nasprotuje vsemu tistemu, kar edino lahko spremeni sodobno socialistič-

no družbo v razvito industrijsko družbo in v daljnji perspektivi v postindustrijsko družbo bodočnosti. To je seveda kontekst, ki je danes prisoten tudi pri nas. Lahko bi celo rekli, da je ta kontekst čedalje bolj popularen. Središčna sugestija, ki je poudarjena v tem kontekstu, naleti na odmev v mnogih ušesih. To pa je sugestija, da je pravzaprav egalitarizem glavni krivec za sodobno krizno stanje. Obstajajo seveda nekatera dejstva, ki na prvi pogled kot da gredo v prid takih sugestij. Na primer, zdi se, da je sodobna kriza obšla ravno tiste dežele in tista področja sodobnega sveta, ki niso doživela tistega egalitarnega prodora, po pravilu doseženega v buržoazni revoluciji in v buržoazni preobrazbi tradicionalne družbe, temveč so stopile v intenzivnejše procese industrijskega razvoja in modernizacije družbe v izrazito neegalitarno artikulirani splošni družbeni situaciji s fevdalnimi in izrazito paternalističnimi obeležji. To so dežele in področja sveta, ki so bila še malo omajana z egalitarnimi tendencami, ki jih je prineslo s sabo klasično delavsko in socialistično gibanje vsaj na neevropskih tleh. To so seveda dežele — naj se spomnimo — ki so v zadnjih letih doživele spektakularno gospodarsko rast in industrijski razvoj, kot so Tajvan, Južna Koreja, Honkong, Singapur, itn.

Ravno tako se zdi, na primer, da govori v prid takih sugestij tudi dejstvo, da so se v zadnjih letih v širšem mednarodnem obsegu poglobili procesi povečevanja družbene neenakosti, oziroma da so izrazito prevlado dobili procesi poglobljanja neenakosti v svetovnem obsegu in da so v znatni meri razveljavljene tradicije zmanjševanja teh neenakosti, kar se je dogajalo v skoraj vseh vodilnih deželah razvitega sveta od velike krize v tridesetih letih pa do konca prvih povojnih desetletij. Spremenila se je celo tudi legitimacijska osnova, s pomočjo katere so mnogi polni dve desetletji opravičevali industrijske družbe neokapitalističnega tipa. Skoraj dve polni desetletji so se namreč številni avtorji — sociologi, ekonomisti, politologi, itn. — trudili, da bi opravičevali te družbe predvsem kot družbe, v katerih je dosežena maksimalna možna stopnja družbene enakosti, oziroma kot družbe, v katerih je na skoraj vseh področjih družbenega življenja — od delitve bogastva, delitve dohodkov do delitve družbene moči — opravljen epohalen egalitaren prodor. Danes so — nasprotno — vodilne teme v legitimiranju teh družb povsem drugačne. V sklopu sodobne plime konservativizma v teoriji in praksi se te družbe legitimirajo ravno po tem, da so izrazito neegalitarno artikulirane in da v njih dominira zelo raztečena družbena slojevitost izrazito hierarhične narave. Zavračanje enakosti kot družbene vrednote postaja ena središčnih tem današnjega konservativizma in neokonservativizma, ki prihaja.

Naposled se zdi, da bi v prid omenjene sugestije na primer govorilo tudi nekaj tistega, kar je danes prisotno v sodobni duhovni klimi. Zdi se, da je danes v duhovni klimi vidno utišavanje tistih glasov tako v teoriji kot v političnem delovanju, ki so bili glasni ob koncu šestdesetih let v oporekanju obstoječim oblikam družbene neenakosti. Lahko bi celo rekli, da se tudi tiste politične sile, ki delujejo v sodobnem svetu in ki so na svojih zastavah tradicionalno poudarjale tudi krilatico družbene enakosti, danes obnašajo tako, kot da ne vedo, kaj naj s to krilatico počnejo.

Res je, da lahko tisti, ki ne želijo biti impresionirani s to koncepcijo in omenjeno sugestijo, dokaj zlahka spregledajo vsaj določeno problematičnost trditve, da je tako imenovani egalitarizem glavni krivec za vse sodobne nadloge in krizna stanja. Dovolj je, če se spomnimo, da bi potem — če bi bila teza o tako imenova-

nem egalitarizmu kot glavnemu krivcu za sodobno krizo nedvomna — na eni strani morali verjeti, da so, na primer, današnja Turčija, Argentina, Čile, Brazilija, itn. dežele, v katerih je egalitarizem izrazito prisoten, medtem ko bi bilo treba po drugi strani pričakovati, da je danes kriza daleč globlja na Švedskem in v ZRN kot v Franciji.

To navajamo le v ilustracijo miselnega okvira, v katerem bi lahko razpravljali in postavili problem neenakosti tudi v tem našem primeru. Toda na mojo srečo bomo ta kontekst pustili ob strani in se z njim ne bomo podrobneje ukvarjali.

Drugi kontekst je pretežno kontekst politične usmerjenosti in politične relevance. To je kontekst, v katerem središčna vprašanja postajajo vprašanja odnosa med enakostjo in svobodo oziroma v skrajni liniji med avtoritarizmom in demokratizmom. Način, kako se danes v sodobnih okoliščinah zastavlja to vprašanje, problematizira tisto, kar je bilo za klasično napredno meščansko misel povsem neproblematično. Ta način problematizira prepričanje, po katerih sta enakost in svoboda ne le združljivi in skladni, temveč sta neenakost in svoboda nezdružljivi in neskladni. Danes postajajo vse glasnejši teoretski in ideološki glasovi, po katerih sta enakost in svoboda nezdružljivi, posebno če se družbena enakost razume širše od formalno pravne enakosti državljanov pred zakonom, v smislu dejanske družbene enakosti. Danes v delu sodobne teoretske misli postajajo glasnejša pojmovanja, po katerih svoboda izključuje enakost, kajti svoboda predpostavlja tudi možnosti kazanja neenakosti. Liberalizem meščanskega tipa danes vztraja ravno pri tej temi: enakost ogroža svobodo, ker ovira avtonomijo in pobudo posameznikov in družbenih skupin. Najskrajnejšo obliko teh pojmovanj tvorijo tista pojmovanja, ki menijo, da je nespodbitno ugotovljeno, da vsaka politična zahteva po enakosti v socialnem smislu v razmerah sodobne družbe — socialistične ali ne — nujno pelje v avtoritarizem najslabše vrste. Po teh pojmovanjih je družbena neenakost nekaj, kar se vzpostavlja spontano, samoraslo in na povsem neprisilen način, skoraj ob splošnem konsenzu, medtem ko se enakost kot politična vrednost lahko udejani le na prisilen način, celo samo ob maksimumu vsesplošne prisile. To seveda najneposredneje velja za sodobne socialistične družbe in za sodobna socialistična gibanja. Za vsakim sistematičnejšim in doslednejšim prizadevanjem za enakost v širšem socialnem smislu kot pomembno družbeno vrednoto, se neizbežno pojavlja strašilo polpotizma. Zavzetost z enakostjo v sodobnih razmerah v nekoliko blažji inačici — tudi takrat, ko je subjektivno razumljiva in ko ji priznavajo moralno digniteto — po teh pojmovanjih vseeno neizbežno vodi do padca v avtoritarizem, ker ni združljiva s funkcionalnimi imperativi gospodarske rasti in industrijskega razvoja. Zato sklepajo, da družbe, ki težijo k udejanjanju enakosti v širšem socialnem pogledu kot pomembne družbene vrednote, ne morejo biti tudi družbe materialnega izobilja. V tem smislu vodi ta zavzetost, ko postane družbeno dominantna, nujno k ovekovečenju družbe pomanjkanja, v družbah pomanjkanja pa prisila neizbežno igrati odločilno vlogo v celotnem družbenem življenju. Zato so — trdijo — družbe pomanjkanja inherentno avtoritarne družbe, oziroma v takih družbah sta tako integracija kot zavestno usmerjenje tokov družbenega življenja možna le na prisilen način. Tudi to je kontekst, v katerem je mogoče razpravljati o enakosti in neenakosti danes. Toda to omenjam le kot možnost, vendar kot možnost, s katero se ne bomo ukvarjali.

Tretji kontekst je tisti, v katerem se razprava o enakosti in neenakosti projicira na strukturalne in kulturne okvire optimalnega motiviranja ljudi in aktiviranja človeških resursov, s katerimi razpolaga sodobna družba. In to seveda tistih človeških resursov, ki imajo visok razvojni naboj. V tem okviru postaja središčno vprašanje vprašanje: ali je določena stopnja družbene neenakosti funkcionalna ali disfunkcionalna za optimalno motivacijo in aktiviranje obstoječih človeških resursov in njihove maksimalno možne kreativnosti in iniciative? In narobe: ali je družbena enakost in kot dejstvo družbenega življenja in kot politična vrednost funkcionalna ali disfunkcionalna za iste smotre. Na neki prizemni ravni obstajajo razširjena pojmovanja, da so šele družbe, ki nudijo možnost, da smo bogatejši od drugih, močnejši od drugih, vplivnejši od drugih, itn., družbe, ki nudijo optimalne pogoje za motivacijo in aktiviranje obstoječih človeških potencialov, najprej tistih, ki so lahko nosilci propulzivnih razvojnih tendenc. Narobe, družbe, ki takih možnosti ne nudijo, ne morejo zagotoviti take motivacije in aktiviranja. Toda tudi ta kontekst ni naš kontekst.

II

Spomnimo se, kakšen je naš specifičen kontekst. Zdi se mi, da mora naša razprava o neenakosti slediti osnovni niti naših dosedanjih diskusij. Zato se sedaj vsiljuje novo in posebno vprašanje: vprašanje o neenakostih sedaj in tukaj v kontekstu razprav o moralnosti v sodobni jugoslovanski socialistični družbi. Navezujoč na tisto, kar je bilo dosedaj povedano, se zdi, da mora sedaj za nas postati središčno vprašanje vprašanje: v kakšnem odnosu je pravičnost v naši sodobni družbi kot dejstvo družbenega življenja in tudi kot vrednota, ki jo družba želi realizirati, z obstoječimi družbenimi neenakostmi? In narobe: v kakšnem odnosu so obstoječe družbene neenakosti in naša sodobna socialistična morala in sodobna socialistična pravičnost?

Zdaj lahko jasno vidimo štiri miselne okvire možne razprave o neenakosti danes v svetu in pri nas in štiri središčna vprašanja, ki zahtevajo odgovor. Prvo je vprašanje: ali je možno zagotoviti optimalni ekonomski razvoj in industrijsko rast ob poglobljanju in razširjanju obstoječih družbenih neenakosti ali pa ob dvomu v obstoječe oblike družbene neenakosti? Drugo je vprašanje: ali je možno zagotoviti optimalni razvoj demokracije in demokratizma, pa tudi socialističnega samoupravnega demokratizma ob dvomu v obstoječe oblike družbene neenakosti in ob naporih okrog razširitve družbene enakosti sedaj in tukaj ali to ni možno? Tretje je vprašanje: ali je možno aktivirati na optimalen način razpoložljive človeške resurse in aktivirati ustvarjalne potenciale brez perpetuiranja in konsolidacije določene stopnje sistematske in strukturalne družbene neenakosti ali to ni mogoče? Naše središčno vprašanje je četrto vprašanje: ali je mogoče vzpostaviti, dosegati in ohranjati socialistično pravičnost in dejansko potrjevati socialistično moralo ob ohranjanju obstoječih oblik družbene neenakosti ali pa to ni mogoče?

Sedajle moramo stopiti korak naprej v uvodnih opombah. Tudi potem, ko smo določili miselni kontekst naše razprave, se namreč vsiljuje neka nova dilema. To je dilema smisla in pomena pravičnosti. Opozoril bi, da obstajata dva miselna tokova in dve miselni tradiciji v določanju pravičnosti. En tok in ena tradicija obravnavata problem pravičnosti tako, kakor je to razložil N. Visković v svojem predavanju

v tem ciklusu. Ključno načelo pravičnosti je namreč *quique sum tribuire*, tj. vsakemu dati, kar mu pripada. To načelo je povezano s podobnim načelom, ki se glasi: vsakega v družbi postaviti na mesto, ki mu v družbi pripada. V okviru takega pojmovanja ima načelo pravičnosti predvsem legitimirajočo funkcijo ali v najboljšem primeru korektivno-legitimirajočo funkcijo. Ko se tako razumljeno načelo pravičnosti aplicira na realnost naše družbe, se potem sistematsko raziskovanje okrog pravičnosti napotuje k odkrivanju čim natančnejših kriterijev, po katerih mora vsakdo dobiti, kar mu pripada, in ki hkrati preprečujejo, da nekdo dobi več ali manj od tistega, kar mu natančno pripada. V tem sklopu je seveda mogoče povezati pravičnost in enakost. Povezanost se izčrpava v ugotavljanju ob pomoči nekakšnih občutljivih družbeno-apotekarskih tehnic mere pravičnosti, ki je s tem hkrati tudi mera enakosti.

Vendar obstaja tudi drugačen pristop k pravičnosti in drugačen način razmišljanja o pravičnosti, ki ima svoje legitimno mesto v evropski miselni tradiciji. V tem primeru načelo pravičnosti, občutek za pravičnost in zahteva po pravičnosti pomenijo predvsem naslednje: a) zoperstavljanje vsaki obliki sistematskega izkoriščanja ljudi, b) zoperstavljanje vsaki obliki sistematskega tlačenja in gospostva nad ljudmi, c) zoperstavljanje vsaki obliki brutalnosti v družbenih odnosih in vsemu tistemu, kar degradira in ponižuje ljudi, in dehumanizira razmere, v katerih živijo in delujejo, ali pa jim odteguje že objektivno dane možnosti vsestranskega razvoja njihovih sposobnosti, potreb in hotenj. V tem primeru dobiva obravnavo pravičnosti po intenci izrazito kritično ost. Zdaj središčno vprašanje ni le in predvsem, kako dati vsakomur natančno mero tistega, kar mu pripada, in niti več niti manj, temveč kako odstraniti vse tisto, kar obstaja v družbeni stvarnosti, poraja pa oblike eksploatacije, tlačenja, gospostva nad ljudmi, brutalnosti, degradacije, poniževanja, in odteguje možnosti za življenje, dostojno človeka.

Tudi v tem primeru seveda obstaja povezanost in analogija med problemoma neenakosti in pravičnosti. To analogijo lahko odkrijemo v nekem Engelsovem opozorilu. Engels namreč na nekem mestu piše, da »enakost obstaja le v nasprotju z neenakostjo, pravičnost z nepravilnostjo, torej sta še vedno prežeti z nasprotjem napram stari, dosednji zgodovini, torej z nasprotjem s samo staro družbo«. To kajpada pomeni, da ima smisel govoriti o družbeni enakosti le, če imamo pred očmi obstoječo družbeno neenakost. Ravno tako ima smisel razpravljati o pravičnosti le pod enim pogojem, tj. da imamo pred očmi obstoječo nepravilnost oziroma možnost nepravilnosti tukaj in zdaj. Brez tega pogoja nima smisla niti pogovor o enakosti niti pogovor o pravičnosti.

Tretja uvdna opomba je naslednja. Ko sem se soočil z nalogo, da pripravim to predavanje, sem si bil v svesti, da bi bilo treba predavanje pripraviti tako, da bo repriza nekega predavanja, ki sem ga imel v Splitu v začetku leta 1980. Tedaj so ogrožje mojega predavanja tvorili konkretni podatki iz naše splitske situacije. Takrat sem na temelju analize in prikaza teh podatkov poskušal odgovoriti, kako je z neenakostjo in razlikami v našem okolju od začetka sedemdesetih let do konca teh let. Danes tega ne morem ponoviti. Obstajajo tudi nekateri razlogi, ki kot da sugerirajo, da je tak napor malo odveč. Obstajajo nekatere stvari, po katerih bi lahko sklepali, da za razprave o problemu enakosti in neenakosti pri nas velja stari arabski pregovor: psi lajajo, karavana pa gre dalje. Spomnimo se npr., da je M. Žuvela že leta 1969 pokazal o problemu nezposlenosti v Splitu na

izkustvenem gradivu sistematske narave, da stopnja nezaposlenosti v Splitu ni odvisna le od stopnje splošne gospodarske razvitosti splitske občine in od demografskih gibanj v tem prostoru. Pokazal je, da je ta stopnja nezaposlenosti odvisna tudi od dejanskega načina, kako poteka celotna delitev dela, ki se v Splitu opravlja vsak dan. Pokazal je, da je delitev dela na področju občine taka, da v tej delitvi sodeluje del tistih, ki so že v delovnem razmerju, na dvojen način, medtem ko tisti, ki so nezaposleni, sploh ne sodelujejo. Pokazal je, da skoraj ena tretjina celotnega dela, ki se realizira na področju občine, poteka preko oblik nadurnega dela, dopolnilnega dela, dela na temelju pogodbe o delu, itn., v katerem po pravilu sodelujejo pretežno tisti, ki so že v delovnem razmerju, medtem ko so izključeni tisti, ki so nezaposleni, razen tistih, ki se jim posreči vrniti preko študentskega servisa. Od tedaj do danes v tem pogledu ni bilo bistvenih sprememb. Spomnimo se tudi, da je v času, ko se je pred nekaj leti javno zelo intenzivno začelo govoriti o potrebi zmanjševanja zaposlovanja upokojencev na Hrvaškem, število zaposlenih upokojencev raslo. V drugi polovici sedemdesetih let (v dveh letih) se je povečalo za 273 %.

To bi seveda sugeriralo, da o teh stvareh nima smisla govoriti, če to zahteva večji napor.

III

Hkrati je treba priznati, da obstaja nov izziv za vsakega, ki ga zanima problem enakosti in neenakosti tukaj in zdaj. Ta izziv se vsiljuje iz dejstva, da se razprava o enakosti in neenakosti tukaj in zdaj vmešča v nek drugačen splošen okvir, ki ga prej ni bilo. Zdaj se vsiljuje potreba, da se analizira tisto, kar se dogaja v nas okrog neenakosti in razlik v situaciji, ko je naša družba pustila za sabo obdobje razvoja in bolj ali manj gotove rasti in je stopila v obdobje krize z elementi stagnacije, pa tudi regresije. Spomnimo se samo nekaterih vidikov sedanje situacije, ki so vsekakor relevantni tudi s stališča problema, o katerem želimo razpravljati.

Spomnimo se — na prvem mestu — da je po dolgotrajnem obdobju razvoja z relativno visokimi stopnjami letne rasti ob vseh nihanjih nastopilo obdobje, ko se je ta rast zaustavila in razvoj prekinil, in da se vrtimo okrog tako imenovanih nultih stopenj rasti. Razen tega se zdi, da to stanje ni tukaj le od danes do jutri, temveč kaže tendenco perpetuiranja tudi v dolgoletnem smislu. To seveda govori o tem, da se na neki način sedaj soočamo s problemom neenakosti in razlik v situaciji, ko je pomanjkanje materialnih dobrin, ki ni povsem naključne narave in ni le rezultat določene začasne dezorganizacije v gospodarskem sistemu.

Drugič, spomnimo se, da je povojni razvoj tekel poleg nas — čeravno ob pomembnih nihanjih — preko dejanske rasti vrednosti živega, tekočega dela, ali da je dejansko rasla cena delovne sile. Obstajal je namreč dolgoročen trend, po katerem se je lahko za vse manjšo količino vloženega in realiziranega dela nabavilo iste predmete. Sedaj je ta trend zaustavljen in preobrnjen. Na prizorišču je trend depreciacije dela in podiranja dejanske cene delovne sile, če ta cena pri nas obstaja. Sedaj je potrebno vse več vloženega in realiziranega dela, da bi lahko kupili iste stvari. In to se danes dogaja, ko je nedvomno narasla tehnološka komponenta dela. Po podatkih neke delovne skupine Kraigherjeve komisije je bilo pred desetimi leti za nakup povprečnega stanovanja v izmeri 50 m² potrebnih nekaj več

kot šest povprečnih letnih delavčevih dohodkov. Danes je za to potrebno skoraj dvakrat več — okrog dvanajst povprečnih letnih delavčevih dohodkov. In ta težnja ne zadeva samo predmete tako imenovane luksuzne potrošnje ali tako imenovane trajne dobrine. V zadnjih letih se to dogaja tudi s prehrabnenimi proizvodi. V gradivih omenjene delovne skupine se govori, da v letih 1981 in 1982 raste število potrebnih ur dela tudi za nabavo teh proizvodov.

Na tretjem mestu, za našo deželo je bilo značilno, da je obstajal relativno stabilen trend rasti življenjskega standarda, vsaj na ravni povprečja. Ta trend je vključeval tudi stopnje rasti v zadnjih desetih letih, ki so realno znašale povprečno 3 % letno. V zadnjih letih je ta trend zaustavljen in preobrnjen. Vsaj v zadnjih treh letih beležimo stalno padanje standarda po stopnji, ki ni minimalna. Delovna skupina, ki smo jo omenili, ugotavlja, da so v obdobju od leta 1978 do leta 1981 realni osebni dohodki zaposlenih padli za 12 %. Po tem padec vsekakor ni bil ublažen, temveč, nasprotno, okrepljen.

Na četrtem mestu, za našo deželo je bila prej značilna rast osebne potrošnje. Od leta 1961 je ta rast potekala po realni stopnji 5,6 % letno. Res je, da so v tej rasti v zadnjih desetih letih sodelovala tudi nakazila iz tujine z rastočim odstotkom. Od začetka sedemdesetih let do konca teh let je delež nakazil iz tujine v osebni potrošnji narastel od 6 na 10 %. Dolgoletna rast osebne potrošnje je sedaj zaustavljena. Pri tem so tudi v obdobju, ko je rasla osebna potrošnja, obstajali nekateri negativni vidiki. Delovna skupina, o kateri smo prej govorili, ugotavlja, da se v zadnjih desetih letih kažejo znaki zaostajanja osebne potrošnje glede na rast družbenega proizvoda. V celoti so sredstva za življenjski standard — trdi omenjena delovna skupina — rasla počasneje od družbenega proizvoda. Trdi se tudi — v nasprotju z zgodbami o pretirani osebni potrošnji in sploh potrošnji nad našimi možnostmi — da je bila stopnja potrošnje v zadovoljevanju končnih potreb prebivalstva pri nas dolgo časa potlačena. Po podatkih Svetovne banke za razvoj, ki spremlja podatke za 125 dežel, je bila Jugoslavija leta 1980 po višini družbenega proizvoda na prebivalca na 37. mestu, po stopnji osebne potrošnje na 102. mestu, po stopnji javne potrošnje na 30. mestu, po stopnji investicij pa na 5. mestu.

Na petem mestu, prišlo je do poslabšanja življenjskega položaja pomembnega dela prebivalstva in to praktično delovnega prebivalstva. To se statistično kaže v povečanju deleža delovnega prebivalstva, ki ima osebne dohodke pod povprečjem. Po nekaterih podatkih v industriji danes celo 60 % zaposlenih zasluži pod povprečjem, od tega pa tvorijo ogromno večino kvalificirani delavci.

Drugo stran istega procesa tvorijo spremembe v strukturi osebne potrošnje. Zaustavljen je namreč trend pozitivnih sprememb v strukturi osebne potrošnje: od leta 1961 so se izdatki za hrano postopno zmanjševali ter so padli v povprečju od 46 % na 38 %. V zadnjih dveh letih delež za prehrano raste. To posebno prizadeva družine, katerih prihodki se gibljejo okrog minimuma. Izdatki za prehrano se danes približujejo 60 % celotnih izdatkov celotne potrošnje. Za primerjavo velja omeniti, da se je nekje v začetku sedemdesetih let delež izdatkov za prehrano gibal okrog 20 % do 30 % za mestno prebivalstvo v Kanadi in ZDA, od 30 % do 35 % v razvitih industrijskih deželah severne Evrope, kot so Švedska, Danska, V. Britanija in Nizozemska, od 40 % do 50 % za dežele vzhodne Evrope, nad 60 % za urbano populacijo severne Afrike, Azije in La-

tinske Amerike, od 70 % do 80 % za ruralno prebivalstvo in siromašno urbano prebivalstvo v nerazvitih deželah.

Vse to seveda poudarjamo, da bi — poleg drugega — opozorili, kako je izginila pozitivna okoliščina, ki je po nekaterih avtorjih postopno odvezemala tako relevantnost kot virulentnost vprašanjem neenakosti in enakosti v razmerah sodobnih družb. V šestdesetih letih so namreč številni avtorji poudarjali, da vprašanje neenakosti, pa tudi razlik v delitvi, izgublja na svojem pomenu in ostrini tako, kakor zaradi stabilne dolgoletne gospodarske rasti raste celotni ekonomski kolač, ki se deli. Stalna rast tega kolača — po teh avtorjih — povzroča, da postaja vse manj pomembno, kako se ta kolač deli, pod pogojem, da stalno in gotovo raste velikost tistega dela kolača, ki ga dobiva vsak del prebivalstva. Klasična teza teoretikov tako imenovane industrijske družbe je, da strategije pospešene in gotove gospodarske rasti lahko služijo kot alternativa strategijam redistribucije.

IV

Zdi se mi, da bi se sedaj lahko spustili v konkretnjšo obravnavo problema, za katerega gre, s ponovitvijo splošnih ugotovitev, ki sem jih povedal v omenjenem predavanju leta 1980. Na temelju analize podatkov, ki so se nanašali na področje občine Split, sem tedaj ugotovil naslednje: 1. Obstoječe oblike neenakosti niso naključne narave in ne izvirajo iz čisto naključnega sovpadanja zgodovinskih, družbenih in kulturnih okoliščin, temveč so v veliki meri strukturalno pogojene; 2. obstoječe oblike neenakosti niso le goli ostanek preteklosti, le rezultat stoletne artikulacije družbenega življenja na tem področju in le rezultat konvergence določenih okoliščin družbenega življenja v preteklosti, temveč so pogojene tudi s specifično konvergenco okoliščin družbenega življenja novejšega časa; 3. obstoječe oblike neenakosti so potrdile svojo stabilnost in odpornost in se zaradi tega ohranjajo in obnavljajo, ponekod pa tudi poglobljajo. V vsakem primeru se kaže, da se ne dajo preprosto in zlahka odpraviti ne zatreti s čisto političnimi akcijami tipa preverjanja izvora premoženja ali pa z ideološkimi kampanjami, pa naj bodo še tako glasne in žolčne.

Katere so danes pri nas ključne točke družbenih neenakosti na področju, o katerem gre beseda?

Prva ključna točka leži na razmerju vas-mesto. Ni dvoma, da je dosedanjí razvoj našega področja zmanjšal nekatere od že prej obstoječih razlik v tem razmerju. Ravno tako ni dvoma, da je pomembno vlogo v tem pogledu odigral tudi odhod dela delovne sile na delo v tujino ter nakazila, ki so od tam prihajala. Migracije na delo v tujino so v veliki meri zajele ruralno prebivalstvo v tem našem področju. Vendar vse to ni odstranilo obstoječih razlik in neenakosti. Nekatere od prej obstoječih so ostale; druge, nove so se pojavile; tretje so se poglobile. Ostale in poglobile so s predvsem tiste razlike med vasjo in mestom, med mestom in tistimi vaškimi področji, ki se po svojem položaju, naravi tal, komunikacij in nekaterih drugih okoliščin niso uspela vklopiti v procese gospodarskega razvoja in so ostala obsojena na stagnacijo in propadanje. Pri tem je jasno, da se to ni dogajalo le zaradi neke naravne nujnosti in neke neizprosne usode, temveč je bilo to posredovano z dominantnimi pojmovanji osnovnih smeri družbenega

razvoja pri nas, ki so določala konkretno strategijo razvoja. V tem smislu je prišlo do poglobitve celokupnih razlik med mestno aglomeracijo in tistimi ruralnimi področji, ki so ostala ob strani in v osamitvi. Nadalje, poglobile so se razlike med tistimi deli mestnega prebivalstva, ki so bili izrazito favorizirani z dosežanim razvojem, in tistimi segmenti ruralnega prebivalstva, ki so bili po svojih vitalnih, biopsiholoških, socialnih in kulturnih karakteristikah na neki način ovirani in se niso mogli vklopiti v osnovne tokove industrijske rasti in gospodarskega razvoja. Pod tem seveda razumemo ostarele, siromašne, nepismene segmente ruralnega prebivalstva. Taki segmenti ruralne populacije pa niso nepomembni. In če bi sedaj hoteli ilustrirati obstoječe razlike, bi si upal trditi, da je razlika med ostarelimi prebivalci nekaterih vasi v Zagori in povprečnim prebivalcem mesta Splita danes večja kot pred 100 leti. Razlike med mestom in vasjo se naposled odsejajo tudi znotraj mestnega prebivalstva. Z vasi in iz vaških področij se namreč regrutirajo deli mestnega prebivalstva z najbolj neugodnimi splošnimi družbenimi obeležji. Dejansko sezonski delavci, delavci brez stalne zaposlitve, pretežno fizični delavci brez kvalifikacije, itn. po pravilu prihajajo iz vasi. To se na nepričakovan način odseva tudi na visokoizobraženem delu populacije. Raziskovanje rednih študentov Univerze v Splitu prepričljivo kaže, da gre relativno velik del mladine iz vasi, ki je prišla na Univerzo, ravno na tiste fakultete, s katerih se kasneje najtežje dobi zaposlitev.

Drugo ključno točko vidimo v tem, kar so običajno imenovali privatni sektor, ali natančneje govoreč, v nekaterih segmentih tega sektorja. O tem ni vredno mnogo govoriti. Omenil bi spet podatek iz neke moje prejšnje analize. Ta podatek je ilustrativen. Razpon med najnižjim povprečnim osebnim dohodkom nekvalificiranega delavca, doseženim leta 1978 v veliki industrijski delovni organizaciji v Splitu in najvišjim povprečnim osebnim dohodkom privatnika na temelju davčne prijave, je bil 1 : 58. Razpon med letnimi dohodki polkvalificiranega delavca v neki drugi veliki industrijski delovni organizaciji s povprečnim osebnim dohodkom je bil tak, da bi ta delavec v 29 letih dela zaslužil toliko, kolikor je bilo v tem letu po davčni prijavi priznано kot dohodek privatniku z največjimi prihodki v Splitu.

Tretjo ključno točko vidimo v dostopnosti k sredstvom za delo v družbeni lastnini. Enostavneje rečeno, to ključno točko tvori problem zaposlenosti in nezaposlenosti. To je vsekakor ključna točka, katere pomen nedvomno raste v celokupni bilanci obstoječih neenakosti. Paradoksalno je, a se to dogaja v času, ko so na institucionalni in idejnoteoretski ravni narejene pomembne inovacije. To se namreč dogaja v času, ko je na idejnoteoretski ravni poudarjeno družbeno lastništvo ne le kot nasprotje klasičnemu privatnolastniškemu monopolu, temveč tudi kot nasprotje vsaki obliki skupinskolastniškega monopola. To bi seveda pomenilo, da nad sredstvi za delo v družbeni lastnini ne bi smela obstajati nikakršna oblika monopola, niti monopol delovnega kolektiva, ki je že združil svoje delo. Ravno tako, gre za čas, ko je na institucionalni ravni opuščena koncepcija socialistične delovne organizacije kot socialističnega podjetja in je zamenjana s koncepcijo organizacije združenega dela kot svojevrstne prostovoljne asociacije delavcev, ki združujejo svoje delo, da bi pod dogovorjenimi pogoji delali s sredstvi v družbenem lastništvu in na tej osnovi ustvarjali in pridobivali svoj dohodek. To bi predpostavljalo daleč širšo stopnjo dejanske odprtosti takih organizacij do vseh

tistih, ki so zunaj nje, pa bi želeli združiti svoje delo. Toda praktično v istem času se je poglobila razlika med tistimi, ki so zaposleni, in tistimi, ki so nezaposleni. Pri tem bi spomnil le na nekatere elementarne podatke.

a) Od leta 1968 obstaja stalna rast nezaposlenosti pri nas. Število nezaposlenih je po podatkih Zveznega statističnega zavoda naraslo od nekaj prek 300 000 oseb v letu 1968 na nekaj prek 700 000 oseb v letu 1978 in na 870 000 oseb v letu 1982. To pomeni, da se je v nekaj več kot desetih letih obseg nezaposlenih skoraj potrojil. Za Split — področje občine — se je v letu 1977 nezaposlenost gibala okrog 7700 oseb, da bi v letu 1980 narasla na 8240 oseb, danes pa je presegla 9000 oseb.

b) V porastu je nezaposlenost v najmlajši starostni skupini do 25 leta starosti. Ta skupina je v letu 1977 na ravni Jugoslavije tvorila 55 % vseh nezaposlenih. V Splitu je ta skupina leta 1977 predstavljala 61 % vseh nezaposlenih, v letu 1980 pa 63 %. Če bi vzeli delež nezaposlenih do 30. leta starosti, potem je delež te starostne skupine narasel na okrog 75 % vseh nezaposlenih. Ta isti pojav sem poskušal izračunati z nekega drugega stališča, tj. s stališča enoletne mladinske kohorte. Na temelju tega računa, ki ni povsem natančen, ker sem moral po ovinku rekonstruirati podatke o taki kohorti, izhaja, da je od štirih moških, ki so mlajši od 25 let in starejši od 18 let, ki niso na šolanju, eden nezaposlen. Od treh žen iste starosti in istih obeležij je nezaposlena ena. To bi pomenilo, da se stopnja nezaposlenosti za kategorijo giblje za moške okrog 18 %, za žene pa okrog 28 %.

c) Raste delež tistih, ki iščejo prvo zaposlitev. Take osebe so leta 1968 tvorile 18 % vseh nezaposlenih. Leta 1978 tvorijo 20 %, leta 1980 pa 68 % vseh nezaposlenih.

d) Podaljšuje se trajanje nezaposlenosti na ravni povprečja. Leta 1968 je na zaposlitev čakalo več kot leto dni 45 % nezaposlenih, 5 % pa je čakalo več kot tri leta. Leta 1980 je na zaposlitev čakalo več kot leto dni 44 % nezaposlenih, več kot tri leta pa 17 %. V Splitu je leta 1977 več kot leto dni čakalo 15 % nezaposlenih, v letu 1980 pa 33 %. Več ko tri leta je leta 1977 čakalo 4 %, leta 1980 pa skoraj 8 %.

e) Odnos med ponujenimi delovnimi mesti v deželi in osebami, ki iščejo zaposlitev, je izjemno neugoden. Po podatkih delovne skupine, o kateri smo prej govorili, je danes ta odnos 1 : 10. To pomeni, da na eno ponujeno delovno mesto prihaja deset možnih kandidatov, ki iščejo delo na ravni jugoslovanskega povprečja. Ko bi od tega povprečja odbili Slovenijo, kjer je nezaposlenost na ravni 1,3 % aktivnega prebivalstva, bi bil omenjeni odnos še bolj neugoden.

f) Prišlo je do bistvenih sprememb v dinamiki zaposlovanja pri nas. Prej je pri nas nezaposlenost šla vzporedno z relativno visokimi stopnjami zaposlovanja. Od začetka šestdesetih let je zaposlovanje naraščalo po letnih stopnjah 4 % in nekaj več. Te stopnje so danes prepolovljene. Te stopnje so na ravni 2 %.

g) Pojavlja se nova oblika nezaposlenosti. Pojavlja se namreč nezaposlenost tistih, ki so v stalnem delovnem razmerju, vendar od časa do časa ne delajo zaradi prekinutve proizvodnje.

Četrto ključno točko vidimo na področju delitve osebnih dohodkov. Res je, da so stvari v tem pogledu izrazito ambivalentne in protislovne. Dejansko je način delitve, kakor funkcionira na ravni socialne stvarnosti, takšen, da se hkrati lahko govori tako o obstajanju uravnilovke kot o obstajanju izrazito hierarhičnih

načinov delitve in potem tudi o načinu delitve, v katerem dominirajo pogoji poslovanja. Dejansko, obstajajo segmenti delitve, v katerih dominirajo tendence, ki se imenujejo s sramotilnim terminom uravnilovke, ravno tako pa tudi obstajajo ne pomembni segmenti delitve, v katerih obstajajo pomembne razlike v delitvi, ki nimajo nikakršne zveze z delitvijo po delu, imajo pa povezavo s hierarhičnim položajem in s splošnimi pogoji poslovanja. Na ravni posameznih organizacij in še več, delovnih pogonov, obstaja v delitvi osebnih dohodkov za redni delovni čas izrazito izenačevanje osebnih dohodkov in tako torej dominira uravnilovka. Hkrati obstajajo pomembne razlike med različnimi delovnimi organizacijami, različnimi vejami proizvodnje ali različnimi vejami dejavnosti, kjer zagotovo ne velja načelo »za enako delo enaka nagrada«. Obstajajo tudi zelo pomembne razlike tudi znotraj iste kategorije zaposlenih. To pomeni, da na mesto posameznika v delitvi osebnih dohodkov za redni delovni čas daleč bolj vpliva organizacija, v kateri dela, in veja dejavnosti, kateri ta organizacija pripada, kot njegov neposreden delovni prispevek. Načelo »za enako delo enaka nagrada« funkcioniira le v omejenem izsečku delitve osebnih dohodkov. Pri tem razlike med posameznimi vejami niso rezultat stopnje tehnološke opremljenosti ali pa razlike med tako imenovanimi kapitalnointenzivnimi in delovnointenzivnimi vejami proizvodnje. Te razlike daleč bolj izvirajo iz mesta, ki se ga jim je dajalo v strategiji gospodarskega razvoja in v ekonomski politiki. Zato se danes pojavlja paradoksalna situacija, da se tiste veje proizvodnje, ki so bile preje favorizirane tudi v delitvi kot nosilci razvoja in propulzivne veje, spreminjajo v tako imenovane zgubarje. Hkrati dobivajo velik del bremena v popravljanju naše bilance s tujino tiste veje proizvodnje, ki so bile prej zapostavljene in ki so se v realno funkcionirajočih mehanizmi delitve nahajale po povprečni ravni osebnih dohodkov leta in leta na dnu lestvice, kot so to lesna industrija, gozdarstvo, tekstil, koža, turizem, itn. Izhajajoč iz prejšnje analize splitske situacije, bi ob določenem zadržku lahko ugotovili, da je pri nas delitev osebnih dohodkov taka, da na enem koncu dominira uravnilovka, na drugem koncu pa tudi tisto, kar so nekateri v svetu imenovali džungla v delitvi. Taka delitev je seveda disfunkcionalna, pa tudi v visoki stopnji iracionalna. Toda, ko to reče sociolog, mora pozabiti, da za to disfunkcionalnostjo in iracionalnostjo obstaja tudi določena interesna konstelacija, ki povzroča, da je lahko tisto, kar je in kar je lahko disfunkcionalno in iracionalno s splošnega družbenega stališča, zelo funkcionalno in racionalno s stališča določene interesne konstelacije.

Peto ključno točko lahko najdemo v načinu delitve stanovanj in v načinu reševanja stanovanjskega problema. O tem bi vsekakor lahko povedali mnogo, povnavljajoč tisto, kar je že dobro znano. Omenil bi le tisto, kar jepoudarjeno v gradivih delovne skupine, na katero sem se že skliceval. Omenil bi, da obstajata dva osnovna načina, kako dobiti stanovanje in rešiti stanovanjski problem. En način se zvaža na dodelitev stanovanja v družbenem lastništvu. Drugi način je gradnja stanovanja ob eventualni delni pomoči družbe. Prvi način je v povprečju značilen za tisti del populacije, ki se po nizu socialnih pokazateljev nahaja v ugodnejšem ali privilegiranem splošnem družbenem položaju. Ta del populacije v glavnem rešuje svoj stanovanjski problem tako, da dobi v uporabo stanovanje v družbenem lastništvu. Drugi način je značilen za večinski del delavskega razreda in delovnega prebivalstva, kot tudi za tiste, ki se v povprečju nahajajo v ne-

ugodnejšem splošnem družbenem položaju. Ravno tako ne bi smeli zanemariti dejstva, da v tem pogledu obstaja tudi določena generacijska dialektika. Sedanja generacija, kot tudi generacije, ki prihajajo, vsekakor ne morejo pričakovati, da bodo svoje stanovanjsko vprašanje reševale tako, kot ga je reševala predhodna generacija. Kako danes funkcionirajo razlike in neenakosti v tem pogledu na našem ožjem področju, bi sicer verjetno lahko paradigmatično razbrali iz analize dodelitve pravice do gradnje in do stanovanja v tako imenovanih interpoliranih lokacijah.

Šesto ključno točko je mogoče nedvomno najti na področju delitve družbene moči. In to treh najbolj pomembnih oblik družbene moči: tj. politične moči, ekonomske moči in moči, povezane z znanjem. To področje se je danes pokazalo kot tisto področje, na katerem obstajajo, se vzpostavljajo in ohranjajo največje neenakosti na globalni ravni. Pred temi je vse drugo drugotnega pomena. Dobro je znano, da so nekateri avtorji poskušali kvantitativno izraziti obstoječe razpore in govorili o odnosih 1 : 5 v delitvi osebnih dohodkov. Ko bi na ta način hoteli izraziti dejanske razkorake, ki obstajajo v delitvi družbene moči, bi se soočali s skoraj nerešljivo nalogo: kako, na primer, kvantitativno izraziti razpon razlik med družbeno močjo povprečnega delavca v povprečni delovni organizaciji in tistimi, ki so v zadnjih desetih letih uspeli privedi deželo v stanje hude zadolženosti in prezadolženosti v tujini, ali tistimi, ki so zelo avtonomno alocirali ogromna družbena sredstva v določene razvojne smeri in v konkretne podvige, ki so se kasneje izkazali za zgrešene, ali pa tistimi, ki so praktično odločali o stopnjah akumulacije in o velikosti sredstev, ki so se prelivala v investicije. Pri tem je paradoksalno to, da se je to področje družbenih neenakosti pokazalo v svojem polnem pomenu v času, ko so z institucionalnimi preobrazbami poskušali uresničiti, da delavci v osnovnih celicah družbenega dela obvladujejo razpolaganje s skupnim dohodkom in da so nosilci tako odločitev o razširjeni reprodukciji kot tudi o alokaciji sredstev, ki gredo v akumulacijo.

Sedaj se vsiljuje začetno vprašanje: v kakšnem odnosu sta socialistična morala in naša socialistična pravičnost z obstoječo stopnjo družbenih neenakosti? Iz tistega, kar je bilo prej povedano, bi bil odgovor na to vprašanje lahko izkrivljen. Tukaj je bil namreč govor o samo nekaterih vidikih te problematike. Obstajajo tudi drugi vidiki, ki niso tako kritično obarvani. Zato bi za celovit odgovor na to vprašanje bilo treba upoštevati tudi druge vidike, o katerih tukaj nismo govorili. Upal bi si trditi, da se pravičnost pri nas lahko še vedno legitimira s tistim ogromnim zgodovinskim prodorom v širjenju družbene enakosti, ki je bil realiziran v povojnem obdobju. Toda ta legitimacija postaja problematična, če upoštevamo neposredno dano sedanost. Odgovor, ki ga pričakujem od prihodnosti, bi prepustil diskusiji, ki bo sledila.

Prev. B. Kante

Likovna energija: Teoretski pomen in likovno logična vrednost pojma

JOŽEF MUHOVIČ

Izredna energija, izrazna sila, umetniška moč... Takih in podobnih sintagm se človek nagonsko oprime v trenutku, ko hoče opisati ali razložiti odmev umetniškega dela v lastni psihi. Vendar kaj se v resnici skriva za temi (nereflektiranimi, povedno tako ohlapnimi) izrazi, ki so, kot kaže, že nabiti z določenim antropomorfizmom in so, kot je moč razbrati, prej sad naravno osnovanega vzporedja s fizičnim svetom, kot pa preproste prispodobe?

Likovna energija — kaj pravzaprav izgovorimo s tem izrazom in čemu v oblikovalni stvarnosti ta termin ustreza? O tem nameravamo razmisliti vzdolž teh strani, ki skušajo intelektualno zaobjeti in racionalno aktivirati tisto, oblikovalno najbolj odločilno, dogajanje, v katerem »živa in neživa« substanca v medsebojni izmenjavi sprostita svoje moči ter jih vlagata v nek stvarni, materialni produkt — likovno delo — ki s tem ustrezni zavesti postane primerno »vzburljivo« (excitable).

Namen sestavka je preprosto, da na podlagi čisto »fenomenalne« raziskave pokaže, kako je likovnost — v kvaliteti, ki se ji spodobi — lahko zdravo teoretično zajeta le v neizogibnem temeljnem spoju oblikovalne materije in duha ter da se ta spoj lahko polno osmisli samo s precizacijo pojma *likovne energije*.

I. PROBLEM

LIKOVNO OBLIKOVANJE IN TEORIJA

Če gledamo s stališča polne likovne stvarnosti, potem ne moremo mimo opaznega dejstva, da sta in še vedno določata oblikovalno teorijo, ko se loteva živega oblikovalnega dogajanja, dve temeljni optiki: formalna analiza na eni in analiza ustvarjalnega procesa na drugi strani.

Prva pomeni zavezanost »prahu« učinkov materije v naši psihi, druga pa skuša prodreti v integralnost psiholoških, idejnih, nazorskih in socialnih determinizmov, preko katerih se v oblikovanju giblje ustvarjalčeva kreativnost. Obe optiki sta izhodišči za dve ugledni, a zdi se, nepomirljivi teoretični drži od katerih prvo zaznamuje klasična likovna teorija (ki je v nekem dosledno teoretičnem smislu bila in ostala predvsem neke vrste »likovna monadologija«), drugo pa vede kot so psihologija umetniške ustvarjalnosti, umetnostna teorija, estetika, sociologija umetnosti itn. Realno gledano sta ti dve preiskovalni

metodi v razvojno-historičnem toku oblikovalnoteoretskega spoznanja sicer prišli do dovolj resničnih in pomembnih spoznanj (npr. o artikulatornih karakteristikah temeljnih likovnih prvin, o psihologiji likov, o strukturi kreativnosti itn.), ki oblegajo, kot smo se po njihovi zaslugi že skoraj sprijaznili verjeti, nezavzetno brezno oblikovalne vitalnosti.

Kot po prvem trenutku vrtoglavice se počutimo danes skoraj udobno med razpravami o kreativni intuiciji, o »geometralnem videnju«, o teoriji označevalca v umetnosti, o naravi in abstrakciji, o perspektivi in barvnem krogu . . . , manj pa smo se pomirili s tem, da kljub tem teoretičnim presvetlitvam ob oblikovalnem problemu ali ob srečanju z umetnino naš korak ni nič posebej trden, da ostaja na površju in brez (po)ustvarjalne dinamičnosti. In kar je še huje ter nas moti skoraj do agnosticizma, je nemožnost, v kateri smo se, če smo odkriti, znašli, da bi tako absolutno odobrili kot absolutno zavrgli katerokoli aktualno zavzetih teoretičnih tez ali estetik. Počutimo se, kot bi hoteli zajeti mavrico med svojimi prsti, kot vrženi na rob neke psevdorealnosti ali iluzije, ki vedno znova prikriva kaj bistvenega.

Takšno je surovo dejstvo. Skušajmo ga razumeti in se, če je le mogoče, izmotati iz tega nezavidljivega položaja. V ta namen predlagam, da najprej v grobih obrisih ocenimo preiskovalni domet že znanih teoretičnih rezov v »ekspanzionistično« gibanje oblikovanja. Le da se to pot ne izgubljam v blodnjaku ugotovitev in tez, v katerih se povnanjajo specifičnosti posameznih pristopov, temveč skušajmo le na grobo premisliti *kvaliteto* njihovega doprinosa k zajemanju in utrjevanju »ontološke« ter »praktične« strukture oblikovanja.

Za začetek opazujemo, kako se s preprostim premikom pristopov v splošni atmosferi oblikovalne teorije razkriva mesto, ki ga zajema oblikovalni habitus.

Poglejmo na primer psihologa umetnosti, ki se ukvarja s tem, da razčlenjuje posamezne faze in premike v psihološki sferi oblikovanja procesa ter živi oblikovalni val pretaka skozi pojme inspiracije, imaginacije, intuicije . . . , umetnostnega zgodovinarja, ki vstavlja v čas lege in stilne karakteristike likovnih del, ki operira z ikonografijo in historiografskimi podatki, dalje filozofa estetika, okupiranega s problemom ideje, mimesisa, estetske norme in vrednote, modalne analize estetskega predmeta . . . , ali pa tudi likovnega teoretika v njegovem poglobljanju v formalne karakteristike in figurativne možnosti likovne materije.

Razvoj preprostih vizualnih zaznav po poti vsakodnevne naravne vizualne prakse, spopolnjevanje psihološke segregacije kreativnosti, vse bolj natančno razvrščeno zaporedje strukturalnih tipov likovnosti, ki izpodrivajo drug drugega . . . in koliko je še interpretacij, ki se brez prestanka oglašajo izza ritma oblikovanja. In vendar moramo vsakokrat znova ponoviti ta neljubi »izza« . . .

Od enega teoretičnega filtra do drugega se nekaj nezadržno prebija in povzpenja — in to nekaj je, kot slutimo, najbolj bistvena reč v oblikovalnem valu, ki nas nosi.

In vendar: ali bi ne smeli reči, da je razlog, zavoljo katerega nam stanje (likovnega) umetniškega oblikovanja izgleda tako nejasno, v tem, da hočemo, ko ocenjujemo, kaj se dogaja, ostati navezani na nek preiskovalni pristop, ki nasprotuje ali je vsaj neodvisen od drugih; povrhu pa še specialno analitičen. Zakaj se potem čudimo, da se v svojem toku oblikovanje pod raztapljajočim učinkom analize vsrkuje v razne abstraktne »kletke«, v ostalem, se pravi, v *svoji vitalni*

sili pa drsi med pore filtrov? Ali prevelika povečava (tako kot npr. pod mikroskopom) ne zamegli še tako jasne slike? Ali raztaljevanje ne deformira še tako pravilne in čiste oblike? In predalčkanje, ni prisiljeno razkosati celote v vrsto nenaravnih in izgublajočih se delov?

Tu kot tam je »trik« gotovo isti.

Sicer ne nameravamo zanikati, da se nič tako trdovratno ne upira temu, da bi se predstavilo v močeh in pogledih teorije, kot prav umetniško oblikovanje. Vendar: ali se smemo in moremo vdati nekemu apriornemu ali naknadnemu agnosticizmu, ki kot neka vrsta trdovratnega prepričanja stalno teži zatreti potrebo in nujo duha. Kapitulacija pred občutkom nemoči vendar ne more ničesar rešiti.

V psihološkem temelju vseh težav, ki človeku še vedno branijo napraviti neko celostno in vzpodbujevalno interpretacijo oblikovalnega utripa, leži, po mojem mnenju, najprej nek oster čut o določeni, lahko bi rekel vulgarni, neintimni skrivnostnosti, neulovljivosti*, ki obdaja širino oblikovalnih pojavov, in potem neka alienirana težnja po normiranju ter vkalupljanju, ki dozdevno zagotavlja varnost.

Skušajmo se izogniti tem slepilom ali idolom. Da bi našli nek smisel, bolje bi bilo reči, določen čut kreativnega viška, kateremu, ujet v svoji celoti, pozitivno odgovarja oblikovalni utrip, je po mojem mnenju potreben in zadosten nek pogoj: to je, da za opazovanje in oživljanje oblikovanja razumemo in sprejmemo posebno perspektivo, ki se vedno bolj imperativno nalaga našemu naporu v oblikovalni teoriji »likovne estetike od znotraj«, ki jo želimo tukaj razvijati.

Kaj hočem s tem reči?

Vse doslej je, kot smo videli, nek opazen dualizem ali »mimobežnost« zoperstavljala dvoje raziskovalnih pristopov, ki se čisto neposredno, čeprav vsak s svoje strani dotikata vitalne strukture oblikovanja. Oblikovalna teorija doslej ni uspela videti, kako v neki koherentni razlagi združiti in požlahtniti obe enako objektivni področji izkustva — bit in mišljenje.

Teoretična razprtost med proučevanjem likovne »res extensa« in »res cogitans« je oblikovalni kozmos vse doslej rezala na dva antagonistična dela in ga zategadelj, kot bi rekel Engels¹, tudi ni zaobjela »v njegovem življenju, temveč v njegovi smrti«, ne v njegovi vitalnosti, pač pa v njegovi trpnosti. Povsem razvidno bi se reklo, da se neznanska moč likovnosti nahaja onespособljena v teh teoretskih zajemih, ker pač vsebujejo neko zahrbtno in nekontrolirano povečanje sicer zelo stvarnih videzov, ne da bi računali (ali vsaj ne dovolj) tudi s faktorji druge strani.

Verjamemo, da je prav v tem eden bistvenih razlogov, zavoljo katerih se je likovno oblikovanje, in prav toliko kot je bilo »živo« oblikovanje, izkazovalo kot odporno ali vsaj neprevedljivo v to, kar imenujemo teorija.

Kaj reči, če ne, da se v labirintu in množini oblikovalnih pojavov ne bomo mogli orientirati, ne da bi precizirali ali vsaj vzpostavili naravo relacij, ki oblikovalno povezujejo mišljenje z »otipljivim«. Ne gre za drugo, kot da med dvema

* Le tej se sicer ne more odreči nobena predstavitev oblikovalnega pojava, ne da bi tvegala povedno ali nazorsko otrplost, vendarle pa mora to kreativno nepredvidljivost, neulovljivost (»skrivnostnost«) — »poslednjo luč intelekta«, kot bi rekel Paul Klee — primerno poglobiti ter ji določiti mesto, ki ji gre.

¹ Engels, Friedrich: Anti Dühring, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1965, str.25.

razlikujočima se izrazoma osnujemo neko strukturno verjetno relacijo, ki bo razložila, kako se tako eno (likovno mišljenje) kot drugo (likovna materija) lahko dviga s sintezo in spušča z analizo.

Gre za neko »solidarnost«, v kateri vsako od raziskovalnih področij na likovnost nanašajoče se teorije, bolj splošno in plodno je, teži zavzeti neko kolektivno teoretsko »bitnost«, s katero se sicer lahko dobro pokrije vsak oblikovalni učinek, dogajanje, vzpon . . . , ki pa vendarle počiva na nekem svodu drug na drugega naslonjenih izkustev.

P o v e z a t i likovno bít in likovno mišljenje — edina zares razumna teoretična perspektiva, se zdi. Kako dolgo je v oblikovalni teoriji ostala nezapažena srž znane Marxove misli iz Pariških rokopisov, ki pravi, da sta »bít in mišljenje sicer različna, vendar drug z drugim v enotnosti«².

Lotimo se postopoma raziskave, ki bo pred našimi očmi, upajmo, razkrila, na kakšen način je možna ta čudovita povezava. Prvi korak, ki nam ga nihče ne more izpodbiti, napravimo z ugotovitvijo, da je vsakršna (likovna) povednost v prvi vrsti posledica, *efekt na določen (likovni) način organizirane materije*. In še pojdimo naprej. Vprašajmo se, v kakšni obliki se v konkretni stvarnosti dejansko ohranja in izvršuje »organizacija likovne materije«, iz katere delujejo vse tiste sile, ki jih slikar organizira v strukturo svojega slikovnega prostora. Kot nam prišepetujejo naša pričakovanja, bi to morala biti »dejanskost«, ki bo zvesta dovrševanju tega, kar se v smeri duha vzpenja najvišje, vendarle ostala pri tem, kar je v (likovni) materiji najbolj čutno »otipljivo« in konkretno. V tej splošni formulaciji so, po mojem mnenju, na enem kraju zbrane in usklajene vse najvažnejše komponente ter relacije, ki konstituiraajo specifičnost in moč umetniške (likovne) produkcije.

a) Vanjo sta najprej trdno vgrajeni pomembni Marxovi misli, da ima duh na sebi že vse od začetka prekletstvo, da je obremenjen z materijo«³, da torej človek zavesti nima kot čiste zavesti in da zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot osveščena bít, ki je hkrati dejanski življenjski (produktivni, MJ) proces ljudi⁴.

b) Nato je v njej dopuščen prostor za izkustva in pričevanja umetnikov, ki jim »obremenjenost z materijo« pred vsakim »prekletstvom« pomeni predvsem neskončno in rigorozno vzpodbudo povnanjanja njihovega lastnega, človeškega, generičnega bistva. Pritisk materialnega sveta, ki ga čutimo v sebi in okoli sebe preko vseh zemeljskih, psihofizioloških in družbenih sil, ni drugega kot neskončni iniciator človekovega gibanja in obstoja, ki človeka sili, da vedno znova in na vedno nove načine preoblikuje in nadgrajuje obstoječe, da bi ga popeljal k bolj »človeškemu« in zato bolj »živemu«. In ker se materija pri poteku tega delovanja nikakor ne obnaša kot mrtvo, nedejavno mesto stekanja človeških aktivnosti, pač pa sama izžareva množico sil in vzpodbud, ki usmerjajo človekove dejavnosti, ni torej nič čudnega, da je človekova »dejanskost« vsa prežeta z njenimi tavnimi učinki. Ne, materija nikakor ni samo neka dodatna ovira, ki otežuje prilagajanje sveta človekovim potrebam — v resnici se skriva v njej velika moč, ki daje dodatno urnost vsemu najbolj človeškemu ravnanju.

² Marx, Karl: Pariški rokopisi 1844, MEID I, CZ, Ljubljana, 1977, str. 336.

³ Marx, Karl; Engels, Friedrich: Nemška ideologija, MEID II, Ljubljana, 1979, str. 35.

⁴ citirano delo, str. 25.

c) A pogledjmo še bliže, da bomo jasneje videli, v čem je »živa vez« in stvarno torišče oblikovanja. »Vzeta sama zase,« piše Ferdinand de Saussure⁵, »je misel kot meglica, kjer ni nič nujno omejeno. Ni vnaprej določenih idej in nič ni razložno pred pojavom jezika. Ali znaki nasproti temu zibajočemu se carstvu sami od sebe ponujajo vnaprej omejene biti. Ne, nič bolj. Zvočna substanca (z enako pravico rečemo tudi 'likovna materija', MJ) ni nič bolj določena in čvrsta; to ni kalup, katerega oblike bi se morala misel nujno oprijeti, pač pa *plastična snov, ki se tudi sama deli na dele* (podčrtal MJ), da bi lahko nastali znaki, ki so misli potrebni.«

Nadaljujmo de Saussurovo misel tako, da jo direktno transponiramo v naše »likovne vode«. Torej: misel, ki je po svoji naravi nerazložna in kaotična, se je, da bi postala »živa in dejavna«, prisiljena izraziti in predvsem precizirati. To pa v tem in tako, da se pod vplivom lastnosti in vzpodbud likovne materije, ki implicira delitev, povnanji v likovnih znakih, v katerih misel lahko »prebiva«.

Ni torej niti materializacije misli niti spiritualizacije materije, ampak je neko čudovito (Saussure pravi »skrivnostno«) dejstvo, da misel — oblika implicira delitev in da oblikovanje gradi svoje enote in učinke tako, da se konstituira med dvema masama: duha in materije.

Vendar pa se obe protislovni in nasprotujoči, sami zase neznatno učinkoviti in kaotični masi ne smeta odpovedati svojim zakonitostim, ampak jih morata s o - p o d r e d i t i skupnim strukturalnim zahtevam. Razumljivo je, da si mora misel, ko hoče postati likovna, poiskati ustrezno izrazilo, takšno, ki ji bo dovoljevalo ohraniti njeno notranjo »fiziognomijo«, ki likovno še ni jasna, miselno pa že povsem nastavljena. Kot je po drugi strani razvidno, da tudi likovna materija s svojimi stvarnimi učinki in specifičnimi možnostmi artikulacije pogojuje in usmerja povnanjenje ter učinkovanje misli⁶. Likovnega mišljenja torej, kot praktično ugotavljajo vsi likovni oblikovalci in prof. Butina⁷ tudi povsem eksplisitno pove, ni mogoče ločiti od likovne materije in tudi ne obratno.

Tu je temelj, iz katerega mora, vsaj po mojem mnenju, zajemati sleherni raziskava logične strukture likovnega oblikovanja. Likovno oblikovanje se zariše pred našimi očmi preko nezaustavljive in kombinirane igre dveh osi: *pro-storsko-materialne in duhovno-kreativne*. Obe ti dve osi, ki nista dve slučajno ali nasilno združeni stvari, sestavljata zunanjo in notranjo podobo oblikovanja, hkrati pa s svojimi doprinosi oblikujeta njegovo neokrnjeno »fiziognomijo«. Tu je, v čemer oblikovalno »vivimus, movemur et sumus«, kot se reče. Ne skušajmo se torej izogniti ne sem ne tja, pač pa je dobro, če znamo svoje raziskovanje in delovanje uravnati v »valovanju« stvari.

Vse teoretične težave in osebni predsodki se bodo hitro razblinili, če le lahko doumemo, da sestavljata likovna materija in duh strukturno celoto, ki ni samo

⁵ Sosir, Ferdinand: Opšta lingvistika, NOLIT, Beograd, 1969, str. 134.

⁶ Da bi ne bilo nesporazuma, moramo takoj povedati, da pojmujemo v tem zapisu termin »misl« kar se dá široko in da nikakor ne implicira zgolj strogo racionalne komponente našega duha, pač pa prej neko potencialno, tvorno zgostitev eksplisitno večinoma nezaznavne celote človeške psihe.

⁷ citirano delo, str. 135.

⁸ Butina, Milan: Elementi likovne prakse, MK, Ljubljana, 1982, str. 186.

sklenjena, temveč, kot bi se izrazil Teilharde de Chardin, tudi *osredinjena*.

Spojimo zdaj začetek in konec v tej dolgi vrsti razmislekov. Ali bi po vsem izrečenem ne mogli trditi, da je vsa skrivnost in moč likovnosti pravzaprav v posebni aktivaciji določenih sil, določenega gibanja materije?

Materija preko človeškega polaščanja nje same, ki ga je sama razvnela, in po vsakem njenem »zavzetju« posebej vedno močnejše učinkuje ter dosega izrabo svojih stvarnih sil v namene, ob katerih se nabirajo naša čustva, misli, vizije, sanje ... in ki neskončno presegajo njen vsakodnevni pomen. Samo pomislimo, kaj vse v človeku lahko »napravi«, kot je to označil Lacan, »majhna umazana odložina«.

V tem je smisel in cena naših oblikovalnih dejanj.

Lahko rečemo: kot posebna oblika človekovega generičnega življenja je likovnost dejavnost, ki na tak način odkriva, aktivira, organizira in pusti učinkovati »skrite potence« naravnih materialnih sil, da njihova učinkovitost in moč človeku postaneta tako v telesnem (čutnem) kot duhovnem oziru neka prepričljivo nova in dejavna vrednost. *Fascinantne globine »materije — duha«, ki v najmanjšem »volumnu« dosežata brezmejno utrditev samih sebe v človeškem svetu*, bi lahko rekli.

V raziskovanju te dvigajoče se sinteze, od koder raste naše oblikovanje, se mi zdi, zavzema (ali vsaj lahko zavzema) teoretična vizija pojava svoj pravi obraz in se uravnoteži — če iščemo besedo, ki bi bolje kot vse druge izrazila os kontinuitete vsega, kar se v oblikovanju najbolj odločilnega dogaja — okrog LIKOVNE ENERGIJE.

II. POJEM LIKOVNE ENERGIJE: ENA SAMA SPLOŠNA »FORMULA« ZA DVE TEMELJNI TEORETSKI DRŽI

V celoti gledano z uvedbo pojma »likovna energija« ne gre toliko za zamisel nekega poslednjega žarišča oblikovalne akcije, niti za konstrukcijo mesta, kjer bi se same po sebi razrešile vse težave oblikovalne teorije, pač pa bolj za to, da bi v isti in naravi pojava najbolj ustrezni smeri porinili naprej celoten splet dogajanj, ki konstituirajo »relief«, v katerem se družno razpenjajo najbolj vitalne in napredne sile oblikovalnega duha in materije.

Etimološko beseda *energija* izhaja iz grške besede *ἐνέργεια* in pomeni »delo«, »učinek«, v vsakodnevnom govoru tudi »delotvorno silo«, »življenjsko aktivnost«, »odločnost«. V fiziki je njen pomen povezan z veličino, ki karakterizira stanje (gibanje, položaj, polja itd.) materije v nekem sistemu teles ali delcev, v ožjem smislu pa s sposobnostjo nekega sistema, da opravlja delo. Energija obstaja v mnogo različnih oblikah, ki se pretvarjajo ena v drugo (svetlobna, toplotna, mehanska, kemična, električna in dr.). Pretvorba energije je bistvo vsakega procesa v naravi. Tako govori fizika⁸.

⁸ glej npr.: Maillet, Pierre: *L'Energie*, Presses universitaires de France, Paris, 1960; Friedrich, Aleksander: *Die unsichtbare Armee*, Berlin, 1940.

Kar se tiče estetike ali oblikovalne teorije nasploh, pojem »energija« v njunem okviru niti ni tako redko uporabljen, kot bi to bilo moč sklepati po njegovi neraziskanosti in ohlapnosti. Marsikdo je že občutil, da je po eni strani v praktičnem oblikovalnem izkustvu objektivna stvarnost likovnega učinka in dela tako nesporna in močna, da se ob njej v trenutku razvname pogovor o določeni »energiji«, ki jo »izžareva« to ali ono likovno delo, po drugi strani pa je narava te kreativne moči tako neoprijemljiva, da se je vse do danes »uspešno upirala« eksplicitnemu in celostnemu zajetju v teoriji.

S stališča »likovne estetike od znotraj«, ki jo skušamo razvijati, lahko za sedaj rečemo le to, da *likovna energija* ni docela zaobjeta v nobeni od psiholoških ali formalnih bitnosti, ki nam jih skušata predložiti t. im. formalno-analitično in psiho-analitično raziskovalno gledišče.

Sami bomo tukaj skušali v njej videti tisto oblikovalno stvarnost, v kateri se v formalnih vrednostih izraža razvoj, moč in »gibčnost« človekove likovne konceptualizacije. Likovna energija nam bodi zgoščeno okolje/polje premostitve relacij, ki obstajajo med uporabljenimi silami (psihofiziološke, psihične) in doseženimi likovnimi (umetniškimi) učinki, širno in otipljivo, neskončno razgibano in nikdar izčrpano »okolje«. Preko vseh ustvarjenih likovnih del in osvojitvev brez izjeme nas likovna energija prešinja in gnete. Mislili smo, da jo je potrebno iskati bodisi v predmetu bodisi v subjektu, a zdaj vemo, da jo je treba najti v njunem spoju.

Lahko rečemo: za nas se v likovni energiji medsebojno srečujeta in »odlagata« efekt oblikova(l)ne materije in duha in tu se vsi elementi oblikovanja (formalni in proceduralni) med seboj dotikajo s tem, kar jim je najbolj notranje in dokončno. V tej oblikovalni »konicí« se ujame vsak najmanjši učinek, vsak še tako droben napor.

Poskušajmo se namestiti v to občutljivo in prodorno oblikovalno »ost« in takoj bomo začutili, kako se na dnu našega umetniškega in estetskega stališča hkratno ureja polnost obojih moči: psihičnih in materialnih.

Da bi se konkretnje »zagrizli« v srž problema, se za začetek nekoliko pomudimo pri Aristotelu, točneje, pri njegovem delu Metafizika, v katerem igra termin »enérgeia« prav odločilno vlogo. Za Aristotela se, kot je znano, vsaka stvar sestoji, oziroma, je enotnost dveh počel: tvari, materije, ki je brezlična temeljna danost in neke forme, oblike (ki jo označuje s platonskim izrazom *eîdos* pa tudi z *morphé*), ki to stvar oblikuje. Ideja (oblika) kot bitna forma pa je za Aristotela isto kot *enérgeia* (actus).

Enérgeia je dejavnost substance med udejanjevanjem (npr. med cvetenjem, mišljenjem) v neko bivanjsko »fiziognomijo« in končno v njen *télos*, smoter ali popolnost⁹.

Je torej, bi lahko preprosto rekli, tista karakteristika, ki neko stvar giblje in usmerja na poti do neke višje bivanjske stopnje ali oblike, v skladu z idejo-formo. Ali še drugače: je akt konkretizacije ideje kot oblike v snovi. Nekoliko presučimo in z že rečenim dopolnimo ta zadnji stavek: energija — moč konkretizacije (oblikovalne) ideje v snovni obliki.

⁹ glej Châtelet, Francois: *Histoire de la philosophie* in Vorländer, Karl: *Zgodovina filozofije I*, Ljubljana, 1977.

Energija — moč ideje, ki udejanja, pravi filozof. In energija — lastnost materije, pribijajo fiziki.

»Energija, prva in najpotrebnejša snov vseh fenomenov; in še, energija, mera tega, kar je (ali pa ni) praktično uresničljivo.« Tako v okviru svoje energetike evolucije označi energijo biolog in antropolog Pierre T. de Chardin¹⁰ ter nadaljuje: »A priori ne more obstajati nič drugega kot to, kar se dá misliti«, izjavlja filozof. 'A priori se ne more pojaviti nič drugega kot to, kar je v skladu z Energijo', trdi znanstvenik. (...) Kot se v metafiziki pojem b i t j a lahko definira s skoraj geometrično natančnostjo, tako se tudi E n e r g i j a fiziku predstavlja kot neka veličina, še vedno odprta za vse vrste možnih korekcij in izboljšav. O lastnostih Konzervacije, Transformacije in Degradacije nihče več ne dvomi. Toda, ali kljub temu dobro razmejenemu termodinamičnemu jedru v vsem tem ni mesta, da bi v Weltstoffu prepoznali pritisk določenih strukturalnih elementov, ki bi, neznatni v Fiziki in Psiho-kemiji, zavzeli neko vztrajno žarečo važnost v primeru ekstremno kompleksnega zbiranja, v kakršnem se nahajajo zadeve Znanosti (dodajmo še Umetnosti, MJ) in Življenja?«.

Poizkusimo.

Iz že povedanega lahko za našo likovno rabo izluščimo tole: energija je vzgon proti popolnejši o b l i k i (tako ustvarjalno kot poustvarjalno), delovna in *trudapolna vitalizacija, aktivacija* (žive in nežive) *materije*. Skratka: likovna energija skuša za nas biti tista oblikovalna bitnost, v kateri se v vsakem trenutku kaže likovno sintetični dej, ki v formalnih vrednostih povzema vso lestvico neštevilnih »utripov« povezanih likovne materije in likovne zavesti; hkrati pa tudi bitnost, ki je naravnost nekak »barometer« gibanj v oblikovalni zavesti.

Omenili smo že, in na tej točki trdno vztrajamo, da naravne psihofiziološke sile materije podpirajo in vzpodbujajo razvoj naše človeške narave v smeri likovnosti. Ne pozabimo pa, da jih prav »razdražljivost« subjekta, kot bi rekel Chardin, na koncu koncev sublimira, dopolni in v pravem smislu likovno izkoristi.

Ta nerazdružljiva povezava obeh »relacij«, ki sta direktna mera tega, kar je (ali pa ni) likovno uresničljivo, to dvoje, se zavejmo, je vsebovano in polno osmišljeno v izbiri pojma likovne energije. Duh povezan z materijo, mišljenje z »otipljivim«. Tu pa se hkrati po čisto naravni poti nudi tudi prilika, da obrazložimo, zakaj snujemo neko teoretsko vizijo oblikovalnega dogajanja prav okrog likovne energije. Res smo zgoraj že poudarili, da se nam spontani učinek likovnih del po navadi dokaj hitro poveže z nekim nejasnim, »metafizičnim« pojmom »energije«, toda ta »mistična«, površinska, skoraj »animalična« impresija, določena in posredovana z »izhlapevanjem« neke likovno organizirane materije, je vendarle premalo, da bi nanjo upali graditi nekaj tako mogočnega in občutljivega, kot je teoretična eksplikacija oblikovalnega pojava. Pojem »likovne energije« kot nujno središče eksplikacije gotovo ni neka sentimentalna ali ideološka izbira, pač pa posledica raziskave, rezultat trdnega prepričanja, da je »likovna energija« jedro likovnega oblikovanja, abstraktni temelj, katerega učinkovanje in razvijanje poustvarja notranjo strukturo oblikovalne resničnosti. Pojem

¹⁰ Chardin, Pierre Teilhard de: L'Énergie d'Evolution v L'Activation de l'Énergie, Ed. du Seuil, Paris, 1963, str. 381—382.

»likovna energija« ni posledica *redukcije* nekega kompleksnega pojava na nek posamičen »videz«, pač pa skuša biti njegova uporaba in razjasnitev *temelj za duhovno in miselno reprodukcijo likovne stvarnosti*¹¹. Biti skuša tisto naravno osnovano »omrežje«, v katerem bo mnoštvo oblikovalnih dogajanj in učinkov, ki se v življenjski resničnosti prepletajo, prehitevajo, izmikajo, gnetejo . . . , našlo svoje ravnotežje.

S temi razmišljanji, s katerimi smo, upam, dovolj nakazali perspektive in nujnost sintetičnega pristopa k likovnemu oblikovanju, smo problem sicer nekako obkrožili. Preostane pa nam, kar je najvažnejše, da energetski vrednosti oblikovanja zarišemo tiste razločne in natančne poteze, s katerimi se bo likovna energija predstavila kot edini trdni princip v oblikovalnih navedah in močeh.

Na kratko in za začetek bi torej lahko rekli, da pod pojmom »likovna energija« razumemo tukaj zlitje vseh na likovnost nanašajočih se psiho-materialnih (telesnih, vizualnih, taktilnih) in psiho-logičnih (pojmovnih, operacionalnih, kreativno-konceptualnih) energij — bodisi preprosto *vsebljenih* v uporabni vrednosti materije bodisi v neki visoki stopnji psihične asimilacije »cerebraliziranih« v oblikovalni zavesti. V primeri z gigantskimi moči danes znanih in uporabljenih fizičnih energij bi se sicer ta specifična energija lahko zdela smešna in trivialna. Nasprotno pa se v notranjosti nekega človeškega sveta pokaže izjemno sposobna oblikovati določeno stalno poglobljajoče se žarišče indeterminacije in informacije, kreativne gibčnosti in življenjske spodbude.

Če bi v kratkem strnili razmisleke, ki smo jih v obravnavi doslej nizali drugega ob drugega, bi hitro prišli do trditve, ki jo lahko izrazimo takole: v (likovnem) oblikovanju vse različne človeške moči (fizične, biološke, psihološke) z naravnimi silami materije vred konvergirajo v neko širo in usmerjeno »polje«, kjer, podaljšana vzdolž njihove skupne osi, sleherna od teh dinamičnih komponent zavzema nenadomestljivo in hkrati enotno mesto; in prav to »polje«, v katerem najbolj vitalne in napredne sile oblikovalnega duha in oblikovalne materije družno dosegajo stanje likovno izrecne učinkovitosti, imenujemo *likovna energija*.

Likovna energija: to je, na čemer in v čemer se gradi oblikovalni kozmos.

Likovna energija: samoumevnost likovnega, estetskega sveta, smo rekli. In vendar pojem, ob katerem se med človekom, ki gleda, in tistim, ki je dejansko likovno delal, lahko izkoplje pravi prepad. Na eni strani impresija efekta, na drugi njegova trudapolna delovna učinkovitost — odvisno pač od katerega konca gledamo. Zdi se, kot da naša izkušnja valuje in se zgošča na dva bistveno različna načina, čeprav se nabira okrog ene in iste oblikovalne stvarnosti, ki je likovna energija.

V svojem delu *Le phénomène humain* P. T. de Chardin¹² na zelo lep in pregleden način označi splošni pojem energije. Mi bomo tukaj uporabili njegovo oznako tako, da jo bomo zavoljo pomanjkanja prostora kar neposredno *predili* naši likovni rabi.

Torej (NB): pod imenom likovna energija, ki izraža psihološki smisel likovnega ustvarjalnega napora in formalnega likovnega učinka, nam oblikovalna

¹¹ Kosik, Karl: *Dialektika konkretnega*, CZ Ljubljana, 1967, prirejeno na straneh 57 in 58.

¹² Chardin, P. T. de: *Pojav človeka*, Celje, 1978, prirejeno po strani 18.

teorija lahko da natančen pojem sposobnosti likovnega učinkovanja in delovanja, oziroma, kolikor gre za ustvarjalni proces vzajemnega delovanja, inter-akcije likovno oblikovane materije in posebnega človeškega čuta za likovno. Likovna energija je merilo tistega, kar v likovnem estetskem odnosu prehaja od estetskega objekta k estetskemu subjektu, v ustvarjalni fazi tega odnosa pa tudi obratno. Je torej možnost ali moč likovne povezave, hkrati pa — kolikor se kateri od obeh členov omenjene povezave obogati — tudi njegova likovno graditvena ali konstitucijska vrednost.

Z energetskega stališča je tako na oblikovalna dejstva* — ki v neposredno praktičnem oblikovanju preprosto ustrezajo posameznim *odločitvam-potezam* — moč gledati kot na nosilce določene *likovno zajete ali osrediščene sile*.

Ta sila — likovna energija — ki je prav kot fizikalno nikdar ne zajamemo v čistem stanju ampak vedno bolj ali manj (materialno ali psihično) ozrnjeno (oblikovalna poteza, pojem), je za nas osnovna oblika, v kateri se likovnost izkazuje v svoji celovitosti in dejanski moči. To pa zato, ker je ta oblika »polje«, *kjer se materialna in duhovna podoba naše dejavnosti medsebojno »navdušujeta«¹³ in podpirata.*

III. DIMENZIONALNA PODROČJA LIKOVNE ENERGIJE

Skušajmo sedaj to *likovno ozrnjeno silo* opredeliti glede na sicer neizpodbitno a vendar tako nedopovedljivo energetske soodvisnost (vidne in tipne) materije ter (oblikovalnega) duha (zvesti),

Najprej predlagamo, da bodi v nekem elementarnem stanju, se pravi v zunanosti in notranosti nekega izoliranega *oblikovalnega dejstva* vsaka likovna energija rezultata treh, na prvi pogled sicer nerazločnih, »dimenzionalno«¹⁴ pa temeljno različnih energetskih nivojev, ki bi jih po Chardinovem zgledu¹⁴ lahko označili kot:

* Zavoljo večje razumljivosti bi oblikovalno dejstvo, *likovni articulus*, lahko primerjali s *šahovsko potezo*, ki je prav tako hkrati gib in premišljeno taktično dejanje v igri-akciji, ki jo strukturira. Analogija skuša poudariti možnost povezovanja oblikovalnih dejstev v likovne strategije, ki se izražajo v likovnih pojmovnih sistemih.

Za ponazoritev tega, kar mislimo pod granularnim formalno-operacionalnim »dejanjem-stanjem«¹³ naj nam služi naslednji Matissov opis: »Slikam nek interieur: pred seboj imam omaro, ki mi dà občutek žive rdečine; zato naslikam rdečo, ki me zadovolji. Med to rdečino in belino platna nastane nek odnos. Poleg lahko postavim zeleno, tla lahko obarvam rumeno, in med zelenim in rumenim (ki sem ga izbral) ter belim platnom bodo spet nastali odnosi, ki me zadovoljijo. Toda ti različni barvni toni si med seboj zmanjšujejo učinke. Znaki, ki jih uporabljam, pa morajo biti uravnovešeni, da se ne uničujejo med seboj. Da bi to dosegel, moram urediti svoje misli. (...)»

V Tihožitju z magnolijo sem zeleno marmorno mizo predstavil z rdečo, kar je povzročilo, da sem moral odblesk sonca na morju izraziti s črnim madežem. Vsi ti odnosi nikakor niso slučajni niti ne izhajajo iz domišljije. So končni rezultat cele vrste raziskav, na podlagi katerih se pokažejo te barve kot nujne, da bi dosegle skupaj z drugimi elementi hoteni vtis. *Barve in linije so sile in v igri teh sil ... je skrivnost ustvarjanja.*»

(Henri Matisse: *Farbe und Gleichnis*, Bischer Bücherei, Frankfurt am Main und Hamburg, 1960, str. 37)

¹³ Chardin: *Pojav človeka*, str. 36.

¹⁴ primerjaj Chardin, P. T. de: *L'Énergie humaine*, v *L'Énergie humaine*, Ed. du Seuil, Paris, 1962, str. 145—146.

- a) primarno ali vsebljeno likovno energijo
- b) sekundarno ali kontrolirano LE in
- c) terciarno, konceptualno ali celostno-sinergično LE

a) Primarna ali vsebljena likovna energija

je ta, ki so jo naravni pogoji in evolucija stopnjevito akumulirali in harmonizirali v svetolobi, vidni (tipni) materiji našega okolja in prav tako v mesu in živcih našega lastnega telesa. Zaznamuje torej določene elementarne sile, ki so za likovno oblikovanje potrebne in koristne, to pa pomeni sile, ki jih prav ta koristnost, kot bi rekel Marx, napravlja za *likovne uporabne vrednosti*. Pri tem ta koristnost ali uporabnost seveda ne v i s i v zraku, pač pa je odvisna od svojstev materialnega nosilca in brez njih ne more obstajati. Sam materialni nosilec, kakor na primer pigmentni prah, fizična organizacija telesa itn. je zato likovna uporabna vrednost ali sredstvo.

Energetska vrednost oblikovalnega dejstva izvira najprej iz njegovih čisto fizičnih, materialnih lastnosti in, seveda, iz neposrednega telesnega dela, ki je njegovo pojavo sprožilo. Tako je, na primer, »neka določena rdeča najprej fizikalna lastnost določene materije, ker je njena struktura taka, da vpija določena valovna območja svetlobe in odbija drugo, enako določeno valovno območje; kot svetloba lahko vzdraži človeški organizem in povzroči v njem določene fiziološke procese, ki se na ravni psihe razkrijejo kot čutni občutki; ti občutki lahko (in običajno to tudi delajo, MJ) organizmu služijo kot elementi sporočila o zunanjem svetu, imajo lahko zanj določen pomen in tako vplivajo na njegovo obnašanje»¹⁵.

Povsem preprosto lahko rečemo, da je prvi in nujni energetski nivo oblikovalnega dejstva tista nepogrešljiva, čisto fizična »akcija« zunanjega sveta, ki omogoča doživljanju čutni materiali in le-tega kot takega tudi vzpostavi. V bistvu gre za materialno energijo, ki dovoljuje vizualni in takti dialog z našim okoljem, implicité pa tudi za posebno biološko energijo, ki je odgovorna za primerno odzivnost organizma na dražljaje. Skratka: gre za tisti nujni kvantum energije, ki omogoča, da se oblikovalno dejstvo dejansko in v psihi vzpostavi kot nekaj stvarnega, obstoječega.

V tem smislu je prvi energetski nivo uporabna vrednost za vso naravno vizualno prakso, ki je v glavnem enaka za vse ljudi in pripelje do vizualne podobe predloženega sveta, kakršen se nam vsem kaže. V tem procesu oblikovalno dejstvo kot materialni, čutni predmet postane last normalne človeške duševnosti najprej in predvsem po svoji zunanji, tangencialni podobi — skratka: postane vidno, otipno ter stopi v zavest delujočih individuov s svojo vizualno (taktilno) neposrednostjo in samoumevnostjo. Stopi torej v svet navadnih vizualnih zaznav v svet vizualne konkretnosti, kot bi rekel Karel Kosik, v kateri naravne stvari in pojavi dobe za nas vizualni pomen in smisel, ki je »projekcija nekaterih petrificiranih zgodovinskih okoliščin v zavest subjekta«. Te okoliščine, ki so zajete v tipiki psihofizioloških odzivov so osnova vse vizualne in posredno likovne prakse. So naravno, evolucijsko utrjeno dejstvo, s katerim je treba računati. Omogočajo nam in so-določajo predstavo oblikovalnega dejstva, stvari same, ki na tem

¹⁵ Butina, Milan: Elementi likovne prakse, Ljubljana, 1982, str. 180.

aktivicijskem nivoju obsega predvsem »seznanjenost s stvarmi in njihovo povr, šinsko podobo, kakor tudi tehniko praktične manipulacije z njimi«¹⁶.

Vsebljena likovna energija predstavlja možnost za zgolj prvi korak procesa, v katerem stvari in pojavi zunaj naših misli postanejo stvari in pojavi »za nas«. Omogoča svet »videza« — in to ne le dobesedno, pač pa tudi v prenesenem pomenu.

a) Sekundarna ali kontrolirana likovna energija

Vendar pa oblikovalno (likovno) dejstvo ne učinkuje samo na tem neposrednem, čutno-nazornem nivoju, čeprav na njem bazira in ga predpostavlja. Ko je namreč izrabilo primarno senzacionalnost materije, likovno življenje, prehajajoč prag reflektirane likovnosti, dosega spretnost svoje globlje in trdnejše dominacije nad čutno materijo in njenimi povednimi učinki. To pa v moči svojih psiho-likovnih spoznanj, ki se dobivajo kot nekak »ekonomičen ostanek« likovno-tvorbene in likovno-doživljajske »plime«; ta spoznanja namreč predstavljajo zajetje vrednosti najmanj »mučnih« poti in likovno najbolj naravnanih sredstev pri doseganju željenih likovnih učinkov. Likovna akcija zlasti sprva deluje in napreduje predvsem z oprezanjem in polaščanjem uspešnih primerov, sporadično povzročenih z možnosjo ali šanso, ki je dirigirana z neko vrsto polaritete ali prednosti, inherentne (kot neka višja stopnja privlačnosti) sami naravi likovne materije in načinu njenega učinkovanja v človeški psihi. Treba je torej samo povečati verjetnost te možnosti in tu je nek likovno izveden zaključek, ki hkrati pomeni neko likovno navado — bodisi v obliki njegove uporabe bodisi v obliki njegovega likovnega zadrževanja ali »retencije« — in to v organskem pomenu besede, saj je sicer likovno življenje brez načinov delovanja, ki so dovolj obči, da jih lahko imenujemo preprosto navade, nemogoče, bi rekel John Dewey.

Na začetku so navade, ki operirajo v likovnem oblikovanju čisto biološke. Delujejo ne da bi sploh vedeli zanje. Največkrat se zavemo samo posebnih dejanj in posebnih posledic. Kasneje pa se zavemo ne samo tega, kar je bilo storjeno občasno, marveč tega kako je bilo to storjeno in v kakšnih pogojih se nek likovni »efekt« nujno javlja.¹⁷

Ko pa smo spoznali pogoje, v katerih se nek likovni »efekt« nujno javlja, smo hkrati ugotovili možnost, da z zagotovitvijo teh pogojev kadar koli dosežemo tudi sam »efekt«, kajti spoznali smo neki likovni zakon, neko obliko likovne občosti, likovne smotrnosti ali razumnosti. Temelj tega je pač v tem, da vedno obstaja neko teženje določenih likovnih sredstev (materialov, dejanskih in »notranjih« orodij) k prav določenim likovnim posledicam. Likovnik v svoji vsakodnevni praksi namerno izkorišča ta »težnja«, pri čemer se namera sprva podreja lokalnim okoliščinam, nato pa se z »navado« tako posploši, da se oblikovanje osvobaja podrejenosti takim okoliščinam. To pa je ravno tisto, kar oblikovanje napravlja sposobno *oblikovati pojme in ustvarjati operacije*, se pravi, sproščati neko novo, likovno mnogo bolj določeno ali kontrolirano možnost učinkovanja stvarnih sil vidne in tipne materije ter fizične organizacije človeškega

¹⁶ Kosik, Karel: *Dialektika konkretnega*, Ljubljana, 1967, str. 41.

¹⁷ prirejeno po Djui, Džon: *Logika (Teorija istraživanja)*, NOLIT, Beograd, 1962, str. 68—69.

telesa. Javlja se neka posebna energija, zavoljo katere reflektirano oblikovalno dejstvo ne more učinkovati in ne učinkuje več zgolj s svojo zunanjo pojavnostjo, marveč s svojo notranjo ali radialnostjo.

Njegova sposobnost likovnega delovanja (učinkovanja) se, lahko bi rekli, interiorizira. Za to pa ni več dovolj, kot bi rekel Jean Piaget¹⁸, senzo-motorna inteligenca, ki je sposobna aktivirati le rudimentarno, vsebljeno likovno energijo, pač pa je potrebna že interiorizirana, likovno logična inteligenca, ki je zmožna (re)konstruirati tudi njegovo notranjo »fiziognomijo« ali, kar pomeni isto, razstiranje njegovega področja učinkovanja ter uporabe.

Če torej gledamo s stališča polne likovne stvarnosti, *oblikovalno dejstvo z rastjo likovnih izkušenj in zavesti nikakor ni vedno enak »zavoječek« energije, oz. se nam kot tako lahko kaže le v »izdvojenem« stanju.*

Prehajajoč prag likovnosti in prehajajoč od oblikovalnega instinkta k likovni refleksiji, deluje v vse do danes le analitično zasledovanem režimu oblikovanja dvojna globoka učinkovitost.

— Po eni strani oblikovalno dejstvo kot ločena in avtonomna formalna enota deluje preko svoje neposredne pojavnosti in dosega bogastvo učinkov, ki raste skoraj brez meja do koncev njegovih izraznih potencialnosti.

— Po drugi strani pa likovna zavest zavoljo svoje kapacitete v sebi zadržuje in sintetizira (da bi jih na koncu pustila funkcionalno delovati) vse te avtonomne formalne bitnosti, celo več, teži jih prekomerno izpostaviti kot neko organsko povezano vezje, vse dokler ne dočakajo strogo likovnih dimenzij. Lahko bi rekli: množica likovnih »objektov« in objektivnosti, kontinuirano in simultano predstavljajočih se v neki vibrirajoči likovni zavesti.

Posebna naglasitev formalnega učinka in ekstremna širina delovne likovne »potence«: dva v istem smislu delujoča faktorja, ki povedno prevračata fizikalno in biološko ravnotežje čutne nazornosti. Stopnjevita emancipacija učinkov materije v delovni konici izrazne zgradbe likovnosti in progresivna granulacija likovne zavesti v stvarni, materialni formi. Ali z drugimi besedami: fizikalni učinek materije je na tem nivoju »armiran«, obvladan ali kontroliran z nekim likovno operacionalnim jedrom, ki se iz globin oblikovalnega dejstva, ker ga pač funkcionalno določa, oglašča kot specifična povedna moč ali posebna — kontrolirana likovna energija. To *operacionalno likovno jedro — središče pa je v najbolj doslednem smislu rezultat človeške prakse — ustvarjalnega dela in njegove notranje strukture.*

Če je torej oblikovalno dejstvo po svojem fizikalnem energetskega nivoju predvsem element vidnega sveta in »zdravorazumske« vizualne zavesti, v kateri postane za nas uporabna vrednost le delno, samo po svojem vizualnem pomenu in smislu, potem se preko te nove, specifične likovne energije, *čeprav se njegova fizikalna pojavnost ni menjala, izkazuje kot element likovne govorice*, kar pomeni — z mnogo širšimi izraznimi perspektivami in mnogo večjo aktivacijo, vitalizacijo čutne materije. Za en in isti čutni efekt, kakšen snop najrazličnejših oblikovalnih možnosti in s tem misli. In vse to zavoljo nekega novega energetskega središča, ki izhaja iz dejanskega spoznanja izraznih možnosti in meja čutne materije, in

¹⁸ Piaget, Jean: La psychologie de l'intelligence, Librairie Armand Colin, Paris, 1961, str. 33—34, str. 112—116.

ki, brž ko se pojavi, nastopi v povednosti z najbolj nepričakovanimi nihaji. Pod pritiskom te nove sile se bo likovna povednost bolj ali manj popolno odtrgala od fragmentiranosti čutnih vtisov, ki jo je doslej okupirala.

Ne da bi prenehalo biti fizično, se bo oblikovanje, da bi ostalo fizično (stvarno), napravilo duhovno.

c) Terciarna ali celostno-sinergična likovna energija

Po vsem povedanem bi bilo mogoče reči, da nam vsebljena likovna energija ponuja posest čutne materije po njenih psihofizioloških karakteristikah, medtem ko nam kontrolirana likovna energija to posest poustvarja glede na njene likovno izrazne meje in možnosti. Te meje in možnosti so sicer odvisne od psiholoških odzivov organizma in z njimi računajo, vendarle pa je njihov pomen za človeka mnogo več kot zgolj psihofiziološki. Lahko rečemo, da se v okviru sekundarne ali kontrolirane likovne energije nad učinkom čisto fizikalne energije odvija še drug, likovno pomembnejši efekt, ki mu mora teorija še vedno priznati smiselno naravo, le da to pot v dimenzijah, ki zajemajo mnogo širše in globlje področje učinkovanja. Ob svobodnem in ustvarjalnem naporu zaporednih likovnih izkušenj se povsem jasno in nepovratno nabira nekaj (ne da bi se kakorkoli opazno spreminjala zunanja podoba oblikovalnega dejstva), kar se bo kot nekakšen »likovni engram« zapisalo v strukturo oblikovalnega dejstva in se iz nje uveljavljajo kot nova povedna ter usmerjevalna sila. To »nekaj«, najsi že bo sad materije ali sad izkušenj, pa se v končni obliki vedno izrazi kot povečanje oblikovalnega dometa in zavesti. V sredi čisto fizičnega učinka oblikovalne materije se pojavi neko »gravitacijsko« središče, ki slučajne efekte vidnih (tipnih) senzacij utrdi in stabilizira v neki univerzalno likovni ekonomiji.

Oblikovalno dejstvo s to novo ugotovitvijo kvalitativno nadgradi kvantiteto fizikalnih učinkov materije: kot element likovne govorice je in se uveljavlja kot del neke likovno logične matrice kompleksnosti, ki zapada v likovno univerzalnost in mnogokratnost (nazoren primer: nek zvok postane ton tonske lestvice; rumena postane barva prve triade itn.).

Vendar pa, ko se je začetni likovni indeterminizem pojmovno utrdil in stabiliziral v prvi likovni refleksiji, ki smo jo pravkar opisali, so se pred oblikovanjem pričele profilirati nove naloge, potrebe in cilji. Znašali smo se torej na tisti stopnji preiskave, ko na oblikovanje ne moremo in ne smemo gledati več kot na neko *e f e k t n o u d a r n o s t a n j e*, pač pa kot na celostno, kreativno-izpovedno dejanje, katerega kompleksnost (izvirnost, popolnost) docela zavisi od naše oblikovalne iznajdljivosti, žilavosti, vztrajnosti postaviti in slediti nek oblikovalni problem, neko točko konvergence naših naporov in učinkov, v katero smo sklenili strniti svoje oblikovalne ambicije. Postavlja se torej vprašanje: *k a k o e f e k t i v n o i z k o r i s t i t i k a p a c i t e t o , m o č , k i s t a j o v o b l i k o v a l n o d e j s t v o n a m e s t i l i v s e b l j e n a i n k o n t r o l i r a n a e n e r g i j a , i n p r e d v s e m v k a t e r i s m e r i t e r z a k a j ?*

Vprašanje je težavno, ker je tudi možnosti praktično neskončno. Eno pa vendarle lahko rečemo že vnaprej, ker jasno izhaja iz doslej povedanega: likovnik se ne bo zmoget s srcem in razumom odločiti za nobeno oblikovalno smer ali cilj, če ne bo dobila *k o n t r o l i r a l i n n a h r a n i l* vira oblikovalne energije, ki v njem združuje enodušno nagnenje predvidevanja, občutenja, delovanja. Ne bo

sposoben poseči v oblikovalne globine vse dotlej, dokler se vsebljena in kontrolirana likovna energija v njem ne bosta predstavili kot neka intimna moč, v vrednost katere bo resnično verjel.

Oblikovanje na tem nivoju namreč ni več samo veliko »telo«, ki valuje, tvori, se dviga in spušča, pač pa dobi nek pomemben cilj ali nalogo. Torej se mora dogajati v njem in v nas neko globlje gibanje, ki ni samo utrip materialnih učinkov in likovnih iznajdljivosti, temveč celovit, enkratni proces, po katerem se načrtuje *celovita in smotrna* izraba vseh likovnih energij — *likovna forma*. Oblikovalna dejstva morajo tukaj postati sposobna ne samo, da se podvržejo različnim oblikovalnim namenom in akcijam, pač pa da kot bistveno intencionalna sodelujejo v izgradnji neke likovno in pomensko bogate kreacije. Tu se zanje — kot za telo, ki prekorači mejo med privlačnim poljem dveh planetov — pojavi nek prevrat ali pretres ravnotežja. V meri, v kateri je kreativno konceptualizirano, postane oblikovalno dejstvo prosto svoje likovno-univerzalne podpore. Odrzano od svoje likovno logične matrice kompleksnosti, ki zapada v splošnost in mnogokratnost, se konceptualizirano oblikovalno dejstvo, do poslednjih meja nabito s smotrno učinkujočo likovno energijo, vključi v nov, specifično človeški svet — *svet likovnega pojmovnega sistema*. Kot tako, oblikovalno dejstvo seveda ne izčrpa v sebi vseh možnosti svoje likovno logične matrice kompleksnosti, ki jo nudi nivo kontrolirane likovne energije, vendar tiste, ki jih, izrabi kar se dá učinkovito in dalekosežno.

Ko se je prvič v zgodovini čutni efekt materije ogledal v zrcalu samega sebe, se je oblikovanje rodilo. Ko se je prevoj tega pred-likovnega stanja končal v prebujenju likovne misli, je napravilo velik korak naprej. Zdaj pa, ko se likovna misel aktivira tako, da jo vprega ali vsrkuje vase višja naloga — zadovoljitev neke človeške potrebe — dosega oblikovanje svoj skrajni napon. In ta napon se vanj vpiše kot konceptualna ali celostno-sinergična likovna energija.

Tu isti oblikovalni smoter, ki sledi v oblikovalni ideji izpostavljeni predstavi, prehaja in veže na vsak način prosta razhajanja povednosti oblikovalnih dejstev in isti smoter jih souglašča v neki globoki preprostosti ene same oblikovalne želje. S svojo mikavnostjo oblikovalna dejstva privablja, da se polagoma poglobljajo in pogloblje v njegovo matrico kompleksnosti.

Če torej sedaj, ob koncu teh usmerjenih razmislekov pogledamo na oblikovalno dejstvo kot na »nosilca določene likovno zajete in osrediščne sile«, moramo reči, da je ta oblikovalni »foton« ali »kvant« križišče treh temeljnih oblikovalnih energij:

- a) neke rudimentarne ali vsebljene (formalne) likovne energije;
- b) neke sekundarne ali kontrolirane (proceduralne) likovne energije, ki se pojavlja z likovno refleksijo in
- c) neke celostno-konceptualne likovne energije, ki omogoča gradnjo velikih likovnih pojmovnih sistemov.

IV. FUNKCIONALNA STRUKTURA LIKOVNE ENERGIJE

V »snovi« oblikovalnega dejstva smo tako neverjetno počasi izgrebli in hkrati ustvarili zamisel nekega »telesa« likovne oblikovalne energije, analizirali smo

posamične realne podobe, ki jih likovna energija ustvarja pri svojem gibanju in za svoje gibanje, kot bi rekel Kosik. Sedaj pa je čas, da se pomudimo še pri kvalifikaciji njene notranje strukture, ki nam bo vsaj v grobem razbistrila tudi strukturo likovne povednosti in oblikovanja samega.

Če je kaj, kar nam je od celotne obravnave, ki je za nami, jasno ostalo v zavesti, potem je to nenehno druženje in podpiranje stvarne in psihične energije v likovnem oblikovanju. Zapisali smo že, in sedaj ponavljamo, da se likovno oblikovanje v svoji logični celovitosti zarisuje pred nami preko nezaustavljive in kombinirane igre učinkov dveh osi: prostorsko-materialne in duhovno-kreativne. Obe ti dve osi, ki nista dve heterogeni, slučajno ali nasilno združeni stvari, sestavljata zunanjo in notranjo podobo oblikovalnega dejstva in oblikovanja samega. Med sabo si vseskozi drugujeta in na določen način prehajata druga v drugo, čeprav je, kot bomo videli, težko na nek preprost, linearen način vzporediti njuno razmerje. Zakaj?

Po eni strani je več kot jasno, da sleherno oblikovanje kot učinek »stoji in pade« z učinkom fizične energije materije (Marx: »Duh ima že vse od začetka na sebi prekletstvo, da je obremenjen z materijo...«), z druge strani pa je prav tako osupljivo dejstvo, da lahko tudi energija »majhne umazane odločine« (Lacan) v duhovni interpretaciji človeškega čuta za likovno nastopi z najbolj odločnimi in pomenljivimi odmevi. *Glede na moč vidne (tipne) materije je torej likovnost hkrati odvisna in neodvisna*¹⁹.

Kako razumno razložiti ta razvidni paradoks? Brez dvoma bo za kaj takega potrebna neka kompleksnejša simbolika, kot je preprosti paralelizem. To spoznanje se nam je implicitno nalagalo že vse odkar smo opazovali premik oblikovalnih perspektiv z rastjo energetskega naboja oblikovalnih dejstev. En in isti materialni učinek je z dvigom likovne zavesti postopno pridobival vedno širše in globlje polje učinkovanja. Materija je v povezavi z oblikovalno zavestjo postajala bolj in bolj *aktivirana*, glede na stanje in stopnjo svoje psiho-likovne organizacije.

In prav »mehanizem« te psiho-likovne organizacije čutne materije nas tu še posebej zanima, saj si od razlage tega dogajanja ometamo 1. izhodišče za razlago gibanja likovne energije in 2. teoretično ohranitev *naravne gibčnosti*, ki jo izkazuje oblikovanje v svoji dejanski kreativni poziciji (v lastnostih, metodah vezav in invencije).

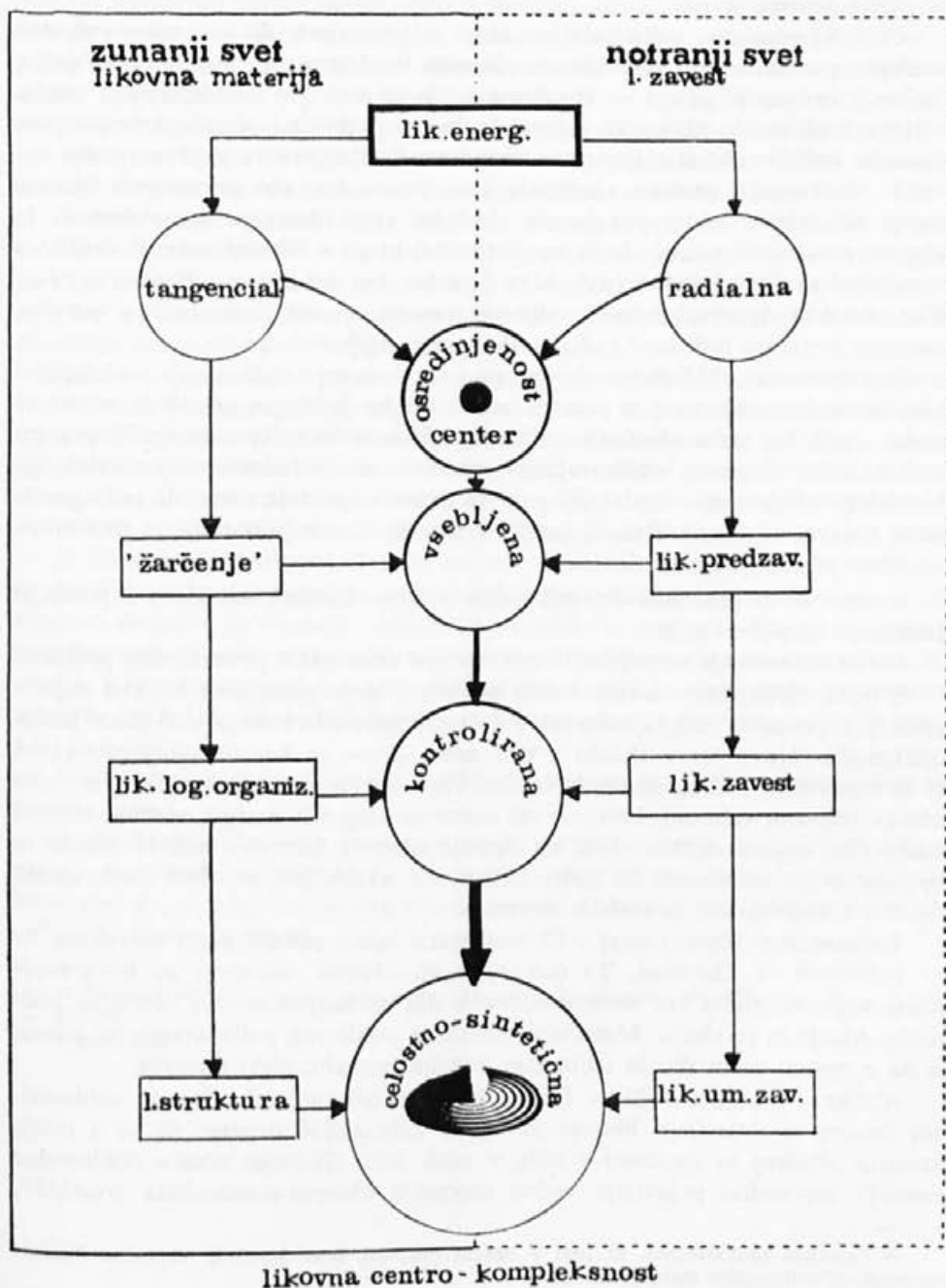
Pri tem se bomo poslužili kompleksne simbolike, ki jo je pri označitvi »energije evolucije« predlagal biolog in antropolog Teilhard de Chardin²⁰ in se tudi sicer v znanosti na podoben način javlja na različnih področjih (v lingvistiki pri Chomskem kot »površinske« in »globinske« strukture, v psihologiji pri De Bonu kot »lateralno« in »vertikalno« mišljenje itn.)

Gre za to, da skušamo likovno oblikovalno energijo, ki se nam je v oblikovalnem dejstvu in nasploh prikazovala kot vsebljena, kontrolirana in celostno-sinergična, gledati v njenem gibanju in celoti. S Chardinom torej predlagamo, da bodi na dnu vsaka likovna energija *psihične narave*, saj je bistvo sleherne človeške (torej tudi likovne) produkcije v tem, da je najprej duhovna produkcija,

¹⁹ prirejeno po Chardin: Pojav človeka, str. 36—40.

²⁰ glej Chardin: Pojav človeka, str. 38—39; Chardin, La Centrologie v L'Activation de l'Énergie, Paris, 1963, str. 109—110; Chardin: L'Énergie de l'Évolution, prav tam, str. 343—351.

ker se pač človek v svojem delovanju od živali loči po tem, da deluje z nekim namenom, ki mu je znan in ki kot zakon določa pot in način delovanja (Marx). Hkrati pa takoj pristavimo, da se v slehernem oblikovalnem dejstvu ta izhodiščna energija razdeli v dve različni, med seboj povezani sestavini (glej shemo), ki jo konstituirata in krmilita. In sicer:



1. v tangencialno (površinsko in lateralno) likovno energijo, ki spaja med seboj glede na kompleksnost in sposobnost likovnega učinkovanja enakovredna oblikovalna dejstva in

2. v radialno (globinsko, konceptualno) likovno energijo, ki oblikovalnemu dejstvu (potezi-odločitvi) narekuje pot naprej, k vedno bolj kompleksnemu in osredinjenemu stanju.

Če torej vzamemo neko začetno stanje in postavimo, da je v njem zadostna »zaloga« proste tangencialne likovne energije (vsebljene LE, »vizualne kulture«, fizične koordinacije gibov) — iz takega stanja se je z igro individualnega veselja verjetno tudi rodila likovnost, s tem, da je z »masovnimi učinki« krčevito producirala individualizirana (posebna, raznorožna) oblikovalna dejstva (prazgodovinski »makaroni«, otroško »čeečkanje«) — potem bo tako postavljeno likovno stanje ali dejstvo lahko povečevalo vrednost svoje notranje kompleksnosti in likovne povednosti s tem, da se bo (dejansko in pa v likovni zavesti) družilo s sosednjimi oblikovalnimi dejstvi, hkrati pa bo, ker bo njegova likovna osredinjenost (operacionalnost, diferenciranost) s tem avtomatično narasla, ustrezno povečalo tudi moč radialne likovne energije.

Rudimentarno oblikovalno dejstvo pomeni v razvoju oblikovanja prvi uspešni klin, ker pač tvori prehod iz potence v akt, vendar je njegov učinek še infinitezimalen, zgolj kot neko »žarčenje« vložene fizične in biološke energije. V pravem smislu je to fragment oblikovalnega mnoštva ali materializiranega naključja. Vendar pa oblikovanje, izrabljajoč prav to dvoje, napreduje s tem, da te fragmentarne pojavnosti dovaja v zvezo ter jih v tem povezovanju opazuje in nadzoruje.

Cisto preprosto gre za dvoje:

— za razvoj pravih determinizmov (psiho-vizualnih zakonov) s pomočjo zaznavnega ustaljevanja in

— za oblikovanje neverjetnih kombinacij z nešteto ponavljanimi poizkusi.

S tema, oblikovanju imanentnima goniloma se fragmentarna likovna dejstva pričenjajo povedno nadgrajevati tako, da pričenjajo odkrivati in vzdrževati lastno oblikovalno bistvo ter v skladu s tem neko »jedro in kot samodeterminacije«, ki se v povezavi z drugimi oblikovalnimi dejstvi izkazuje kot nekakšna »energija izbire« (likovna valenca). Odvisno od razmerja njegovih energij, vsebuje namreč vsako oblikovalno dejstvo glede na stopnjo njegove formalne individualnosti in operacionalne stabilnosti še neko imanentno »kreacijo« v izbiri oblikovalnih dejstev, s katerimi naj se nadalje povezuje.

Tangencialno (čutno) torej v likovni praksi lahko poveča svojo notranjost = radialnost = likovnost. Ta notranjost ali likovna radialnost pa bo s svoje strani zopet reagirala kot nova ureditvena sila na tangencialnem likovnem področju. Akcija in re-akcija. Materialni učinek se polikovni, polikovnenje pa znova, le da z mnogo večjo silo in tehtnostjo, razvija formalni efekt materije.

»Čačka« → oblika → lik → forma. Na vseh teh stopnjah vârjenja oblikovalnih dejstev se pojavljajo likovne enotnosti zahvaljujoč dejstvu, da se z rastjo likovnih izkušenj in spoznanj v njih, v sredi čisto fizičnega učinka oblikovalne materije zaporedno pojavljajo vedno močnejša likovno-gravitacijska središča²¹,

²¹ Temeljna teillardizma, ki tudi v našem primeru, brez korekcij, natančno izražata soodnosnost oblikovalne materije in duha.

ki predstavljajo določeno likovno notranjost,²¹ v kateri bolj ali manj jasno odseva neka posebna predstavitev likovnosti. Ta središča so dejansko rezultante (križišča) vseh energetskih nivojev oblikovalnega dejstva. V likovnem oblikovanju ni nič bolj neposredno dejavnega kot to rezultatno jedro likovnih energij in vendar tudi nič bolj nezaznavnega kot to isto jedro. In to iz preprostega razloga, da ga zavoljo njegovega združujočega (integrirajočega) značaja ne znamo prav opaziti, ker ga ne moremo nikjer neposredno »materialno« locirati. »Likovno središče« v tukaj pojmovanem smislu je pač dinamično ravnovesje oblikovalne materije in duha, tangencialnosti in radialnosti, formalnosti in operacionalnosti itn. (glej shemo!). V njem se raz(od)kriva resnična fiziognomija likovne energetike.

Sele v moči tega *središča* lahko neka določena rdeča iz čisto fizične senzacije postane element likovne govorice, likovnega izraza in likovne forme.

Ponotranjenje in osrediščenje²¹ likovnih energij, ki se izraža v formalno-operacionalni kompleksnosti — v tem odnosu tangencialne in radialne likovne energije, ki bi ga s Chardinom²² lahko imenovali »koeficient likovne centro-kompleksnosti«, (ali kar pomeni isto) likovne zavesti, se skriva resnično in absolutno merilo likovnega izraza med podobami, ki nas obdajajo.

Lahko rečemo, da se na formalno-ideelnem področju likovne osredinjenosti v polnosti izraža stopnja likovnega razvoja in stanje njegove dejanske povednosti, saj je oblikovalna rast tu definirana z gibanjem človeškega čuta za likovno skozi njegov lastni doprinos. *Likovna osredinjenost, izražajoč plasticiteto in transparenco čutne materije skozi doprinos duha, je najbolj natančno »mesto«, od koder se likovna energija dejansko in dejavno vpleta v človeški svet.*

V likovni osredinjenosti, čeprav na tem mestu še mnogo premalo obdelani, se dovršuje, tako vsaj mislim, najbolj splošen in vitalen pogled, ki nam je bil kdajkoli donešen za zavzetje oblikovalnega toka, ki nas poživlja. Kajti likovna osredinjenost ni neko togo, pač pa nadvse »elastično«, dinamično središče, ki nastaja s simultanim poglobljanjem oblikovalne zavesti in vitalizacijo oblikovalne materije. Ni nekaj, kar bi bilo neodvisno od tega, čemur pravimo *k r e a t i v n a a k t i v a c i j a*.

Natančno, kar pravi Chardin²²: *jedro ni, pač pa se oblikuje* (ustvarjalno in poustvarjalno).

Poglobljanje »likovnega središča« je, po mojem mnenju, najbolj avtentično gibanje likovnosti, saj hkratno pomika naprej celoten splet dogajanj, ki konstruirajo »relief«, v katerem se razpenjajo najbolj napredne sile (tangencialnih in radialnih) likovnih energij.

²² Chardin, P. T. de, *L'Atomisme de l'Esprit v L'activation de l'Énergie*, Paris, 1963, str. 37—38.

²³ prav tam.

Ernst Cassirer o umetnosti kot simbolni obliki

VANDA BOŽIČEVIĆ

Ernst Cassirer (1874—1945) s svojim delom nadaljuje tradicijo nemškega klasičnega idealizma in se uvršča v krog pripadnikov novokantovsko usmerjene marburške šole. Realiziral je možnost sodobnega filozofiranja, ki ob naslonitvi na tradicijo odpira povsem nove problemske sklope ter nove načine interpretacije. Dejstvo, da se je navezal na novokantovsko tradicijo, pri njem ni pomenilo zapiranja v krog že danih vprašanj in odgovorov, saj mu je ta tradicija služila predvsem kot izhodišče, na podlagi katerega je zagotovil temelj novim vprašanjem. Njegova knjiga *Filozofija simbolnih oblik* je prišla na svetlo v dvajsetih letih, torej ob času, ko so na sami konici filozofskega interesa nastopila vprašanja semantike. Zmotno bi bilo misliti, da je podlegel zgolj trenutni modi. Nasprotno, Cassirerjevo delo je postalo predpostavka vseh poznejših razmišljanj o problematiki, povezani z znakovnimi in simbolnimi sistemi, kakršni tvorijo človeško realnost.

Ta vprašanja so še kako aktualna na področju estetike. Semantična, semiotična in informacijska estetika pravzaprav vse dojemajo umetnost kot zvrst simbolnega ali znakovnega sistema. Cassirerjeva opredelitev umetnosti kot simbolne oblike je nastopila pred vsemi današnjimi smermi, še danes pa je po svoji filozofski osmislitvi nad njimi. Radi bi spomnili, da takšna določenost modernih razprav prav zares obstaja, da je dejstvo. V tej smeri bomo najprej skušali pokazati, kakšen je pomen simbolnih oblik za Cassirerja nasploh, nato pa še kakšen je pomen umetnosti kot specifične oblike, v njeni razliki z mitom in z znanostjo.

Problem simbola se Cassirerju zastavlja na temelju novokantovskega ukvarjanja s spoznavnimi problemi. Temeljni filozofski problem, vprašanje biti, mu pomeni isto kot vprašanje o predmetnosti predmeta oziroma kot temeljno vprašanje kritične filozofije o spoznavni zmožnosti. Če hočemo razumeti problem biti, moramo preučiti pomen pojma, kakršnega o biti pač imamo. Vkolikor ostanemo na področju nespoznatnega, bo stvar po sebi nadomeščena z našim dojetjem dejanskosti, z dejavnostjo človeškega duha, v kateri se konstituira dejanskost. »Misel ni več vzporedna z bitjo, ni več gola refleksija 'o' biti, ampak sedaj določa notranjo obliko biti s pomočjo lastne notranje oblike.«¹

¹ *The Philosophy of Symbolic Forms*, Yale University Press, 1973, str. 74. (PhSF)

Če izhajamo pri Kantovem kopernikanskem preobratu, smo v svoji predpostavki že zavrnili empiristično in racionalistično usmeritev. Spoznavanje tako ni več goli odsev objektivno obstoječega sveta, ampak dejavno preoblikovanje, ki vtisne izkustvu pečat subjektivnega zornega kota. Dejanskost lahko spoznamo le, kolikor jo je oblikoval duh, duh pa le po njegovih upredmetenjih v dejanskosti. Spoznanja ne tvorijo goli zaznavni vtiski, odsevi predmetov, pa tudi ne gola izraznost duha. Prav tako kot vidi duh le tisto, kar se mu že prikazuje v določenih oblikah, lahko tudi mi vidimo duh le po tistem, v čemer se izraža, ko se odraža v čutnem. Nered čutnih vtiskov se s pomočjo spontane dejavnosti duha spreminja v človeški univerz, v naše vesolje. Bistveno, v temelju človeški svet nastane ob medsebojnem vplivanju subjekta in objekta.

Nujnosti, da se duh upredmeti v čutnem, Cassirer resda ni dojel na Marxov način, kot predmetno dejavnost, ampak prej tako kot Hegel, kot ustvarjalnost duha. Vendar pa je presegel klasično idealistično stališče, ko je v veliki meri razširil pojem duševne ustvarjalnosti. Oblika, v kateri se duh upredmeti, ni nujno tudi oblika racionalnega, diskurzivnega spoznanja. Cassirer meni, da racionalisti niso upravičeno zvedli celote duha na misel. Tako je Hegel vse oblike duha odpravil (tudi ohranil) v absolutnem vedenju. Človeški univerz pa je širši od kraljestva pojmovnega spoznanja, saj obsega celotno kulturno dejavnost človeka — jezik, znanost, umetnost, mit in religijo. Kopernikansko revolucijo moramo uporabiti ne le pri logičnih sodbah, ampak tudi pri vsakem načelu, s pomočjo katerega vtisne duh obliko dejanskosti. »Tako postane kritika uma kritika kulture.«² Izvirne ustvarjalne sile duha, ki oblikujejo naše izkustvo dejanskosti, so torej tudi drugi načini človekove kulturne dejavnosti, ne pa zgolj spoznavanje. Ne gre za pasivne odseve že dane dejanskosti, ampak za načine njenega nastajanja. Oblike človekove kulturne dejavnosti so organi dejanskosti. Prav zaradi njih lahko vidimo tako dejanskost kot tudi duha, ki ga v njej razbiramo. Opravka imamo s pristnimi funkcijami človeškega duha, med katerimi vsaki pripada lastna notranja oblika, po lastnih zakonih pa tudi gledajo na izkustvo in ga formulirajo. Spoznanje je samo eden izmed »načinov upredmetenja«, le ena od enakopravnih in avtonomnih sfer. Prav tako kot poskuša Croce v nasprotju s Heglom pokazati neodvisnost in specifično vrednost intuitivnega spoznanja, obenem pa nemožnost podrejanja tega načina spoznanja pojmovnemu spoznanju in njegovim zakonom, želi tudi Cassirer preprečiti poskuse, da bi eno izmed področij postavili nad drugo. Oblike kulturne dejavnosti so specifične v tolikšni meri, da se med seboj izključujejo, večkrat pa med njimi prihaja tudi do napetosti, saj vsaka izmed njih poskuša postati tisti glavni razlagalec dejanskosti. Načini, kako je znanstveni pogled na svet postavljen nasproti mitičnemu, religioznemu in umetniškemu, neujemanje mita in religije, religije in umetnosti, ter spori med različnimi kulturami kažejo, s kolikšno gorečnostjo se pristaši vsake izmed sfer bore za svoj lastni prav in zagovarjajo lastna izhodišča ter do kod vse so prepričani v objektivno veljavnost svojih lastnih pristopov.

Cassirer vidi nalogo filozofije zlasti v tem, da se odmakne takšnim bitkam, ter poskuša pogledati na celoto kulturnih oblik v njihovi nerazločljivi enotnosti. Tisto, kar povezuje te oblike, ni kakšna enotna struktura pa tudi ne skupni zakoni

² PhSF, str. 79.

njihovega funkcioniranja, ampak enotnost same vloge, ki jim pripada — ne kakšno skupno bistvo, pač pa enotni projekt, ustvarjanje človekovega sveta. Vse te dejavnosti so usmerjene k enotnemu cilju »preoblikovanje sveta golih vtisov, za katere se najprej zdi, da je duh vanje vpet kot njihov suženj, v svet, ki je čisti izraz človekovega duha« (PhSF, str. 81).

Filozofija kulture mora nadomestiti tako tradicionalno gnoseologijo — s tem da pokaže, kako je kulturna dejavnost edini način spoznavanja dejanskosti, kot tudi tradicionalno ontologijo — toč mora pokazati, kako lahko dojamemo »bit« le kot dejavnost človeškega duha. Kritika kulture stopi na mesto kritike uma, ter mora odgovoriti na Kantovo vprašanje »Kaj je človek?« — na ta način bo lahko utemeljila filozofsko antropologijo. »Definicijo človeške narave oziroma 'bistva' — vkolikor sploh obstaja — lahko dojamemo le kot funkcionalno, ne pa tudi kot substancialno definicijo.«³ Človekova bit se nahaja v tem, kar človek ustvari, in to, kar človek ustvari, je po Cassirerju univerz kulture, vesolje kulture.

Filozofija kulture pripoznava kulturo kot samoudejanjenje človekovega bistva. Odkriva nam funkcionalno enotnost kulture. Kulturni univerz pa ne povezuje zgolj enotnosti funkcije, ampak tudi enotni medij, preko katerega se udejanja. Ta medij, posrednik, je ustvarjanje in uporaba simbolov. Kulturna dejavnost je po svojem bistvu simbolna dejavnost. Ustvarjanje simbolov in simbolnih sklopov je način spoznavanja dejanskosti ter upredmetenja duha. Dejanskost lahko ugle damo le v tisti meri, kot jo je oblikoval duh, in nam zato nekaj pomeni. Ta vtis pomena šele omogoči, da dejanskost kot taka nastopi. Dejanskost postane dejanskost za nas s tem, da ji pripade pomen. Izven področja pomenjanja obstaja goli tok čutnih vtisov, amorfn kaos naključja. »Zavesti pomeni znak prvo stopnjo in prvi dokaz objektivnosti, saj je prav znak tisti, ki najprej zaustavi nenehni tok vsebine zavesti, ter kaže na nekaj trajnega in določenega.« (PhSF, str. 89). Ko se pojavi pomen, je oblika vnešena v materialnost, dejavnost duha v čisto pasivnost — pomen je subjektivno dejanje, ki šele stori, da postane dejanskost nekaj objektivnega. Prvotni proces, v katerem nastaja pomen, je proces ustvarjanja jezikovnih pojmov. Ustvarjenje jezika je prvo človekovo dejanje in točka, v kateri se razide z vsemi ostalimi bitji. To je trenutek, v katerem se svet postavlja kot predmet, človek pa kot subjekt.

Nastanek simbola predpostavlja duševni pomen, ki se upredmeti v čutnosti. Znak postane, kot del zaznavne biti, posrednik duhovne, idealne vsebine. To funkcijo simbola je videl že Hegel. Vendar je Hegel uporabo simbola dojel kot specifično razliko zgolj enega od načinov umetniškega prikazovanja, Cassirer pa jo razume kot specifično razliko vsakršne dejavnosti duha. Hegel je možnost čutnega prikazovanja ideje videl samo v umetnosti, Cassirer pa jo vidi v vsaki simbolni dejavnosti. Cassirer vidi tudi značilno dvostrano naravo simbola, ki jo je Hegel interpretiral kot možnost dobesečne in prenešene razlage. Po svoji materialni obliki je simbol povezan s čutnostjo, v svojem idealnem pomenu pa izraža svojo neodvisnost glede na čutno. Hegel meni, da kaže ta dvostrana narava pomanjkljivost simbolne oblike, ko jo primerjamo s klasičnim idealom, prav tako pa področje umetniškega nasploh, zaradi njegove povezave s čutnim

³ *Ogled o čovjeku*, Zagreb, Naprijed, 1978, str. 95. Odslej navajamo to delo zgolj s številko strani.

podreja čisti misli, ki nanjo ne pritiska nikakršno končno. S tem v nasprotju je Cassirer prepričan, da je povezava s čutnim, ki je predpostavka ustvarjanja simbola, edini možni način upredmetenja duha, potemtako pa tudi, da duh za nas kot tak sploh obstaja. Uporaba simbola ne more pomeniti omejevanja človekovega duha, ampak je pravzaprav edini način, kako se duh pojavi.

Nemožnost čiste empirije na eni strani ter čistega *ratio* na drugi strani je prav tisto, kar obeležuje človeško spoznavanje in človekov svet. Človekovega spoznavanja ne moremo ločiti od simbolnih znakov, vendar je to spoznavanje obenem prav zaradi tega specifično človeško. Popolni božanski um, mišljenje mišljenja, *intellectus archetypus* si lahko predstavljamo kot nekaj, kar ni več nujno povezano s čutnim, s simboli. In živalska duševnost je še pod ravniyo simbolne dejavnosti. Prav zato je simbolna dejavnost specifična razlika človeka. Simbolna aktivnost je širša od dejavnosti pojmovnega mišljenja. Klasična definicija človeka kot *animal rationale* ne zadošča več. »Razum je vse prej kot ustrezen pojem, če hočemo z njim zajeti celotno bogastvo in različnost oblik človekovega kulturnega življenja. Vse te oblike pa so simbolne. Zato bi morali človeka definirati kot *animal symbolicum*, in ne kot *animal rationale*.« (43) Človeka torej iz sveta drugih živih bitij povzdigne simbol in ne razum. Simbolni univerz razširja funkcionalni krog človekovega organizma ter stori, da je ta kvalitativno različen od vsega ostalega. Žival neposredno reagira na dražljaje svoje okolice, pri človeku pa je podobna reakcija posredovana s simbolno sfero. Celotno področje človekove kulture ima vlogo posredovanja, konstitucije človeške realnosti. Za razliko z živaljo, ki ji pripadajo praktična predstava zmožnost in intelekt, ima človek tudi simbolno predstavno zmožnost in intelekt — ta pa omogoča, da človek transcendirajo meje bioloških potreb in praktičnih interesov. Pri njem se uporaba znakov, ki sicer obstajajo tudi v živalskem svetu, giblje v teh mejah. Le človek ima ta privilegij, da uporablja simbole. Cassirer razlikuje med znaki (signali), ki so »del fizične biti«, ter med simboli, ki sodijo v »človeški svet pomena«. Uporablja terminologijo, ko jo je sicer vpeljal Charles Morris, ter pravi signalom »operatorji«, simbolom pa »designatorji«. Znak ali signal se vselej nanaša na posamično situacijo ali predmet, simbol pa je »univerzalen in zelo spremenljiv« (55). Pri živali nastopijo pogojni refleksi; z njihovo pomočjo se priučuje reagiranju na znake kot na neločljive dele določene specifične situacije, ki neposredno praktično zadeva žival. Zgolj človek lahko razlikuje med pomenom kot funkcijo ter med čutno obliko, v kateri je pomen upredmeten. Le človek lahko ustvarja in uporablja simbole kot nekaj, kar lahko univerzalno uporablja v različnih situacijah. Le človek lahko odmisli eksistenco, obstoj stvari, od pomena te stvari ter v dobro tega pomena: odpraviti materialno bit v korist idealne. Scheller bi dejal, da je zgolj človek lahko »asket življenja«. Prav v tem obstaja bistvena razlika med človekom in živaljo, in ta razlika ni razlika glede na stopnjo. Cassirer meni, da obeležuje ta kvaliteten skok prav uporaba simbola. Svet simbola izvzema človeka neposrednosti naravne biti, odpira mu svet pomena, idealno sfero. Človek se z ničimer več ne sooča neposredno, saj dojema in sprejema dejanskost le v tisti meri, kot to dejanskost oblikuje in posreduje simbolna aktivnost.

Svet simbolov tako šele ustvarja pravi človekov svet in obenem ločuje človeka iz neposredne enotnosti naravnega obstoja. Zgodovina nastanka človeškega uni-

verza je zgodovina razvoja simbolnih oblik, izoblikovanja vse bolj zapletenih simbolnih sklopov, zgodovina vse večjega posredovanja. »Vsa kulturna dejavnost, tako tehnična kot docela duhovna, se dogaja na ta način, da na mesto neposrednega razmerja med človekom in stvarjo polagoma stopi posredno razmerje.«⁴ Sodobna tehnična civilizacija je rezultat tega procesa. Prav stopnja posrednosti, posredovanosti, je v podlago razliki med znanostjo kot poznejšo simbolno obliko ter med mitom kot prvotnim simbolnim sklopom. Cassirer trdi, da so se vse simbolne oblike postopno razvile iz skupne podlage — iz mita. Njegova koncepcija zgodovinskega razvoja simbolnih oblik je vzporedna Heglovemu prikazu samorazvoja duha skozi posamične oblike zavesti, od občutka pa do čistega mišljenja. Razvoj simbolnih oblik sledi istemu poteku oddaljevanja od stanja, ko nekaj zgolj sprejemamo, k stanju, ko nastopi duh v svoji spontanosti.

Iz neposredne mitične zavesti, ki je obsegala vse, so se razvila estetska, praktična in teoretska zavest. Mitično zavest obeležuje temeljno občutenje primitivnega človeka — občutje »zapletenosti in nepretrgane enotnosti življenja«. Totemizem je simbolni izraz pogleda na svet, ki doživlja človeka v neločljivi povezanosti z naravnim okoljem. Čeprav se človek tega sprva še ni zavedal, pa je z začetkom simbolne aktivnosti že izstopil iz te nepretrgane enotnosti. Mitično tvorjenje oblik se še ne zaveda samega sebe kot duhovne dejavnosti. Mit živi v podobah in ne ve, da so to podobe — zanj to niso simboli, ampak kratkomalo dejanskost. Od tod prepričanje v magijski obred, v to, da ima ta obred neposredno zmožnost poseganja v dejanskost. Zato vérovanje v mit kot resnično zgodovino. Tisto, kar je pravzaprav čisti izraz duha, pomeni mitičnemu mišljenju del predstavljene dejanskosti. Mitično mišljenje namreč ne loči med mišljenjem in bitjo, med abstraktnim in konkretnim, med občim ter med posebnim. Mitični pojmi in podobe, ki so za nas metafore in alegorije, predstavljajo mitični zavesti pravo dejanskost. V mitični misli prevladuje »zakon nivelizacije in brisanja specifičnih razlik. Vsak izmed delov določene celote se kaže kot ekvivalenten s to celoto, vsak od primerkov vrste ali rodu je enak njima samima.« (ibid., str. 81) Pri mitičnem mišljenju velja načelo »pars pro toto« — izenačevanje med deli in celoto, ter zakon metamorfoze — poljubnega pretvarjanja ene oblike v drugo. Mitični »pogled na svet je sintetičen, ne pa analitičen«. (111) Doživljanje različnih področij življenja med seboj ni ločeno, ampak je neporazlikovano povezano. Nastajanje mitičnih in jezikovnih pojmov je korak k porazlikovanju ter priprava za razvoj diskurzivnega mišljenja.

Znanstveni pogled na svet je nasproten mitičnemu. Kar je v mitu predstavljalo enotnost življenja, so v znanosti med seboj ločena področja. Diskurzivno mišljenje najprej vidi razlike med posamičnimi kategorijami, nato pa jih skuša klasificirati in urediti v sistem. Posamezno stvar bi rado vpelo v celoto sistema, ji določilo njeno neprizivno dokončno mesto ter nespremenljivo, statično obliko. Posamično lahko dojamemo le kot primerek določenega splošnega zakona. Kant je dejal, da je narava za teoretsko mišljenje »obstoje stvari, kolikor ga opredeljujejo splošni zakoni«. Diskurzivno mišljenje »izhaja ob posebnem primeru, vendar ne s ciljem, da bi se poglobilo vanj, kot takega, ter da bi ostalo pri kontemplaciji tega primera, ampak da z izhodiščem pri njem prehodi celotnost bivajočega, v

⁴ *Jezik i mit*, Novi Sad, Tribina mladih, 1972, str. 54. (JM)

tistih smereh, ki jih obeležuje in opredeljuje prav ta empirični pojem«. (JM, str. 28)

Mitično mišljenje nasprotno prav nič ne poskuša vključiti posamično v določeno abstraktno celoto. Posamično je tod enako celoti, saj mitsko mišljenje ne pozna posamičnosti kot gole posamičnosti, ampak kot zbirke vseh mogočih določb. Zato se ukvarja s tem, da motri to posamično in edino to. Pomen ustvarja tako, da se omeji na posamično vsebino zavesti ter jo intenzivira.

Na ta način je proces nastajanja mitičnih pojmov, nasproten procesu oblikovanja pojma v logiki. Logika odmišlja od posamičnega, posebno skuša razširiti v smer splošnosti, mit pa se osredotoči na posebno, ga intenzivira, in mu tako pridaja novo kvaliteto. Namesto kvantitete in ekstenzivnosti pri logiki imamo kvaliteto in intenzivnost mita. Pri diskurzivnem mišljenju pomen, katerega simbol posreduje, potlači materialno obliko simbola, pri mitičnem mišljenju pa je pomen vtisnjen v neposredno konkretno čutno obliko. Diskurzivni simbol je prosoben, mitični pa neprosoben. Pri diskurzivnem mišljenju je beseda predvsem posrednik, pri mitičnem mišljenju pa se beseda, hkrati s svojo vsebino, spaja v neločljivo enotnost.

Razvoj jezika se giblje od metaforične neprosobnosti mitičnih slik k univerzalni uporabnosti in prosobnosti pojmovnih znakov. Ime se reši svoje povezanosti s predmetom in postane prenašalec idealnega pomena. Poleg vloge poimenovanja posamičnih stvari, pripada jeziku tudi vloga njihovega povezovanja v urejen sistem medsebojnih razmerij. Ustvarjanje koherentnega jezikovnega sistema predpostavlja zmožnost abstrahiranja, razvoj relacijske misli. Jezik s svojim razvojem pripravlja prostor za nastop diskurzivnega mišljenja, katerega obeležuje prav zmožnost abstrahiranja in posploševanja, neobteženo rokovanje z idealnimi pomeni. Mitično logiko večkratnih pomenov in reprezentativnih oblik nadomesti logika splošnih pojmov in razredov. Logika dokazov stopi na mesto logike intenziviranja idej. Doživetje neposredne zapletenosti življenja zamenja razumevanje, ki ga posredujejo različni sklopi simbolov. Simbolne oblike, ki predstavljajo mitičnemu mišljenju dejanskost kot tako, se zavedo samih sebe kot duhovnih aktivnosti. Simbolna transformacija odkriva možnost človeškega sveta, obenem pa človeka vse bolj odmika od neposrednosti naravnega obstoja in enotnosti mitične zavesti.

V razvoju simbolnih oblik pripada specifično mesto umetnosti. Svet umetnosti se nahaja na meji med mitičnim pogledom na svet, na eni strani, ter med znanstvenim pogledom na svet, na drugi strani. V umetniškem delu je realizirana neposrednost mitičnega doživljanja, njegova intenzivnost, njegovo očaranje s posamičnim — seveda na določen način posredovanja. Prav tako kot je Hegel v umetnosti videl možnost neposrednega čutnega pojavljanja same ideje, vidi tudi Cassirer v njej zavedno samorealizacijo duha v konkretni posamični vsebini. Umetnost prikazuje občost, kot bi bila neposredno prisotna v posamičnem, ter se pri tem zaveda, da je prav ona tista, ki prikazuje. Mitično mišljenje pa meni, da je njegova lastna podoba sveta kratkomalo realnost — v nasprotju z umetnostjo, katera se same sebe zaveda kot podobe. Umetniški simbol je oblika, ki ni več vezana za konkretno vsebino, je čutna podoba, ki se spreminja v univerzalno orodje duha. Besedi kot umetniškemu izrazu »zopet pripade bogastvo in

obilnost življenja, le da to življenje ni več mitično omejeno, ampak estetsko osvobojeno življenje«. (JM, str. 87) Medtem ko mitična podoba ne vidi nikakršne razlike med sabo in realnostjo, se umetnost zaveda, da gradi zgolj privid neposredne realnosti. Med mitično podobo in svetom ni meje, medtem ko ustvarja umetnost omejen svet podobe, v katerem ne zasledimo meje — na posreden način ustvarja umetnost podobo neposrednega. Od tod razlika umetnosti glede na čisto neposrednost mitične zavesti ter glede na čisto posredno vlogo diskurzivnega mišljenja. »V poeziji se nič več ne izraža mitični svet demonov in bogov, pa tudi ne logična resnica abstraktnih določb in relacij. Svet poezije se tako od prvega kot od druge ločuje kot svet dozdevka in igre, vendar pa se svet čistega občutka izraža šele v tem prividu, in tako dobiva tudi polno konkretno aktualnost.« (ibid.)

Umetnost je specifična zvrst simbolnega oblikovanja, ki ji pripadata tako specifična notranja struktura kot tudi oblikovna načela. Prav tako kot mitična podoba, se umetnost postavlja nasproti znanosti tako, da prikazuje neposredno stran dejanskosti, bogastvo in različenost posameznih, konkretnih oblik. Tudi umetnost obeležuje proces konkretizacije, zgostitve in intenziviranja, ki je nasproten abstrakciji znanosti. Znanost ima pomen redukcije dejanskosti, nagnjena je k temu, da različenost posamičnega zvede pod obči zakon. Umetnost nam odkriva bogastvo te posamičnosti. Znanost nam odkriva vzroke, umetnost pa oblike stvari. Znanost nam nudi pojmovno, umetnost pa vizualno globino. Umetnost nas navaja k temu, da gledamo in prepoznamo »individualno in trenutno fizionomijo predmetov«, tisto kar se izmakne tako teoretskemu procesu abstrahiranja, kot tudi praktičnim odnosom, ki jih obvladuje empirični interes. »Tod nas ne zanima enoznačnost zakonov, ampak bogastvo oblik in raznovrstnosti intuicij.« (218)

Umetnosti nikakor ne moremo zvesti na reproduciranje neposrednih občutkov in doživljajev. Umetnost kot simbolna aktivnost preoblikuje pasivni tok vtisov v izraz duha. V nobenem primeru ne more biti oponašanje že dane dejanskosti. Kot vsaka simbolna dejavnost, je izvirno dejanje duha, ki dejanskost šele vzpostavlja. S pomočjo umetniškega preoblikovanja šele odkrivamo estetsko stran dejanskosti, dejanskost se preoblikuje v novo, doslej še neobstojo obliko. Cassirer zato zavrača vse teorije o umetnosti kot posnemanju in olepšavanju dejanskosti. Umetnost ne odseva, ne odsluži kakšne sebi predpostavljene dejanskosti, ampak jo odkriva. Prav tako kot vse ostale simbolne oblike, ne more biti niti goli vtis, pa tudi ne prazen izraz. Prav tako kot umetnosti ne moremo pojasniti niti s pasivnim odsevanjem zunanje realnosti, je tudi ne moremo pojasniti s pomočjo čiste subjektivnosti. Ne moremo je dojeti kot čisto reprodukcijo našega notranjega življenja, kot »spontani izliv močnih občutkov«. Takšna interpretacija bi zgrešila bistvo umetnosti. »Umetnost resda nekaj izraža, je ekspresivna, vendar pa ne more biti ekspresivna, če tudi ne tvori oblike. Ta proces tvorjenja oblik pa se dogaja v določenem čutnem mediju.« (184) Če naj izrazi svojega duha, mora umetnost, kot je govoril že Hegel, svoj izraz udejanjiti v čutni obliki. Razlika med umetnostjo ter neposrednim izražanjem občutkov je vidna tudi zaradi smotrne racionalne strukture umetniškega dela.

Umetnost izraža občutke tako, da jih rešuje njihovega »materialnega bre-

mena«, preoblikuje jih tako, da čutimo »njihovo obliko in življenje, ne pa tudi njihove teže«, tako da ne čutimo bremena njihove materialnosti. Cassirer povzema Kantovo tezo, da estetski doživljaj ne more imeti svojega temelja v materialnem, ampak le v formalni strani izkustva. Temelj umetnosti je oblika. Umetnost »odkriva oblike narave« — likovni umetnik oblike zunanjih stvari, književnik oblike notranjega življenja. Estetski proces tako pričenja v načinu, kako umetnik vidi stvari. Umetnik opaza in odkriva oblike stvari, ki se izmikajo vsakdanji zaznavi. Oblike, ki jih je odkril, upredmeti v umetniškem delu. Upredmetenje ne pomeni le to, da razsežnost telesa nekaj pridobi »v določeni materialni snovi, mediju — v bronu, glini ali marmorju — ampak v čutnih oblikah, v ritmih, v barvnih potezah, črtah in slikah ter v plastikah. Umetniško delo na nas vpliva s svojo strukturo, z ravnotežjem med temi oblikami ter z njihovo razporeditvijo.« (199) Umetnik potemtakem svoje videnje oblik upredmeti v delu s pomočjo umetniških oblikovnih postopkov. Ti postopki niso samo »tehnična sredstva za izvedbo določene intuicije, ampak so bistvena sestavina umetniške intuicije kot take.« (201) Prav tako kot so simboli, s pomočjo katerih pride do upredmetenja našega pogleda na dejanskost, organi te dejanskosti, so tudi umetniški postopki, s pomočjo katerih pride do upredmetenja umetnikovega videnja, njegova intuicija oblik, tudi sami organi, sestavine te intuicije. Umetnikovo videnje se oblikuje in udejanja prav s pomočjo teh postopkov. Ko doživljamo umetniško delo in smo pozorni na njegovo obliko, odkrivamo in spoznavamo formalno stran dejanskosti, ki se nam je vse do tega trenutka izmikala. Umetnost tako »prinaša novo usmeritev naših misli, naše domišljije in naših občutkov«. (217) Zato je umetnost ena od vrst spoznanja, v njej se upredmeti in prenaša opazovalcu umetnikovo poznavanje oblik.

Doživetje formalne strani dejanskosti je obenem tudi doživetje lepote. Cassirer se strinja s Kantom, da lepota ni objektivna lastnost predmetov. Lepote ne konstituira pasivna zaznava, ampak specifičen aktivni način zaznave. Lepota ni zgolj subjektivni proces, ampak je »eden izmed pogojev neposrednega spoznanja objektivnega sveta«. »Občutek lepote je občutljivost za dinamično življenje oblik.« (195) Lepota je, kot je dejal že Kant, tisto, kar nam ugaja glede na obliko, ne glede na pojem ter ne glede na interes. Cassirer prav tako poudarja razliko med diskurzivnim, pojmovnim spoznavanjem vzrokov ter med umetniškim spoznavanjem oblik. In, kot že Kant, negira vsakršen estetski hedonizem. Umetnost ne more biti uživanje v stvareh, ampak edino uživanje v oblikah. Zavrača tako utilitarnosti kot tudi larpurlartistične interpretacije. Bistvo umetnosti ne more biti v materialu, ki ga umetnost oblikuje, prav tako pa tudi ne v prazni obliki. »Oblike umetnosti niso prazne. Pripada jim določena naloga pri zgradbi in organiziranju človeškega izkustva.« (215)

Cassirer govori tudi o teorijah, katerim pomeni umetnost igro. Čeprav prav zares obstajajo določene vzporednice med umetnostjo in igro, kot je npr. odsotnost vsakršnega praktičnega smotra, neobveznost kombinacij in konstrukcij, pa sta si umetnost in igra bistveno različni po svoji vlogi. Igra sodi k zabavi, sprostitvi; umetnost nasprotno zahteva intenziviranje vseh naših energij, popolno koncentracijo. Igra je zvrst prevare, umetnost zvrst resnice. Med njima obstaja tudi bistvena strukturalna razlika. Medtem ko lahko inventivnost pri igri razpoz-

namo samo pri prerazporejanju danih elementov, pa umetniška ustvarjalnost dane materiale porazdeljuje in preoblikuje.

Cassirer zavrača tudi romantične teorije o umetnosti kot področju iracionalnega, mističnega, ter o metafizični vlogi umetnosti. Simbolizma umetnosti ne smemo dojeti v transcendentnem, ampak v imanentnem smislu in zgolj v tem. Predmet umetnosti ni Absolutna ideja, »pravi predmet umetnosti moramo iskati v določenih temeljnih strukturalnih elementih samega našega čutnega izkustva.« (203) Umetnosti ne moremo pripisati določenega specifičnega predmeta, saj bistvo umetnosti ni v tem, kar umetnost prikazuje, ampak v tem, kako to prikazano oblikuje in transformira. Umetnosti na noben način ne moremo izenačiti s področjem iracionalnega, z dionizovsko opitostjo, z nezavednim, z mistično ekstazo. Res, da pri njej niso prisotne kategorije in diskurzivna logika, vendar pa zato še ni iracionalna. Področje umske dejavnosti je širše od pojmovnega mišljenja. »Pri vsakem umetniškem delu zasledimo intuitivno strukturo, to pa pomeni, da ga obeležuje racionalnost.« (215) Umetniško delo je jasno organizirana in artikulirana celota, v okviru katere je vsak izmed elementov strogo funkcionalen. Umetnosti ne obeležuje »racionalnost stvari«, ampak »racionalnost oblik«, ter je zato bistvena pri presojanju simbolnega preoblikovanja dejanskosti, pri konstrukciji človeškega sveta. V celoti kulture pa je umetnost vselej tisti kreativni, vzpodbudni element, ki obenem z znanostjo ter njenimi odkritji odkriva nove in nove možnosti, tako da je aktivno udeležena »v procesu napredovanja človekove samoosvoboditve«. (288)

Filozofske razprave

Cahiers pour une Morale

J. P. SARTRE

(1. poglavje)

Tako dolgo, kot bomo verjeli v Boga, nam bo dovoljeno *delati* Dobro z namenom, da bi *bili* moralni. Moralnost postane določen način biti ontološki in celo metafizičen, k čemur nas je treba, seveda, privedi. In ker gre za to, da bi bili moralni v Božjih očeh, da bi ga posodili, da bi mu pomagali pri njegovi stvaritvi, je tako pokorščina legalna v celotnem dejanju od delati do biti. Kajti v *prakticiranju* dobrodelnosti potrebujemo le ljudi, toda v *biti pokoren* potrebujemo Boga. Superioren »biti«, h kateri težimo, je še vedno biti-za-druge. Od tu izhaja to, kar bom imenoval ontološki individualizem kristjana. Obogati in si da naslov, postane lepa hiša, prostorna in lepo opremljena: hiša Boga. Zakonito je biti najlepši, najboljši po najboljših močeh. Egoizem Svetnika je odobren. Toda to je, kar Bog rani, in Svetnik ni nič več kakor egoist: čemu služi to, da ima lepo dušo, da je lep, če ne njemu samemu? V tem trenutku je maksimalnost »ustvarjati moralnost, da bi *bil* moralen« zastrupljena. Prav tako »ustvarjati moralnost, da bi ustvarjal moralnost.« Potrebno je, da moralnost prekorači samo sebe do cilja, ki ni ona. Dati piti temu, ki je žejen, ne zato, da bi dal piti, niti zato, da bi bil dober, temveč zato, da bi zatrl žejo. Moralnost se zatira s tem, da se postavlja, postavlja se z zatiranjem. Mora biti odločitev sveta, ne pa same sebe.

Problem: ne zaupam takojšnji moralnosti — je na preveč slabem glasu, vse mlačnosti ignorance. Še najmanj pa vsebuje bistveno značilnost moralnosti: spontanost, podreitev objektu. Moralnost je nebistvena, ker je subjektivna; objekt je bistven. Premislek zatira slab glas in ignoranco, toda objekt preide v rang nebistvenega (kakor vidik spoznanja: *cogito*), verjetnosti.

Rešitev: biti zunaj in znotraj. Je to možno?

Če iščeš avtentičnost zaradi avtentičnosti, nisi več avtentičen.

Moralnost: stalna preobrnitev. Po mnenju Trockega: stalna revolucija. *Dobre* navade: nikoli niso dobre, ker so navade.

Tip substancialistične morale:

Jouhandeau, *Algebre des valeurs morales*¹:

»Edino pomembno je biti v določenem stanju. To, kar delamo, je pomembno le za ostale.«

¹ Algebra moralnih vrednosti

Jouhandeau, *ibid.*, 61:

»Nekateri od daleč opazujejo v njih samih fenomene življenja, kakor da bi si bili osebno tujci. Svojim lastnim željam prisostvujejo, kakor nekemu vesoljno predpisanemu dogodku. Od tu njihova parcialnost, njihova nepomirljivost z grehom samim; vse oproščajo do kreposti.«

in *ibid.*, 60:

»Grešniki imajo svoj ponos, svoje zahteve grešnika, poleg tega pa obstaja izven zakona še nek zakon greha, spontan, kratkotrajen, relativen zakon, ki je toliko blizu življenju.«

Misel o aдекватnosti s samim seboj, o solidarnosti s samim seboj: na splošno primanjkuje smisel greha in življenja. Potrebno je biti moralen znotraj svoje želje in ne zunaj. Toda po drugi strani — ali bo obstajala moralnost brez splošnosti? Prišli smo do dileme zunaj-znotraj.

»Ne obstaja Zahteva, obstajajo zahteve.« Zaradi te iluzije o resnem duhu je treba pogledati z Jouhandeaujem dialektiko zahtev in pregreh, kako vsaka kliče ena po drugi, in prehaja ena v drugo.

Zunaj-znotraj: da ima premislek spontanost med oklepaji, v negotovosti, ne da bi ji odvzeli njeno pozitivno moč, kakor *εποχή*² fenomenološko, kjer pomožen premislek niti sekundo ne preprečuje, da bi po naravnem stališču potrdil stvarnost sveta.

Edina baza moralnega življenja mora biti spontanost, kar pomeni — takojšnja, nepremišljena.

Izvor premišljevanja je prizadevanje za ponovno odobritev Za-sebe od samega-sebe, da bi prišli do Za-sebe, ki bi bil Sebstvo. Potrebno je torej, da ima premišljevanje za direkten in bistven cilj nepremišljen Za-sebe. Zanj ni nič drugega pomembno, kakor le Za-sebe. To, kar nekaj *velja* pri pomožnem moralnem premisleku je biti moralen zaradi premisleka. Tu gre za to, da hočemo Dobro (v ne-premisleku), da bi bili moralni. Ali lahko sprememba v *čistem* premisleku spremeni to stališče?

Prikazal sem, kako je pomožen premislek mogoč od nepremišljenega naprej. Sedaj moramo prikazati, kako je lahko čisti premislek mogoč od nečistega premisleka naprej. Tu ne gre za to, da bi prikazal, kako čisti premislek *izhaja* iz nečistega premisleka, temveč kako *lahko* izhaja. Sicer bi imeli opravka z dialektiko, in ne z moralo. Na isti način je drugje prestop od nepremisleka do premisleka drama, neodvisna od človeka.

Dejanje, katerega izbira v takojšnjem je *večina časa*²

Pravijo mi: potrebno je, da razložite človeško naravo, kajti pri vas je človeška narava tista, ki je neavtentična. Dejanje samo, da je Bit in Ničnost ontologija pred preobrnitvijo, daje misliti, da je preobrnitev potrebna in potemtakem, da obstaja naravno stališče. Kako torej razlagate človeško naravo, če je človek svoboden? Ne zanikam, da je v tem nekoliko človeške narave, to pomeni, da začnemo z begom in neavtentičnostjo. Toda vprašanje je, kako vedeti, da je ta človeška narava ali splošna ali zgodovinska. Obstaja, obstajalo je, obstajalo bo neko omejeno število ljudi, in drama se je odigrala in se bo igrala med temi ljudmi.

² *εποχή* (épochè) odložitev, suspenziranje (cf. pod navednicami, pri Husserlu)

² Tu ali manjka ena stran ali pa se je Sartre izognil temu, da bi stavek dokončal

Sistem je popolnoma zaprt in je Zgodovina. Tako, dokler smatram, da se očitki, namenjeni v 4. st. pr. n. š. Platonu, in danes namenjeni eksistencializmu, niso spremenili, le-ti ne dosegajo posebne filozofije, brez dvoma pa to lahko interpretiram, s pravico do preobrnitve, kot splošno naravo. Toda to lahko interpretiram tudi kot Pascal, kot njegov originalen propad, to je, kot zgodovinski dogodek, ki je ustanovitev neke družbe. Človeška narava bo zgodovinsko dejanje, ko se bodo ljudje zavedli svoje človeške narave, ko se bo človeštvo, v izbiri pritiska, odločilo za začetek svoje zgodovine tako, da bo pričelo s človeško naravo. Tako bodo neprestane sanje o antiphysis postale natanko zgodovinska možnost in bodo neprestano utopistične v drugi izbiri. Človeška narava je izbira samega sebe vpricho zatiralne svobode drugih.

Nič »karakterjev« v Apokalipsi. Tu nas je vedno presenetilo: nisem ga imel za kaj takega. Karakter je stalna celota odnosov z ostalim, z instrumenti in s svetom, pod pritiskom zunanjih svobod. Če je stalen, je to to, da pritisk ostane konstanten in da so institucije stalne. Karakter je produkt institucionalne in tradicionalne družbe. Karakter, kar pomeni, človeška narava.

Eksistencialistična ontologija sama je zgodovinska. Obstaja prvi dogodek, kar pomeni, pojavljanje Za-sebstva z ničnostjo biti. Morala mora biti zgodovinska, kar pomeni, najti splošno v Zgodovini in si ga v Zgodovini prisvojiti.

Toliko ljudi, toliko stolov, toliko hiš: omejeno število. Mislimo človeka, neskončno serijo. Rekli bi, da smatramo konkretno in omejeno serijo resničnih ljudi za določen primer neskončne serije *možnih* ljudi. Toda *možno* pripelje do konkretnega človeka. Mi smo tisti, katerih možno se omogoča z nami naprej. Tako naj bo, čeprav možno in torej splošno, nujna struktura akcije, potrebno je vrniti se k individualni drami omejene serije. Človeštvo, dokler gre za globoke cilje eksistence. V omejenem viru in zgodovinsko možnem. V tej družbi tu. Morala je individualna stvar, subjektivna in zgodovinska.

Komu je namenjena moralna potreba? Abstraktnemu svetu? Toda moralna potreba izgubi ves smisel in postane abstraktna in formalna; ker se torej konkretna situacija (kar pomeni socialna), lahko spremeni. Če pravimo: gre za to ali to obliko, potem vse ostale enakovredne stvari, potrebe izgube ves smisel, ker se nanašajo na večno povrnitev. Problem sodelovanja in vztrajnosti: gre za konkretno moralno odločitev. Kantovstvo nas nič ne uči o tej zadevi. Potrebno je: določen razvoj miselnosti o domovini — določena zveza med politično-socialno ideologijo in nacionalno ideologijo, etc. Od Francoza zahtevam, da zavrne sodelovanje l. 1940. Veliko manj sem gotov, dokler gre za plemiča 18. stoletja: ideja o domovini je negotova in plemič je, z eno besedo, zvest nekemu režimu z divinskimi pravicami — kot pa, ko gre za ljudi, katerim ni dopuščena pravica, da izvedejo vlado (ker je ravno to vprašljivo), ki jo hočejo zrušiti. In če si predstavljamo rusko-ameriško vojno in Francijo zopet napadeno, rešitev, ki sem jo sam izbral l. 1940, ni več veljavna, ker je predstavljala manjšino sodelavcev, namesto da bi bila v tem sporu navzoča cela polovica populacije, ki bi se uvrstila k eni ali drugi strani. V resnici izberemo konkretno splošnost. To pomeni, celoto ljudi, ki se nahajajo v isti zgodovinski situaciji. In mi zahtevamo od zgodovinarja, da v postavljanju z umetno pridobljeno idejo v naši situaciji (to z eno besedo pomeni — v povezovanju *ideje*) in v priključevanju h gibanju Zgodovine, potrdi naše principe.

Razviti pojem konkretne splošnosti: morala bo toliko daljša in toliko globlja, da bo šlo že za večjo skupino. V 17. stoletju: pošten človek. Majhna vrsta privilegijev. Ali lahko izhajamo iz njegovega razreda? Po pravici povedano, potrebno je ustvariti konkretno splošnost.

Za neko *konkretno* moralo (sinteza splošnosti in zgodovinskosti).

Ločiti splošnost (pojmovanje) od njenega neskončnega obsega.

Primer karakterja, ki je rezultat socialne celote: ignoranca priključuje jezo (v smislu: s čarovnijo razrešiti konflikte, katerim se izmuzne racionalen smisel. Odsotnost jeze: najti prilagojeno rešitev. Toda, kaj pa, če je prilagojena rešitev izven dosega situacije?) Zakonska jeza: podrejenost žene. Moški ne more najti globoke želje po ženi in se jezi, etc. Ali jeza — ker je zastražen od šefa.

Otroštvo kot ustvarjanje nerešljivih situacij.

»Mi nočemo razumeti sveta, mi ga hočemo spremeniti—« In filozofska ideja se izvršuje. Filozofija se ne razlikuje od človeka, ki hoče spremeniti svet. Celotnost človeka v dejanju — to je filozofija.

*Tough*¹ misleci (Heidegger) in *mous*² misleci (Jaspers). Ne čakajte na neko moralo, polno upanja. Ljudje so podli. Treba jih je imeti rad zaradi tega, kar bi lahko bili, ne zaradi tega, kar so. Osnutek neke *tough* morale.

Načrt.

1. Absurdnost in nujnost neke morale.

2. Nemoralnost morale: vrednote zasnovane kot objektivnost. Abstrakcija in formalizem: splošnost. Morala napake in napaka morale. Kolebanje med notranjo moralo (v začetku: brezplačnost, vrednote spremenjene po okusu) in transcendentno moralo (v začetku: človek je *poznal* Dobroto. Vedenje je delanje). Kolebanje med subjektivno moralo (nemara odtrgana od dejanja) in objektivno moralo (rezultati odtrgani od namere).

3. O izvorni napaki: objektivnost kot znak pritiska in kot pritisk. Objektivnost = svet, viden iz oči nekoga drugega, ki ima ključ v roki. Vrednote v duhu resnega človeka: id. Vrednote niso V-sebi platonske v duhu resnega človeka. Postavljene so v zavesti, ki ni moja in ki me zatira. Narava v meni, to sem jaz sam kot transcendentna objektivnost za ostale ljudi. Iz mene izhaja, da ne morem nikoli živeti po moji naravi. Čeprav me ostali ljudje spremljajo v objektivnost s tem, da me zatirajo, in moja prva situacija je imeti neko usodo-naravo ter biti pred objektivnimi vrednotami. Iz mene izhaja, da je neka preobrnitev *mogoča* v teoriji, toda da bo implicirala, ne samo notranjo spremembo v meni, ampak tudi neko realno spremembo v drugem človeku. Če ni te zgodovinske spremembe, absolutna moralna preobrnitev ne obstaja. Ravno tako kakor zavrnitev vojne ne odpravi vojne same.

4. Privilegiran položaj moralista. On je *zgodovinska* osebnost, Tisti, katerega zgodovinski položaj najbolj oddaljuje zatirane in zatiralce. Medtem še vedno obstaja zatiralec in tisti, ki je še vedno toliko zatiran, da si predstavlja nujnost morale brez zatiranja, torej da si predstavlja preobrnitev.

Ne moremo izvršiti *le* preobrnitve. Tako ali tako pravijo, da morala ne more obstajati, če ves svet ni moralen.

¹ težki, trdni

² strahopetni

Metoda: vrednote v istem času odkrivajo svobodo in jo odtujijo. Neka razpo-
reditev vrednot mora peljati k svobodi. Razvrstiti vrednote v sistem, takšen,
katerega svoboda se bolj in bolj pojavlja.

Na vrhu: velikodušnost.

Povezanosti ni: treba je ustvariti. Isto kakor si pri antisemitih ne morete pred-
stavljati delne poštenosti. Kakor si v svetu nasilja ne morete zamisliti čiste
ljubezni.

Razen če v tej ljubezni *ne bi* bilo volje, da preneha s svetom nasilja. Pove-
zanost med dvema človekoma mora iti skozi cel svet.

Povezanost: *Ljubezen*, imeti drugega v sebi. Čutiti njegovo lastno svobodo
glede na vsak gib tega človeka kakor izhod in absoluten začetek giba drugega
človeka. Toda ne pozabi, da je odnos z bližnjim vedno v prisotnosti nekega
tretjega in pod znakom pritiska. Zastrupljen.

Druga oblika povezanosti:

Klic.

Druga oblika: detotalizirana totalnost. Dve napaki: iskati enotnost (substan-
cializem duha, fašizem) — iskati pluraliteto (individualizem). Dejansko: potrebno
si je želeti detotalizirano totalnost. Imeti drugega človeka v sebi kot drugega,
hkrati pa kot svoboden vir svojih dejanj.

Preobrnitev: spoznanje mene samega kot Za-sebe *ek*-statističnega, čemur
sledí spoznanje duha kot detotalizirana totalnost.

O objektivnosti: moje ideje in moja dejanja preidejo k objektivnemu in za to
sem odgovoren. V kraljestvu palčkov: brez problemov. Kajti, če bi se svobode
hotele osvoboditi, bi prepoznale moje dejanje kakor izhajajoče iz moje svobode
in iz njihove. Objektivnost izgine. Moje dejanje ne vsebuje te zaskrbljujoče
objektivnosti, razen takrat, ko odvrnjena od zavesti — le-ta izdela objekt in se
ima za objekt v odnosu do nje. Odgovoren sem, ker ne morem ignorirati dejstva,
da bo tako obdarovana s *pseudo-vzročnostjo*. Primer: škandal neke Millerjeve
knjige. Vplival bo na otroke, etc. Dvoumnost te odgovornosti: v nekem smislu
ne bi smela vplivati (ker so ljudje svobodni), po drugi strani pa je normalno,
da ima vpliv v naši družbi.

5. Analiza nekega primera. Šef in njegove vrednote. Po dialektiki gospodarja
in sužnja: dialektika šefa in podpostavljenega. Podpostavljeni, pojmovan kot nepo-
membna svoboda. Kolebanje med delom in šefovo kapricioznostjo. Delo (domo-
vina) kakor dokazovanje kapricioznosti. Rezultat: svobode, ki se imajo same sebe
za nepomembne — šefovi soudeleženci. In kljub temu so v današnji družbi šefi
potrebni. Torej... — šef kakor realizem superiornosti. Od tu nepomembne
svobode, on odloči. In misteriozna milost izhaja iz njegove pomembne odločitve.

6. *Zlo*. Ali subjektivna objektivnost. Poskus, da bi razložil *Zlo*. *Zlo* vedno
objekt. Vedno obrozen v odnosu do volje.

Zlo: subjektivna objektivnost

ali

objektivizacija subjektivnosti.

Napaka ni kaprica. Zgodovinsko dejanje, s čimer se bit onespособlja v Za-
sebstvo, je propad in spomin na Izgubljeni Raj. Mit napake v vseh religijah in
folklori. Tu ni treba opaziti niti ene dialektične potrebe kakor pri Heglu, ali: prvi

individualen odnos je *nujen* odnos gospodarja in sužnja; niti ni treba opaziti popolnoma nerazumljive kaprice. Temveč izvirno napako, ki jo lahko razsvetlimo z upoštevanjem na prvotni dogodek. Pojavljanje Za-sebstva je pravzaprav vdor Zgodovine v svet. Spontano gibanje Za-sebe, spoznano kot zgrešeno (v nepremišljenem planu) v iskanju V-sebi-Za-sebe. Premislek se prvotno pojavi kot soudeleženec, ker je nova diasporična ustvaritev — kot poskus ponovne pridobitve. Toda celo tu, to vemo, je zgrešen. Torej tu se nenadoma pojavi možnost čistega premisleka kot konstatacija zgrešenega in vzeta situaciji proti zgrešenemu. Če je torej čisti premislek mlajši od nečistega, je predstavljen kot možen z nastopom nečistega premisleka; zakaj torej ne učinkuje vsaj polovico časa? Tu poseže vmes drug element, ki je Drugi. To puščam neodločno v primeru, ko gre za neko novo prizadevanje po odstopu. V vsakem primeru se lahko tega poslužimo kakor mita: novo prizadevanje po ponovni pridobitvi ne predstavlja več zavesti kakor kvazi-objekt, temveč kakor objekt. Od koder tudi celotna razcepitev. V tem trenutku se vse odigrava, kakor da bi bil Drugi neka druga ničnost, izvršena na moji subjektivnosti z neko subjektivnostjo, katere globoki pomen je, da obstaja kot objektivizirana negacija moje subjektivnosti. To je primarna napaka. Kajti v trenutku, ko se vmeša čisti premislek, je že *prepozno*: ta lahko razžene karakter kvazi-objekta, ki ga imam za *moj* nečisti premislek, toda ne more pa razgnati *objektivnega*, ki ga imam za drugega. Tako ne bo nikoli popolnoma učinkovit. In v čistem premisleku je že klic, ki bo transformiral drugega v čisti svobodni subjektivnosti, da bo tako razcepitev odpravljena. Potrebno bo samo, da bo drugi zadostno nepristojen, kar pa ni nikoli *dano* in je lahko le rezultat *naključja*. Kajti njegova slaba volja je zame usoda in njegova dobra volja je naključje, ker je svoboden.

Ugotoviti, da je drugi v odnosu do moje nepremišljene subjektivnosti natanko v poziciji mene samega kakor premislek. In da nikoli nima direktne svetlobe na moj premislek — nič bolj kakor moj premislek, ki je on sam ne-tetična zavest sebe.

Motivacije: 1° Premislek je najprej nečist — ne v smislu rezultatov, temveč v njegovi nameri, ki ima lastnost nečistosti nepremišljenega, ker se rodi v nepremisleku. 2° Nečisti premislek je motivacija za čisti premislek. Prvotno je *slabo zaupanje*, ker noče videti svojega poraza. Toda *samo* slabo zaupanje je lahko v začetku resnično zaupanje. Čisti premislek je resnično zaupanje in kot takšen je *klic* k resničnemu zaupanju drugih.

Atmosfera morale:

1° Propad.

2° Skrivnost. Ni je treba vzeti religiozno. Dejstvo je, da *ni nič pojasnjeno*. Svet se posveča ne samo spreminjanju, temveč tudi odkrivanju. Odkriti, ko je spremenjen. In najgloblja skrivnost je, da smo mogoče mi tisti, ki ga ustvarjamo. V eni besedi: gre za to, da si moralen *iz ignorance*. Zato ima intelektualna morala prav in hkrati nima: seveda, znanje pomaga morali (zaželeno je, da znanje ne bi bilo za nikogar več v tem veku ignoranca), toda ne stori nič drugega kot to, da oddaljuje skrivnost: ker je absolutno znanje neostvarljivo, si je načeloma potrebno zamišljati moralo kot nastajajočo iz ignorance.

Optimizem: smatrati, da je morala naravna *εξ υς* človeka. In da je neko moralno vedenje vedno mogoče. Pesimizem: smatrati moralo za popolnoma

nemogočo. Po pravici povedano, primarno se vrši v neki zanjo prezgodnji atmosferi. Toda to pomeni propad in z njim mora vsak izmed nas prevzeti nase svoje moralne odgovornosti.

Prehod k čistemu premisleku mora izzvati neko transformacijo:

v odnosu do telesa. Sprejetje in zahteva po slučajnosti. Slučajnost spoznana kot upanje.

v odnosu do sveta. Razsvetlitev biti v sebi. Naša naloga: napraviti tako, da bo bit obstajala. Resnični smisel V-sebi-za-sebe.

v odnosu do mene samega. Subjektivnost spoznana kot odsotnost *mene*. Ker je mene εἶς (duša).

v odnosu do drugih ljudi.

Ravno tako lahko odbijemo moralo Transcendentnega in moralo interiornosti. Prva ustvarja vrednote *objektov* in nas podvrže objektivnosti. Interiornost spremeni nas same v objekte in zavrne vrednote-objekte transcendence; toda iz vsake posebne vrednote ustvari smisel in ta smisel je subjektivna razdelitev objekta, za katerega ni odgovora. O smislih ne razpravljamo. Toda, glej, dobro so zapisani v Naravi, katere vrednote-objekti so bile v nebesih. Tu ni vidne razlike. Gre za to, da nas zavrnitev transcendenca-objekt od vrednot ne sme ovirati, da bi jih imeli za potrebe, ki jih *moramo imeti* in za katere smo odgovorni.

Svet se upira morali, kot se Narava upira znanosti. Potrebno bi bilo govoriti o nemoralnem, skritem v svetu, ravno tako kakor o iracionalnem, skritem v naravi. Situacije so primarno nerešljive. Take so zaradi Drugega. V vsakem primeru iznajdba moralne rešitve kot neke znanstvene hipoteze, ki pozneje zavrača izbruh spora.

Primer subjektivnega objektiviziranega: ideja. Subjektiven v tem, ker je dostop našemu duhu in ker ga lahko odvrnemo od temelja in gibanja. Objektiven zato, ker je opazovan od zunaj. Namestiti ga v nas, ga odvrgniti, to je — namestiti objektivnega v nas, to je, nas objektivirati v območju naše kreativne subjektivnosti.

Morala mora biti *danes* revolucionarno socialistična.

Zgodovinsko gibanje: dve značilnosti: vsa ideja je prevzeta s svobodno zavestjo — vsa ideja postane predmet. Še posebno akcija objektiviziranega subjektivnega. Ideja, prevzeta z naslednjo generacijo, je deformirana, toda ostane subjektivna. Je motivacija. Toda zaradi tega presežena z njenimi nasprotniki, postane objekt in tu gre za vzročnost. Tako ima ideja dvojno učinkovitost. Od koder tudi slabo zaupanje, ki se ustali med obema. Kot vzročnost, gre ideja do najenostavnejšega, da najnižjega, s težo determinizma, do ekstrema: čisto do konca skozi Zgodovino, medtem se očisti in se poduhovi kot subjektivnost.

Skušnjava po objektivnosti: Spinoza in stalinisti: objektivizirati vse, da bi uničili zavest drugega človeka in končno tudi svojo lastno zavest.

Ekonomičnost se lahko zmanjša do nujnosti jedenja: kaj jesti z vidika subjektivnega telesa?

V glavi imamo misli kamna (napol). Niso take misli te, ki nam bodo pomagale, da se osvobodimo.

¹ (exis) način biti

Biti kot cel svet — biti kot nihče: prepustiti hrbet proti hrbtu. Napaka je v glagolu biti.

Ideja ali zvijača slabega zaupanja. *Ne sprejmemo* neke ideje: zmuznemo se ji. Pričakujemo, da ideja ni frnikola, ki jo spravimo v torbico, temveč neizmeren sestav idej, dejanj in čustev, hipoteka na mojo bodočnost in za osvetlitev moje preteklosti. Ideja se najprej pojavi daleč proč kot objekt: to je socializem, idealizem, etc. Toda to pojavljanje izgine čim se približamo ideji; objektivna lazura, ki jo je branila, se odpre brž, ko se potrudimo, da bi se namestili v njenem srcu in da bi znova popravili bistvene omejitve. V tem trenutku postane ideja spet subjektiven projekt; moj projekt v svobodi. Postanem ideja. Ampak v istem mahu se je ideja zopet zaprla pri meni; je objektivnost za druge ljudi; ima nek pogled v-sebi: konsistenca, stalnost, telesnost. Na mah sem idejno okarakteriziran. Postanem *komunist*, postanem *socialist*. Ideja ima dve plasti objektivnosti: objektivnost v imanenci, to pomeni, da ni samo od mene mišljena in življenja, temveč mišljena in življena tudi od drugih. Zabloda je verjeti, da ideja združuje. Razumljivo. Toda obstaja dvojje gibanj: misliti, da ena in ista ideja združuje več ljudi. Toda medsebojno: da si večina zamišlja idejo, jo v istem času pluralizira, to pomeni, da daje zunanost temu, kar je znotraj, kot si jo zamišlja nekdo drug. Odsev ideje, ki je včasih moja subjektivnost in objektivnost. Odsev ideje med V-sebi in Za-sebe. Ko je popolnoma za-sebe, je *jaz*, ko je popolnoma v *sebi*, je *jaz-sem*, objekt zame, ali nasprotno, absolutno ne-jaz, pač v skladu s tem, ali me potegne za seboj ali ne, v njenem izražanju. Toda vrh tega ima ideja tudi drugo plast zunanosti: to, kar je za druge ljudi, ki je ne delijo — nasprotniki, novinci, indiferentneži. Na tej stopnji postane ideja samo predmet, ker je neprosojna. Opazujemo jo od zunaj, zavrtnemo trud, da bi vstopili vanjo. Razlagamo si jo z vidika psihološkega determinizma. Ali pa je prav nasprotno(al) prav istočasno) spoštovana. Napaka je, da se polasti globoke vezi njenih elementov, ki so projekt; vedno bolj in bolj gre proti *naravi*, ki je čista zunanost, obstaja postavitev elementov. Tako sem si dal-jaz, medtem ko dam ideji oklep zunanosti. Postanem *komunist*, *idealist*. Torej, v veliko primerih, je to kar me zapeljuje, *biti* socialist, kar pomeni, biti nepremičen v zunanosti, medtem ko imam notranje opravičilo, da *iščem kako živeti* socializem. V-sebi-za-sebe. Od tega trenutka dalje so poteze, spoznane kot socializem, te, ki jih bom moral živeti, oklevajoč, in jih znova odkrivati, ker jih vsebuje moja narava. »Komunist je večni heroj naših časov«. To je moj *karakter*, moja narava.

Pogledati, če ne more biti povezave med subjektivnostmi v ideji.

Velja tudi za:

poklic in dostojanstvo (tudi ti imajo svojo notranjost; igramo oboje)

kolektivna zastopstva (kakor to postanejo *vrednote*)

idejo *človeka* (dvoumnost: v nekem smislu ne more biti nič drugega kakor človek. In po drugi strani »težko je biti človek«).

Lažna objektivnost, globoka subjektivnost *humanosti* vsakega izmed nas.

a) *katerikoli umik*, takšen, da lahko sodimo človeka z očmi konja ali Boga.

b) Toda detotalizirana totaliteta: umik vsakega izmed nas v odnosu do drugega človeka. Ta ga okameni v objekt in z njim vred humanost. Objektivizira torej svojo humanost. Toda to je objektivnost, ki se je ne da opazovati, neobstoječa objektivnost.

c) Moralna ideja, ki jo napravimo iz tega, kar bi moral biti človek (komunizem, krščanstvo, etc.), prepoji tako videno objektivnost. Naravno — človek postane objekt. V sebe-za-sebe.

V resnici se ne moremo polastiti humanosti kakor nekega objekta. To je bistvo absolutne subjektivnosti, *na kateri* se odločajo naša spoznanstva. Ignoranca kot limita *a priori* naših infrahumanih spoznanstev.

Vidim ljudi, ki gredo mimo: pravim »ljudi«. Na en mah, pa sem človek. Toda, če sem objektiviziral svojo subjektivnost, sem na mah projektiral vso mojo subjektivnost na njih.

Zamenjati pseudo-objektivnost »ljudje« z resnično kolektivno subjektivnostjo. Nase vzeti detotalizirano totaliteto. Ustvarjamo le eno, toda medtem pa smo nepristojni.

Pravice. Razlaga. Izgubiti vse upanje, da se utemeljimo. Živeti neutemeljeno.

Otrok je najprej objekt. »Začnemo z biti otroci pred biti človek«, kar pomeni: začnemo z biti *objekti*. Začnemo z biti brez lastnih možnosti. Vzeti, prinešeni, imamo bodočnost drugih ljudi. Smo cvetlični lonček, iz katerega odhajamo in v katerega prihajamo nazaj.

Nisem imel prav, ko sem prej dejal »neutemeljeno«. Nismo neutemeljeni, ker bi za to bil potreben sistem dokazovanja, kjer ne bi imeli svojega mesta: niti utemeljeni, niti neutemeljeni. Dva ekstrema v istem trenutku: vkolikor slučajnost je človek *tu* brez vzroka in razloga. Vkolikor projekt, ustvari dokazovanje celotnega delnega sistema, toda s tem dejanjem se sam ne more ninkoli utemeljiti. Od koder zvijača dobre vesti: ustvarimo delen sistem, v katerega vstopamo kot *povprečneži* in se utemeljujemo kot povprečni del sistema. To je: pozabiti, da smo v istem času tudi ustvarjalec sistema, torej da smo izven vsakega dokazovanja, kakor tudi izven utemeljevanja. Človek neutemeljena utemeljitev vsega dokazovanja.

Človek je pomemben le za človeka. Če so to ljudje ali ne, vsekakor pa se bitje v njih ne obrne več na slabo. Potrebno je torej si želeči človeka. Ga ne odkriti, temveč iznajti.

Normalen proces: 1° Otroštvo: objektivnost in dokazovanje. Od tu naprej se otrok, prevaran, odloči za kvaliteta-objekte. 2° Puberteta: s polomom staršev pojavljanje neoprostljivosti in subjektivnega. Toda pogosto je prepozno: slojevitost, drsimo k neki drugi objektivnosti. 3° Človek z oblogami objektivnosti, njegove zaščite.

Človek si očita Boga ali Naravo: kolebanja. Ponavadi oba naenkrat.

Morala Šefa (po Gospodar-Suženj): fevdalni odnos človeka do človeka. Podpostavljeni je odkrit kot nepomemben v odnosu do šefa, ki je pomemben. Toda utemeljen z delom. V kolikor izvrši delo, je splošen (medsebojna zamenljivost), toda kolikor pade nanje šefov pogled, in kolikor je spoznan, da je izvršil delo na *edinstven* način, se mu vrne njegova posebnost. Z njegove strani je šef spoznan in se spozna kot vir morale. Torej je nad vso moralo. In od tu dejstvo, da bo subjektiven in življenski če ne bo sodil druge kot nepomembne. Vrh tega, iznajde neko relativno moralo in *cilj* varuje kot oddaljeno dokazovanje (veličina Francije, etc.). Transcendenca podpostavljenega se mu zdi kakor transcendenca-objekt. Transcendenca, logično, omejena.

Suženj je *utemeljen* (stari črnski sužnji).

Prehod dokazovanja sužnja k nepristojnosti proletarca.

Vera: hipostaza (pod-zastoj) Drugega, ki nas preoblikuje v absoluten objekt za neko svobodo, ki ni nikoli več objekt. Toda zaradi tega slutnja absolutne svobode in interiornosti v *Drugem*. Vendar zato, da se izognemo ponovnemu padcu v popolno nepristojnost, si predstavljamo, da je Drugi utemeljen. Ne da bi si dali kakršenkoli razlog.

Krščanska vera: predstavljati si človeštvo-objekt, utemeljeno v svojem sestavu. Videti *se* z božjimi očmi.

»Naj bo človekovo srce prazno in polno nespodobnosti..« V čigavih očeh? To je lahko le v človeških očeh in z vidika določene morale. Človek je vir vsega dobrega in slabega ter se sodi v imenu dobrega in slabega, ki ga je sam ustvaril. Torej *a priori* ne dober, ne slab.

Absolutna morala ne obstaja. Obstaja le ena morala v konkretni situaciji. Kajti absolutna morala je morala dobre vesti. Misli, da smo lahko moralni v situaciji, ki je skrajno nemoralna. Morala je prekoračenje te situacije. Toda — v tem, da situacijo prekorači, jo tudi obdrži. Morala je misel, da smo lahko dobri, ne da bi se situacija spremenila, skratka »vse enake stvari od drugod.« To je misel, »da imamo lahko njeno vest zase.« Morala je torej nezainteresiranost, dokler je abstraktna. Je način, da izvlečemo njeno palčko iz igre. Je tudi predpostavka, da je v absolutnem rešitev.

Morala je teorija akcije. Toda akcija je absolutna, če ni delo in boj. Primer: rešiti otroka, ki se kopa. Absurd. Konkretni problemi: Ali je Luther moral zapustiti kmete v kmečkih uporih?

»Vsak narod se *sam sebe* časti v bogovih, ki jih obožuje, si prisvoji svojo zavest, za katero je prepričan, da je divinska« (Kojève, *Intr. à Hegel*).

Dejansko, dialektika z neobstoječim termom. 1° Projekcija situacij, hipostaza Drugega pod vidikom divinske oblike. 2° Vrnitev hipostaznega sebe nad sebe, ki je živel, da bi ga namestil v objektu. Torej dvojna predstavitev skupnosti.

Druga svinjarija: sposobnost in dejanje. Neka morala se mora izvrševati v dogajanju. Razločevati sposobnost in možnost.

Analiza religioznega človeka

odnos do sebe
do kolektivnosti (krščanske)
do sveta

religiozne
kategorije

vera kot slaba vera

svet kot številka

zmedenost med duhovnim in nemogočim

uporaba transcedence za slabo vero

(človek je veliko več kot človek)

spodbijanje njegovih besed. Bitje nad bitjem, etc.

Cilj: doseči 4. dimenzijo. Jaspers in poraz.

Religiona transcendenca: hipotaza dejanja, medtem ko smo hoteli transcendentirati.

Religiozna transcendenca: hipostaza dejanja, medtem ko smo hoteli transcendentirati.

Lažna enakost kristjanov in lažna svoboda: vsi enakovredni kot sužnji enega in istega gospodarja. Kako biti osvobojen v religiji, kateri princip je gospodar (Gospod)? Popolna pripadnost Bogu, ki nas je ustvaril.

Duša: hipostaza moje transcendence v meni. Včasih moja objektivnost in moj preko v meni.

Kot je situacija napredovala, bomo kopali ribo; dejali bi da Bog ni moj gospodar, da občuti 'proti meni neko »neskončno spoštovanje«. Toda to je zmanjševanje realnosti.

»Mojo vest imam zase.« To je — se ne zanimati za *akcijo*, da se umaknem v subjektivno. To, kar je važno, je ostvaritev dejanja.

Človek mora biti ponosen, ker omogoča, da bit obstaja. Ponos, to je zavest avtonomnega bita in ustvarjalca. Vendar je ponos, ki se nanaša na subjektivnost kot takšno, ne na kvalitete ali določitve. Kajti kot so nam kvalitete uredile posvetovanje z družbo, z drugimi in odtegnjeni z njimi, kar pomeni, da so nas postavile v odvisnost le, če jih zahtevamo (kvalitete). Poleg tega to pomeni uvrstiti se v neko intenzivno serijo, navidezno nedoločljivo, torej tja, kjer smo gotovo, da imjao enega *več* kakor mi. Če sem ponosen na svojo lepoto ali na svojo moč, sem obenem tudi gotov, v skladu z možnostmi, da obstajajo še lepši in še močnejši. V vsakem primeru pa so obstajali. Od tu prvenstva, ustanovljena za pomiritev vesti. Najprej, *kvalificiranost*.

Morala *povprečnosti*. Biti povprečen. Povprečen človek. Najprej povprečen človek, kakor pravimo: »povzdignjen-človek«. Je na stopnji povprečnežev. Nalašč se izgubi v neskončnosti povprečnežev, da ne bi gledal svojemu koncu v obraz. Konec je nekaj, kar se razume. Vrh tega je žrtev spremembe povprečnežev v trdno stanje, kateri tudi postanejo minljivi. Ob koncu se tragedija iskanja biti spremeni v komedijo. Povprečen človek je človek komedije. Zgostitev povprečnega. Zaradi navade in z zadoščenjem je vržen v neskončen proces, v katerem ne bom nikoli naproti bistvenemu. Tudi s *pedantnostjo*: povprečen človek je pedanten, ker spravi v sklad prvobitno važnost s pripravami. Če slika, je bistvena izbira čopiča. Ali pa si konec maskira, ali pa konec postane sanja ali urejajoča misel. Na drugem mestu povprečen človek hoče biti *povprečen* (srednji). To pomeni, da hoče biti »kot ves ostali svet«, da bi ustvaril s samim seboj enotnost Duha. Tudi za anonimnost množic. Če je povprečen, je izgubljen v množici povprečnežev. Torej se ga nič ne tiče, kaj mu je bilo usojeno. Nesreče so učinki naključja. Statistično neverjetne. Vedno gostota množice pred njim. Povprečen človek je statističen človek. Zavrne *usodo*. Zato vidi svet v *povprečju*. Weltanschauung¹ povprečja: objekti povprečne kvalitete, povprečni spektakli narave (povprečne estetske kvalitete: nežnost, diskretnost, etc.). Na tretjem mestu je včasih utemeljen in nepomemben. Utemeljen, ker je povprečnež s tem, ker doseže neovrgljive konce (ker konci niso nikoli postavljeni pod vprašaj) in nepomemben, ker je nadomestljiv s katerimkoli drugim *povprečnežem*, torej brez težke odgovornosti. Vedno dela to, kar bi na njegovem mestu lahko storil kdorkoli drug. Če to stori *dobro*, je zadovoljen, to pomeni, da je edinstveno poseben, ko ostvari vlogo instrumenta bolje kot nekdo drug. Ne zamešati »povprečneža« s »podpostavljenim«. Podpostavljeni uboga šefa z norostjo gorečneža,

¹ Svetovni nazor

se žrtvuje, postavi v šefa υδρης², posebnost, bojazen. *Fevdalen* in *konkreten* odnos človeka do človeka. Poprečen človek je abstrakten in podvržen abstraktnim zakonom. Je vedno *podpostavljen*, toda slabo podpostavljen; nad seboj hoče vedno imeti superiorne, ki tvegajo in pod seboj krivce, ki jih lahko sodi. Za biti povprečen, potrebuje ekstreme. Toda misli, da so ekstremi povprečni, da je lahko povprečen. Tako končno vse pade v nepomembnost. 4° Povprečen človek je *sredina* (medium). Njegova realnost je statistična. Ve, da je večina, ker hoče biti večina. Torej je on tisti, ki ustvarja dominantne kvalitete družbe. *Anglež, Francoz*, so »povprečneži«. Če se pogovarjajo med seboj, se preizkušajo in se *spoznavajo* kot povprečneži, V istem času je tudi posrednik. Zanj se ekstremi dotikajo: šef in kriminallec, genij in norec. Kroženje povprečnega sveta: Carpentier, ki ga je pretepel mehanik. Član sedmih zmagal z asi pri pokerju. Povprečnež je sinteza (se ima za sintezo) ekstremov. Lauvrière¹ in Edgar Poe. 5° Povprečen človek: srednji razredi. 6° Kreposti in morala: ničesar preveč, vedno ima potrebo po nekom, ki je manjši od njega. 7° Miselnost povprečnega človeka: banalnost.

Sadizem in Mazohizem sta odkrivanje Drugega. Nimata smisla — kot drugod boj vesti — samo v preobrnitvi. Če smo zavestno sprejeli dejstvo biti svoboden in objekt za druge ljudi (primer: avtentičen Žid), in ni nobenega ontološkega razloga za to, da bi ostali pri planu za boj. *Sprejemam* moj biti-objekt in ga presegam. Toda ostanejo lahko še zgodovinski razlogi (ne zadostuje, da Žid Sprejme svoj biti-objekt).

Prevod: Sanja ŠTIRN

¹ avtor teze o Edgar Poeju

² υδρης (ubris) nezmernost

K vprašanju marksistične percepcije Fichteja

DARKO STRAJN

Johann Gottlieb Fichte s svojo filozofijo (absolutno svobodnega) subjekta glede na svojo pozicijo v okviru nemške klasične filozofije niti za t. im. meščansko filozofijo, niti za marksizem ne pomeni problematike, ki bi bila »rešena.« Nekateri poskusi proglašanja Fichtejeve filozofije za filozofijo z zgolj historično vrednostjo pomenijo predvsem abstiniranje od soočanja z osnovnim problemom Fichtejeve filozofije: koncepcijo subjekta, ki je formirana v specifični *dialektiki subjektivnega*, katere forma je dokaj očitno paradokсна. Temelj te paradoksnosti je seveda položen v samo koncepcijo samovzpostavljaljajočega se Jaza, v koncepcijo dejavnega Jaza torej, v kateri je v transcendentalistični izreki subjekt nenehno sam sebi objekt, kar pomeni, da je objekt možen kot samo nekaj subjektivnega. Pri tem pa je potrebno poudariti, da Fichtejeva filozofija ni nikakršen solipsističen sistem, ampak da ravno pomeni radikalno formo postavitve »meščanskega subjekta« kot *prevratnega subjekta*.

Takšno videnje Fichtejeve filozofije pa uvaja tudi možno marksistično aktualizacijo samega problemskega polja Fichtejeve zastavitve problema subjektivnega. Vprašanje razmerja Fichteja in Marxa torej ni razrešljivo tako, da poiščemo relativno redka mesta v Marx-Engelsovem opusu, na katerih je Fichte sploh implicitno ali eksplicitno omenjen, ampak gre predvsem za vprašanje kontinuitete problema prevratne subjektivnosti od Fichteja skozi Hegla k Marxovi in Engelsovi kritiki »meščanskega subjekta«, ki postavlja problematiko prevratne subjektivnosti v nove koordinate.

Postavitev aktualne marksistične percepcije Fichteja je torej na stran poti v kolikor se trudi iskati »elemente socializma« v Fichtejevi filozofiji, kajti s tem izpade iz konteksta percepcije Fichteja neizogibna Heglova kritika Fichteja, ki se vpisuje tudi v Marxovo in Engelsovo razumevanje Fichtejeve filozofije.

Hegel v svojem kritičnem opredeljevanju Fichtejeve filozofije izvaja klasifikatorično delo in s tem v marsičem določi horizont kasnejših percepcij. Toda v večini takšnih percepcij, ki se izrekajo v udobni predstavi o bolj ali manj linearnem razvijanju filozofskih idej, zapade klasifikaciji tudi sam Hegel, vsa polemičnost in dilematičnost »razvoja« se zabriše v končni shemi zaporedja Kant-Fichte-Schelling-

¹ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke* (Suhrkamp) 20, Frankfurt/M 1971, s. 387

Hegel. Kljub dejstvu, da Schelling in Hegel skupno izstopata zoper Fichtejev subjektivizem, pa ni zanemarljiva tudi instanca Heglove zavrnitve Schellinga na Fichtejevem stališču. Točko te zavrnitve je markiral Lukács, pri čemer gre za enega najcentralnejših problemov vse nemške klasike po Kantu. Problem je zaostрил Fichte. Gre za problem spoznanja absoluta. Lukács navaja Fichtejevo pismo Schellingu (15. 10. 1801), v katerem Fichte zavrne Schellingovo stališče, s katerim Schelling zastopa razlago Fichtejeve opredelitve absolutnega kot eksistirajočega v formi kvantitativne razlike. V Fichtejevem: »... to je tisto kar trdite vi in ravno zato sem odkril, da je vaš sistem napačen...« je zasnovan očitek spinozizma namenjen Schellingu. Kot zatrjuje Lukács je Hegel, ne da bi se postavil, ali celo »vrnil« na Fichtejevo stališče, sprejel Fichtejev argument zoper Schellinga o kvantitativnih določilih absolutnega. Fichtejev argument pri Heglu figurira na »višjem nivoju« — kar je za Fichteja prekoračitev zmožnosti spoznanja, pri Heglu nastopa kot abstraktnost, kot nezadostna konkrekcija pri spoznavanju absolutnega. Slej ko prej pa Fichtejev ugovor ostane izhodiščna točka Heglove zavrnitve Schellingovega »formalizma«. Kot opaža Lukács se ta Heglova kritika shematizma Schellinga izreče v predgovoru v Fenomenologijo: »(Shematizem) samo nakazuje vsebino, same vsebine pa ne izroča.«² Izhajajoč iz Lukácsseve opazke, lahko ugotovimo, da je problem »nerazrešenega Fichtejevega protislovja« — razmerja absolutnega in mnogoterega ravno določil polje Schellingove in Heglove razrešitve, pri čemer je očitno, da je Hegel »manj spinozist« kakor Schelling, in da Fichtejevo stališče netematiziranega razmerja empirične dejavnosti in absolutnega (ki je na stališču radikalnega subjektivizma tudi enako radikalno neizrekljivo) preko Schellingovega shematizma pripelje do Heglove dialektične formulacije absolutnega, ki je brez instance dejavnosti subjekta nemogoča. Seveda ne gre za to, da bi Hegel povzel Fichteja v nepredelani formi, niti ne gre za to, da bi enostavno »spojil Fichteja in Spinozo«, kar je videnje, ki ga zastopa »Sankt Bruno« v odlomku, ki ga Marx in Engels citirata v nemški ideologiji.³ Tisto, za kar gre v kritiki Bauerja je vprašanje kritike Hegla. Če Bauer vidi v Heglu »protislovje« med samozavedanjem in substanco, protislovje, v katerem se »Heglov sistem giblje sem in tja«, ter izpelje »zmago samozavedanja« (proti Feuerbachu) v svetovnozgodovinsko vprašanje je »... očitno, da s tema abstrakcijama, ki sta ostali brez smisla in brez vsebine, lahko izvaja vsemogoče umetnije, ne da bi kaj vedel o dejanskih ljudeh in njih razmerah.«⁴ Rekli smo, da gre za vprašanje kritike Hegla, kajti potrebno si je biti na jasnem o tem, kaj je Heglova filozofija, da je Marxov ugovor s stališča dejanskega (dejanskih ljudi in njih razmerah) umeščen. Od tod Marxova in Engelsova obramba Heglove filozofije zoper mladoheglovsko interpretacijo in implicitno je tu branjen tudi Fichte, kajti kategoriji samozavedanja in substance sta ostali brez smisla in vsebine v aplikaciji Bruna Bauerja ne pa »na sebi.« Kajti gre za to, da se metafizično razmerje substance in subjekta v Heglovi filozofiji razvije do razrešitve, ki je ni mogoče brez nazadovanja razstaviti in izigravati eno zoper drugo, ampak gre za imperativ *premika*: premestitve vprašanja iz sfere spekulacije na teren »dejanske zgodovine«, v kateri se Marxu in Engelsu kaže nov historični subjekt. Glede na to

² Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes* (Ullstein), Frankfurt/M 1980, s. 41 — Glede povzetka Lukácsseve izpeljave primerjaj: Mladi Hegel, Beograd 1959, s. 475—477

³ Cf: Marx-Engels: *Werke* B 3, Berlin 1978, s. 82

⁴ Marx-Engels: *Izbrana dela* II, Ljubljana 1971, s.106

se mora razvoj védenja, ki artikulira tega subjekta (proletariat) vezati na predpostavke meščanske filozofije v njihovi »najvišji formi«. Spričo tega Marxova kritika Hegla ni preprosta uporaba heglavske negacije na Hegla (in tradicijo pred njim) ampak dobesedno *premik* v samem temelju filozofije, kajti postavitev »dejanskega« proti Heglu ni Heglov pojem dejanskega in še manj Fichtejev pojem dejanskega kot sveta moralnih razmerij, ampak dejanskost politične ekonomije, ki jo abstraktno povzema Heglova substanca. In kar zadeva vprašanje Fichteja in njegovega problema subjektivnosti, je v luči tega premika jasno, da v Marxovi in Engelsovi kritiki meščanskega subjekta, ni brez ostanka zavržena Fichtejeva dialektika subjektivnega, samo da je le-ta ujeta v koncept razrednega boja, »materialistično obrnjena« in obenem subsumirana v kritiki Hegla — ne na način vrnitve na stališče fichtejske subjektivnosti (kot pri nekaterih mladoheglavcih), ampak na način situiranja prevratnega diskurza na pozicijo *historičnega prevratnega subjekta*. Možna primerjava med Marxom in Engelsom ter Fichtejem torej ne zadeva artikulacijo subjekta, ampak zadeva konstituiranost diskurza prevrata, torej raven historične pogojenosti obeh diskurzov. Če Fichte artikulira pozicijo meščanskega individuum in jo spekulativno razvija v nanosu na dano polje takratne vladajoče ideologije kot razvitje absolutnega Jaza, se Marxova artikulacija pozicije proletariata mora odreči sami spekulaciji in absolutu (ki je do kraja razvit kot gibanje pojma), kajti objekt prevrata je meščanska družba, ki se s kapitalizmom etablira kot »večna.« Subjekt torej ni več tisti Jaz ali samozavedanje, preko katerega se sam meščanski subjekt ideološko vzpostavi kot »svoj lastni objekt«, ampak vsakokratni historični razred, ki svoje »samozavedanje« formira kot zoperstavljenost »svetu«, torej kot »protislovni moment« danega načina produkcije. To ne pomeni, da vprašanja subjekta »sploh ni več«, ampak da se to vprašanje še zaostri v vprašanju po ideologiji konstituiranega subjekta, kar pomeni, da imamo na povsem drugi in drugačni ravni opraviti z vprašanjem razmerja »spinozistične substance in fichtejskega subjekta.«⁵ »Rešitev« tega razmerja seveda ni izvedljiva niti na eni, niti na drugi strani. Predvsem pa se postavlja vprašanje, ali je v tem vendarle ideološko profiliranem antitetičnem razmerju v marksizmu to vprašanje razrešljivo glede na samo dialektiko subjektivnega, ali se torej ne postavlja problem razsrediščenja samega vprašanja subjekta, v katerega se vpisuje idealistična tradicija, ki problem produkcije subjektivnega odleplja od njegove radikalno praktične vkošenosti. Vprašanje subjekta v polju njegove razsrediščenosti torej razpade v verigo problemov, ki zadevajo specifične konfiguracije subjektivnega v procesih reprodukcije družbene baze in nadgradnje dominantno določenih s »substancialnostjo« razrednega boja. Le v tej smeri si je mogoče zamisliti mesto sinteze osnovnega marksističnega koncepta prevratnega subjekta, sinteze, ki torej ne bi bila »heglavska«, temveč »marksovska«. Te sinteze pa gotovo ni mogoče izvesti samo z navedbo mest, kjer je »Marx problem že rešil«, kajti omenjeno razsrediščenje

⁵ Kakor opozarja Božidar Debenjak (npr.: Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev, Maribor 1981, s. 16 ter v drugačnem kontekstu v članku O kategoriji nujnosti pri Engelsu in Heglu, Problemi 201—202/8—9, Ljubljana 1980) se »... predheglovski razcep na 'nujnost' proti 'svobodi' ponovi zlasti v marksizmu petdesetih in šestdesetih let.« Prav v takšni tematizaciji vprašanja je mogoče razbrati poanto aktualnosti nasprotja »spinozistične substance« ter »fichtejskega samozavedanja«, ki se torej ohrani tudi v marksizmu in prav v polju marksistične diskusije glede na vsaj intendirano praktičnost teorije ohranja težo ene poglavitnih točk razcepov.

vprašanja subjekta pomeni, da se to vprašanje ne zastavlja več v kantovsko-fichte-janskih filozofskih figurah, ki so ostale zgodovina problema, ki se s svojimi pomeni gotovo odpira drugačni percepciji z razgledišča produkcije nastajajoče »sinteze.« Če je gotovo, da po intervenciji Freuda, številnih predelavah in »interakcijah« freudovske intervencije s kritičnim in potem »strukturalnim« marksizmom, vprašanje »svobodnega subjekta« ne more več biti vprašanje postavitve samozavedanja (pa četudi celo v »materialistično obrnjeni« heglovski sintezi) in konceptualizacije njegovega »posredovanja« s historičnimi formami socialnih praks (od politične do pedagoške), pa je gotovo tudi, da se odpira z vsem tem sklopom intervencij označeno spremenjeno branje tradicionalne zastavitve. Tako zdaj lahko tudi postane jasneje, zakaj smo Fichtejevo razdelavo subjekta konceptulizirali kot v osnovi paradokсно. Gotovo ne zato, da bi — banalno rečeno — »spodbili« veljavnost njegove filozofije, pač pa zato, da bi ohranili aktualnost njegovega razvitja problema, pri čemer ta aktualnost gotovo ni v »rešitvi«, torej v neskončno reproducirajoči se samozavednosti postavljeni tako, *kot da* bi imela v lasti svoj lastni presežek, ali preostanek, ali zato, da bi zase pridobili *totaliteto*, ki bi jo s »popravki usposobili« za sedanjo rabo. Če na nek način torej Fichtejeva filozofija vstopa v zgodovino aktualnega problema prevratne subjektivnosti s svojim razvitjem »dialektike subjektivnega«, se situira na mesto, kjer nam kaže iskati neizogibne predpostavke aktualnega vprašanja subjektivnega. In kolikor gre za zgodovino problema, brez katere ni problema samega, se je potrebno soočiti s pomenom Heglove kritike fichtejevske zastavitve subjektivnega v njenem kontekstu — torej upoštevati nastajanje te kritike v hkratnem Heglovem odmikanju od Schellingove filozofije.

Kolikor smo pravzaprav še v polju problema, ki ga markira Lukács, v »Mladem Heglu«, in ki zadeva nastajanje Heglove dialektike, se zdi, da je Heglova retematizacija Fichtejevega motiva proizvedla možnost zavrnitve tudi Schellingovega »objektivnega idealizma«, čigar »dokončna« razrešitev Fichtejeve problematike za Hegla pač ni dokončna. K dodatni osvetlitvi tega vprašanja prispeva Friedrich Engels s svojo zgodnjo percepcijo razmerja Schelling-Hegel-Fichte:

»Priatelj in sostanovalec že na univerzi, sta oba moža (namreč Hegel in Schelling. op. D. Š.) potem živela tako zaupno skupaj, da je do dandanašnjega moralo ostati neodločeno, kdo je na koga vplival. Le to je gotovo, da je bil Hegel tisti, ki je Schellinga pripeljal do zavesti kako daleč je že, ne da bi vedel, prestopil ven iz Fichteja. Po njuni ločitvi se dotedaj njuni paralelno potekajoči razvojni poti začneta kmalu razhajati. Hegel, čigar globoko notranja nemirna dialektika se je najprej začela odvijati, je pod Schellingovim vplivom zastala, pa je 1806. v »Fenomenologiji duha« naredila velikanski korak preko naturnofilozofskega stališča in pojasnila neodvisnost od njega...«⁶

Šele pri Heglu dokončno razvita — prej bolj ali manj v metafizične določitve ujeta — dialektika se torej vpisuje v samo »interakcijo« nemških idealističnih filozofij in prav s stališča Hegla ta »interakcija« ni nikakršen linearen potek. Mimo Schellingove »spinozizacije« Fichtejevega koncepta subjekta v Schellingovem pojmu narave, prav fichtejevski subjekt v svoji samoproduciraajoči postavljenosti napotuje v Heglovo postavitev pojma zgodovine kot »... vedočega sebe posredujočega nastajanja...«⁷ Kajti *hiatus irrationalis* Fichtejeve filozofije, ki je paradokсни rezultat paradokсне subjektivistične zastavitve — kot izrekljivosti neizrekljivosti

⁶ Engels, F.: Schelling und die Offenbarung, Marx-Engels: Werke, Ergänzungsband II, Berlin 1977, s. 178—179

absolutnega — je v veliki meri utemeljen prav v zastavitvi refleksivne dejavnosti, ki nasproti subjekta ne more proizvesti objektivacije subjektivnega, ki ne bi bila nenehno reducirana, lahko rečemo: dehistorizirana. Heglova postavitev fichtejanskega momenta v historično seveda pokaže, zakaj Fichte ni mogel zajeti zgodovine nikakor drugače kot nekakšne zbirke faktov, na katere deluje s tem historičnim neopredeljeni subjekt, kajti vsaka opredeljenost od zgodovine se obrača v opredeljenost zgodovine po subjektivnem, zaradi česar historično kot vsebina (Inhalt) ne more biti elaborirano. To pa je točka, ki jo Hegel zazna kot tisto mesto reproduciranja Fichtejeve abstrakcije, na katerem se Fichtejeva filozofija v svoji intenci izigra sama proti sebi, ker ji ostane zastrt mehanizem reprodukcije *gospodstva*.

Fichte problem gospodstva reši z gospodstvom subjekta nad naravo in v hipostaziranju subjektivnega kot družbenega, torej kot občestva svobodnih individuov, ne izvede pa zadnjih konsekvenc iz svoje lastne percepcije gospodstva, ki se mu zoperstavlja. To je poanta Heglove kritike Fichteja v »Spisu o razliki«, poanta, ki bi jo sicer bilo mogoče »izdestilirati« iz številnih Heglovih razvitij, ki to poanto tudi vsebujejo, vendar pa je spričo čiste artikulacije te poante v omenjenem zgodnjem Heglovem spisu to odveč. Kljub vsemu pa — če odštejemo implicitne trditve — je opazno, da Hegel v poznejših obravnavah Fichteja (v spisu *Glauben und Wissen* in v Zgodovini filozofije) to poanto opušča. Preden se lotimo nekoliko natančnejšega pretresanja Heglove kritike Fichteja, si na kratko oglejmo neki videz razlage razlogov tega fakta. Wilhelm R. Beyer v svojem prispevku v zborniku *Wissen und Gewissen* ugotovi: »Njegov (namreč Heglov, op. D. S.) Fichteju navrženi očitek, da Fichte propagira državo 'totalitete' in ubija živeče, individualno, ki se pojmovno predstavlja kot identiteta, ne pa kot totaliteta, je bil kot znano navržen proti njemu samemu in proti njegovemu lastnemu razumevanju države.«⁸ Ena od možnih in ne tako redkih razlag, bi zatrjevala, da je kritika, ki jo formulira mladi Hegel v »Spisu o razliki« kritika še revolucionarnega Hegla, ki jo starejši Hegel kot avtor Pravne filozofije opusti skupaj s svojo »mladostno revolucionarnostjo.« Potemtakem bi naj Heglova kritika v »Spisu o razliki« zasnovana na kritiki svobode kot omejevanja subjekta ne bila več ponovljena, ker se sam Heglov pravni sistem izteče v »isto« omejevanje. Morda bi detaljnější analiza Heglovega pojmovanja svobode v vsem njegovem delu izstavila (ne)utemeljnost takšnega pojasnjevanja, kar pa je naloga, ki jo v naši študiji kot preobsežno moramo pustiti ob strani. Iz tega naj samo sklepamo, da je najverjetnejša razlaga prav to, da je mladi Hegel s svojo radikalno zastavljeno kritiko Fichteja odprl problem, ki ga v njegovem kontekstu ni bilo več mogoče reševati na stališču kritike Fichteja, ampak na Heglovem lastnem stališču. Kar je v »Spisu o razliki« predvsem samo še *zahteva* (in s tem anticipacija) po konsistentnosti sistema, je s stališča »Fenomenologije« kot realizirane ideje filozofskega sistema v svoji kontekstni premeščenosti v nasprotju z negativnim kritičnim predznakom zahteve, že Heglovo lastno stališče, kar pomeni, da je problem svobode subjektivnega že reševan na tem novem stališču, ki Fichtejev zastavek svobodnega subjekta že vključi in v sebi predela. »Zamolčevanje« zgodnje radikalne kritike Fichteja bi potemtakem ne pomenilo nič drugega kakor to, da je

⁷ Cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, s. 446

⁸ Beyer, W. R.: *Hegels ungenügendes Fichte-Bild, v: Wissen und Gewissen — Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes (1762—1814)*, Hrsg. von M. Buhr, Berlin 1962, s. 249

ta kritika kot predpostavka še toliko bolj prisotna pri Heglovem lastnem reševanju problema svobode. To, da Hegel v končni instanci ne proizvede »drugačnega« sistema svobode kakor Fichte (oz. vsaj ne drugačnega glede na njegovo izpeljavo dejanskega pomena fichtejevske svobode) v svojih naravno-pravnih spisih, pa pravzaprav ilustrira tezo o istosti ideološkega polja, v katerem se artikulirata obe filozofiji. Na stališču svobode privatne lastnine (ki ga Hegel zastopa v precej razvitejši formi kot Fichte) pač ni mogoče proizvesti drugega pojma svobode in predvsem na tem stališču se svoboda sploh ohrani kot ideologija dejavnega subjekta. V določitvi absolutnega subjekta svobode (in kot svobodnega) je torej Fichtejeva filozofija zadela na rob ideološkega polja, ki se v Heglovi kritiki tudi kaže kot rob, v katerem se tudi njegova filozofija previhne vase.

Kritika Fichteja razvita v »Spisu o razliki« — kot smo že nakazali-anticipira Heglov sistem, kajti v njej že naletimo na večino specifičnih Heglovih pojmov, čeprav v še bolj ali manj nerazviti kritični formi. Če naj podpremo zgornje izpeljevanje poante Heglove kritike, ki je kondenzirana v lociranju reproduciranja gospostva v filozofiji, ki se artikulira kot filozofija dokončne ukinitve vsakega gospostva (razen nad naravo), moramo zajeti še nekatere aspekte Heglove kritike. »Osnova Fichtejevega sistema je intelektualno zrenje samega sebe, čista samozavest = Jaz, Jaz sem; absolut je subjekt = objekt in Jaz je identiteta subjekta in objekta.«⁹ V tej Heglovi formulaciji je torej postavljen »predmet« kritike, ali drugače: izstavljena je sintetična subsumpcija Fichtejeve (spekulativne) filozofije, ki jo kritika izstavi kot »nepravo« sintezo. Če pozorneje pogledamo Heglove navedke Fichteja, se izkaže, da se njegova kritična observacija koncentrira na načela Fichtejevega nauka o znanosti, in da skorajda ne jemlje v poštev Fichtejevih izpeljevanj v nadaljevanju nauka o znanosti. Ta podrobnost še dodatno opozarja na Heglov lastni interes, ki ni interes »ovrednotenja« Fichtejeve filozofije (le-ta se pokaže predvsem v Zgodovini filozofije), ampak je predvsem merjenje njenega dometa, iskanje njenih »lukenj« itn., kar navrže točko razlike glede na Schellinga, pri čemer pa je seveda posebno vprašanje, v koliki meri »Hegel sam ne ve« kako daleč prestopa tudi Schellingov horizont. Pojmi, ki so izstavljeni v zgoraj navedeni Heglovi konstataciji so v kritični izpeljavi po vrsti ovrženi. Tako sistem ni sistem, ker je identiteta samo »formalna« (in torej ni identiteta), pri čemer Hegel zavrne Fichtejevo konstrukcijo vzpostavljanja identitete skozi razliko v svojem kritičnem pojmu *slabe neskončnosti*. Hegel namreč subsumira Fichtejeva tri načela v treh absolutnih aktih Jaza: absolutnem postavljanju-samega-sebe (Sich-selbst-setzen), postavljanju absolutnega neskončnega Ne-jaza kot nasprotja prvemu, tretji akt pa je združitev obojega skozi absolutno delitev Jaza in Ne-jaza, pri čemer je sfera neskočnega razdeljena na deljivi Jaz in nedeljivi Ne-jaz.¹⁰ Identiteta Jaza z Jazom torej ni absolutna temveč relativna in se v sebi nenehno (v »slabo neskončnost«) diferencira. Po Heglu je v tej dejavnosti Jaza refleksija brez odnosa z absolutom in tako ne vzpostavlja uma — doseže torej le stopnjo razuma. To pa je raven, na kateri »identiteta« definirana kot neskončno razlikovanje funkcionira kot nasprotje čistega in empiričnega Jaza, pri čemer ima Jaz lahko samo značaj samozavedanja. »Absolutni akti« Jaza so v konstrukciji totalitete dani samo kot idealni faktorji. Identiteta je tako transcendentna in ne transcendentalna kakor insistira Fichte. Po

⁹ Hegel, G. W. F.: Werke 2, Frankfurt/M 1970, s. 52

¹⁰ Cf: Ibid., s. 56—57

Heglu je torej sinteza v formi fichtejanskega samozavedanja zgolj fiktivna, saj ohranja nasprotje idealnega in realnega, s čimer je negirana tudi realnost tako postavljenega samozavedanja. Takoj nam pade v oči, da Hegel pri tej obravnavi ne vračunava Fichtejeve že v predpostavki »Jaz sem« situirane dejavnosti. Razlog te Heglove opustitve pojma dejavnosti v tej zvezi (termin akta Jaza namreč tega pojma ne povzema kot pojma) se nam pojasni bliže koncu spisa: »S tem ko je objekt absolutno zoperstavljen, tako ni nič realnega, ampak samo mišljeno, neki takšni idealni faktorji so Jaz kot postavljanje-samega-sebe in Ne-jaz kot zoperstavljeni si. Nič ne pomaga, če je Jaz samo čisto življenje in agilnost, dejanje in dejavnost, najbolj vseobsegajoče, najneposrednejše v zavesti slehernika; kakor mu je objekt absolutno zoperstavljen, tako ni nič realnega, ampak samo mišljeno, neki čisti produkt refleksije, gola forma spoznanja.«¹¹ Ravno to je dispozitiv večine interpretacij, ki skušajo braniti Fichteja pred Heglom, češ da Hegel »spregleduje« Fichtejeva razvitja zlasti v tretjem delu »Osnove nauka o znanosti«, da ne govorimo o tem, da Nauka o znanosti iz l. 1804 ni niti poznal. Glede slednjega npr. W. Janke zatrjuje, da »nauk« iz l. 1804. pomeni razvitje »transcendentalnega k absolutnemu idealizmu« in tako Heglova kritika Fichtejeve spekulacije, ki povzema um v razum, nauka iz 1804 »ne zadeva več.«¹² Skratka, veliko interpretatorjev si je edino, da Hegel ni »pravičen« Fichteju, da v ostrini kritike »pretirava« itn.¹³ V tej konfuziji »tistega, kar je Fichte resnično mislil«, Heglovih »preostrih sodb«, raznih »pomankljivosti« itn. se izgubi sam problem. Heglovo kritiko je potrebno brati kot delo na Fichtejevih tekstih, ne pa kot kakšno »predstavitev« Fichteja. Ravno branja Hegla v tej perspektivi so navrgla omenjene ugovore proti Heglu na eni strani in »neupravičeno« omalovaževanje Fichtejeve filozofije na drugi strani. Drugič pa je Heglova opustitev natančnejše obdelave Fichtejevih razvitij, ki sledijo trem načelom, zasnova Heglove lastne razdelave subjekt-objekta v Fenomenologiji. Kajti Heglova pozicija, oz. situiranost njegovega diskurza v isto epoko kot je tudi Fichtejeva, ga sooča z v osnovi istim problemom — z majhnim a zelo pomembnim premikom. Za Hegla je Fichtejeva filozofija že »duhovni simptom« zloma jakobinske revolucije, zloma, ki ga tematizira v »Fenomenologiji« v razdelku »Absolutna svoboda in groza« (*Die absolute Freiheit und der Schrecken*). Heglovo ukvarjanje s Fichtejem torej ni dešifracija tistega, kar pomeni Fichtejeva filozofija kot diskurz

¹¹ Ibid., s. 98

¹² Janke W.: Einleitung v: Fichte J. G.: Wissenschaftslehre 1804, Frankfurt/M 1966, s.21

¹³ Tovrstna »obramba« Fichteja je močno vidna tudi v že citiranem tekstu vzhodnonemškega marksista W. R. Beyerja (cf.: Wissen und Gewissen — Hegels ungenügendes Fichte-Bild), pri čemer pa je milo rečeno ena od poant njegovega argumentiranja »sumljiva.« Beyer namreč postavi tezo, da v nasprotju s Heglovim tolmačenjem Fichte ne izhaja iz »individuuma kot posamičnega bitja«, in da potemtakem Heglov očitek o »skupnosti umnih bitij kot omejitvi resnične svobode« ne zadeva Fichteja: »Fichte meri ravno na drugo: omejitev svobode v skupnosti umnih bitij je šele resnična svoboda. Da je to nekaj drugega, je na dlani. Samo tako je lahko pomemben stavek te kritike Fichteja pravilno ovrednoten in nakazan kot pot k nastajanju socialističnih skupnosti: Skupnost osebe z drugimi moramo zato v bistvu gledati ne kot omejitve resnične svobode individuuma, marveč kot njeno razširitev.« (Zadnji stavek je Heglov — cf.: Werke 2, s. 82) Bojimo se lahko, da Beyer v tej montaži Fichtejevih in Heglovih stavkov Fichteja pravzaprav naredi za »realnega socialista« in mimogrede poskrbi za reinterpretacijo Marxovega pojma svobode v »Židovskem vprašanju«, ki je po svoji izreki v znanem in mnogokrat omenjanem stavku soroden zgoraj navedenemu Heglovemu. Skratka iz Beyerjevega sklepanja sledi, da je »udejanjenje svobode v drugem človeku« vendarle konec koncev omejitev! (Primerjaj Beyerjevo izpeljavo v Wissen und Gewissen, s. 248—249)

liberalnih teženj zgodnjega malomeščanstva, ampak je kritika s stališča filozofije utemeljitve dejanskega ter historično in racionalno postavljenih razmerij svobode. Kolikor je Heglova filozofija tako diskurz opravljene revolucije, toliko tudi obračunava — kot bi rekli z Willmsom — s Fichtejevo »permanentno revolucijo.« Sicer pa navedimo Willmsovo percepcijo razlike Hegel-Fichte v nekoliko daljšem odlomku:

»Hegel ni nikakršen revolucionar, temveč enciklopedični mislec. To ne pomeni, da je opustil bistvene momente meščanskega mišljenja, ki le-tega konstituira kot revolucionarnega. Toda meščanskega subjekta ne misli tako, kot da bi bil na abstrakten način zoperstavljen dejanskosti, temveč kot takšnega, ki je prispel v dejanskost kot njegovo lastno, v kateri je doma ali bi vsaj lahko bil — to se pravi kot posredovanega. Dokler je bil kot izhodiščna točka mišljenja — torej kot neka pravšnja zahteva — vzet poetični subjekt kot takšen, tako dolgo je bilo meščansko mišljenje revolucionarno; sprememba konkretnih razmerij glede na zahteve tega subjekta je bila njegova konsekvence. V tej kvaliteti mišljenja igra izrecna zahteva po nasilnem prevratu sekundarno vlogo. Heglovo mišljenje je torej utrditev meščanskega mišljenja konstituiračih momentov glede na dogodeno revolucijo. Le-ta kot svetovno historični preboj novega abstraktnega principa svobode, ostane dogodek, ki je navezan na Heglovo mišljenje. Poleg problema permanence revolucije, ki je predvsem pri Fichteu konsekvence meščanskega mišljenja, se pri Heglu prikaže tista konsekvence meščanskega zastavka, ki trdi, da je bila meščanska revolucija narejena samo enkrat. Obe konsekvenci rezultirata iz občosti principa. Ko izstop iz subjektivnega principa kot takšnega ostane mišljen v določeni platonični občosti, ostane narejen za večnega, ohranjujoč se v tej občosti, obstoji kot pravica na vsako misljivo dejanskost tako, da z njim nastopa zakon izhodiščne točke. Ko pa v zavest stopi historični prevrat, tisti ki pripada njegovim principom, tista občost razpade in je tako sedaj reflektirana kot konkretni historični dogodek — ne samo kot ilustracija abstraktnega principa kakor pri Fichteu — tako je postrevolucionarna dejanskost zajeta kot principierna konkretizacija tiste obče zahteve in tako postane faktum, na katerega se ni mogoče vrniti politično pa tudi ne filozofsko. Politična konsekvence tega spoznanja je — in tu se politični uvid sreča s filozofsko željo kot takšno —, da se nasilna revolucija ne more več zgoditi in tudi ni potrebno, da bi se zgodila. Filozofska konsekvence je, da je abstraktna meščanska zavest kot takšna moment za posredovanje, vztrajati na njem kot takšnem, pa je zdaj lahko le še reakcionarno. V predgovoru k Filozofiji prava Hegel za abstraktno subjektivnost in njeno politično voljo rabi trde besede... Princip svobode subjekta je za Hegla npravna ideja in tukaj nakazani logiki odgovarja nova dejanskost — razumljena substancialno — ravno 'dejanskost npravne ideje.' Proti čemu takemu torej na strani posameznika ni več smiselno vzkipevati in subjektivnost mladega Marxa preko Kierkegaarda vse do Adorna se je upirala, da bi pripoznala ta stavek.¹⁴

V luči te Willmsove izpeljave je mogoče pojasniti zakaj Hegel v Spisu o razliki insistira na očitku, da Fichtejeva identiteta ni totaliteta, oz. zakaj nekoliko kasneje v *Glauben und Wissen* tematizira fichtejansko subjektiviteto kot stališče nihilizma. Obenem pa imamo ob tem opraviti z nekoliko zapletenim problemom hkratnosti razvitja filozofskih kategorij pri Heglu, ki proizvedejo še kako »upravičeno« kritiko Fichteja, ter izgube specifičnega fichtejanskega presežka iz vidnega polja. Presežek, na katerega merimo, je v citiranem Willmsovem odlomku zajet v terminu permanence revolucije, kar obsega tisto Fichtejevo zastavitev suverenitete ljudstva, ki nenehno predpostavlja pravico do spremembe državne ureditve. V Heglovem nedvornem obračunu s Fichtejevim subjektivizmom, pa ta Fichtejeva poanta v Heglovem

¹⁴ Willms, B.: *Revolution and Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts*, Stuttgart, Berlin ... 1969, s. 47—48

sistemu izpade in torej ni nič čudnega, da jo Hegel prezre ravno v tistem sklopu Fichtejevih tekstov, ki jim ne priznava dignitete predmeta pritike. To pa je tisti moment Fichtejeve filozofije, ki ga glede na Willmsovo opozorilo nikakor ne moremo enostavno »uporabiti«, ga torej peljati mimo Heglove kritike in ga recimo proglasiti za »sestavni del Marxovega revolucionarnega nauka«. Prav preostanek fichtejanskega motiva, ki ga proti Heglu dvigujejo mladoheglavci (bodisi B. Bauer, ali predvsem Max Stirner), ali tudi proti Marxu zlasti anarhisti, je predmet ostre in »cinične« Marxove kritike.

Ne da bi trdili, da smo povsem izčrpali vse Heglove komentarje in kritike na Fichtejev rovaš, pa naj povedano zadostuje kot utemeljitev naše trditve, da Heglova kritika ni »nezainteresirana.« Očitek Fichteju, da mu ni uspelo konstruirati *totalitete* je že izjava, ki osredišči Fichtejevo filozofijo v pogledu s stališča subjekta, ki je po Willmsu v postrevolucionarni »dejanskosti doma.« Hegel torej v svojem razvitju absolutnega, ki ga ni mogoče misliti brez historične »redukcije« subjektivnega momenta na akcidentalno, kateremu ta moment zapade skupaj z utvaro o svoji absolutnosti, premesti Fichtejeve pojme glede na njihove pomene, kar torej pomeni, da je v njegovi konceptiji absolutnega duha subjektivizem ukinjen. S tem pa, ko se fichtejanski subjekt ob vseh svojih protislovnostih, ki jih Hegel analizira, izkaže za nemogočega, gre v izgubo njegova temeljna koncipiranost kot *prevratnega* subjekta, kajti tisto, kar je predmet Heglove kritike Fichteja, je predvsem samo postavljanje subjekta in iz tega izvirajoč njegov nramni univerzum, medtem ko se perspektiva subjektivnega kot tistega, kar se nenehno rešuje suženjstva v Heglovem pogledu izgubi, se skratka skozi Heglovo filozofijo ne restituira, kot se npr. svobodni subjekt, seveda ne kot absolutni gospodar nad zunanjo in svojo (čutno) naravo. Toda ne restituira se zato, ker se v Heglovem diskurzu kot v končni instanci diskurzu pozitivnega tudi ne more restituirati. Heglova filozofija kot filozofski vrh klasične meščanske filozofije v sebi izmeri domet meščanskega prevrata in s tem tudi umesti subjektivnost v njena »dejanska« razmerja, jo izstavi kot vedno pomanjkljivo, kot vedno misljivo samo v relaciji z njenim drugim — samozavedanje se razpozna ravno v svojem razcepu. Heglova kritika Fichteja tako ni neka vrnitev na stališče spinozizma, kakor tudi njegov filozofski sistem ni zlepek obojega (fichtejanstva in spinozizma torej). Točka Heglove kritike, ki smo jo še posebej poudarili zadeva točko, v kateri Hegel fichtejanskemu subjektu izda obračun njegove absolutnosti: *gospodstvo*. To je tista točka Heglove kritike, ki jo je standardno filozofsko zgodovinopisje še najraje prezrlo, ali se skušalo izviti z enostavnimi zanikanji, da bi bilo »res«, kar Hegel očita Fichteju. Namesto observacije te točke Heglove kritike, se je raje ukvarjalo predvsem z navajanjem Heglovih razkritij »protislovnosti« Fichtejevega sistema, določitvami »abstraktnosti brez vsebine« v formuli Jaza ipd. V perspektivi Heglove kritike, ki smo jo odprli tukaj, pa se kaže, da gre ravno glede vprašanja gospodstva za najbolj kritično točko Fichtejevega zamišljanja prevratnega subjekta svobode. Fichtejanski subjekt s svojo paradoksnostjo zastavljenostjo torej v Heglovi kritiki izstopi kot »subjekt« spregleda svojega lastnega manka v »drugem«, iz česar se takšen subjekt lahko uveljavi v diskurzu samega prevrata, v konstrukciji »realnega« pa zmore vzpostaviti svoj koncept svobode samo v formi *gospodstva*, pri čemer je sama zahteva svobode lahko le še neskončna težnja, ki sebe projicira na mesto, na katerem že v »spontani dejavnosti imaginacije« producira gospodarja, ki ni nič drugega kot *Subjekt*.

Heglove kritike Fichteja tako ni mogoče zaobiti, če nočemo Fichteja zagovarjati na stališču »abstraktne meščanske svobode«, katere politično-ekonomski korelat v »konkretnem« je vedno privatna lastnina, socialni pa vladajoča ideologija, ki v vsej meščanski epohi bolj ali manj širokosrčno razglašala svobodo in preko svojih ideoloških aparatov prav interpelira subjekta kot »svobodnega.« Toda to je ena stran stvari, kajti druga je ta, da ideologija zastopa subjektivnost (kot »objektivnost« pravnega, političnega itn. dela), in da je tudi ta druga stran ujeta v isto dvojno igro vzpostavljanja in izginjanja subjekta v pojmu svobode. Kako prebiti tako vzpostavljeno »polje igre« — ali govoreč iz percepcije Fichteja — kako rešiti paradoks, ne more biti drugo vprašanje kot vprašanje, ki ga v praktičnem zastavi subjekt prevrata, ki do nadaljnjega ostaja problem vsake teorije, ki meri na »spremembno sveta.« V tem pogledu pa se aktualizirajo tudi tisti aspekti Fichtejeve filozofije svobode, ki jih je razdelal v svoji praktični filozofiji, in ki kljub vsem svojim kontekstnim omejitvam pomenijo diskurzivni preostanek »prvotnih predpostavk«, ki jih je v zgodovino prineslo zgodnje liberalno meščanstvo skupaj s »prezgodnjo« jakobinsko revolucijo.

Fichtejeva filozofija je s svojim »razbitjem spinozistične substance« in »vrnitvijo spekulativne enotnosti Kantovi filozofiji« vendar dosegla rešitev svojih problemov ravno v Heglovi filozofiji. Zato je »čisto« stališče fichtejanstva po Heglu tudi nemogoče. Hegel je v svoji radikalni »mladostni« kritiki Fichteja ravno s tem, ko se ni ukvarjal s Fichtejevimi »dobrimi nameni«, ampak s samo logiko teksta — zato tudi ni čudno, da je s subjektivnim idealizmom najdokončneje obračunal prav v svoji »Logiki« — že v naprej zadel tisto raven možnega kontinuiranja fichtejanstva, ki pomeni čisto ideologijo. Če pravimo, da je Hegel to raven »zadel«, pa seveda takšnega kontinuiranja ni tudi preprečil. Že v mladoheglovski šoli je povratek k Fichteju, ki sta ga jasno diagnosticirala tudi Marx in Engels in preko kritike »restavriranega« subjektivnega idealizma izvedla »povratek« k Heglu, dovolj očiten. Kot pripominja Lukács pa mladoheglovski povratek k Fichteju ni bil neutemeljen in je kot tak bil »edina vsebinsko-filozofska možnost, da bi se ohranila notranja struktura Heglove dialektike,« in da bi filozofija zgodovine dobila k »dejavnosti usmerjen revolucionarni akcent.«¹⁵ Številna ugotavljanja nekaterih marksistično opredeljenih raziskovalcev Fichteja, ki ugotavljajo, da v prvi tezi o Feuerbachu izpostavljen pojem prakse, za katerega je zasluga pripisana idealizmu, ne more »pomeniti nič drugega kot ravno Fichtejevo temeljno dejavnostno-praktično usmerjenost« je sicer lahko točna (in zelo verjetno je), vendar pa predvsem nič ne pove o »fichtejanstvu« Marxa in Engelsa. Oziroma — če se zdi, da pove, da je k Marxovi in Engelsovi kritiki potrebno všteti moment fichtejanstva, kaj lahko v poenostavljenem razumevanju tudi proizvede »fichtejanski marksizem« naslonjen na »antropologizacijo« Marxa, na svobodnjaški mysticism in fetišizacijo humanistične retorike »človeške kreativnosti.« Na drugi strani pa ideologija »revolucionarnega dejanja«, v kateri se reducira ves kompleks Marxovega in Engelsovega zapopadanja historične strukturiranosti mesta subjektivnega podgradi specifični sodobni »iracionalni« odgovor na »spinozizem« v meščansko hegemonijo vključenih komunističnih partij — odgovor terorizma. Spričo vsega tega je še toliko pomembnejše obnoviti spomin o točni historični-tekstualni locira-

¹⁵ Lukács, G.: *Etika i politika*, Zagreb 1972, s. 285

nosti tekstov Marxa in Engelsa, v katerih bi se naj domnevno oba spočetnika znanstvenega socializma »vrnila na fichtejansko stališče.« Kot smo že nakazali, je Marx-Engelsova kritika mladoheglovstva opravila z vsakim obnavljanjem predheglovskih (in vključno samega Hegla) koncepcij abstraktne meščanske subjektivnosti. Drugo vprašanje pa je koliko se v njunem kritičnem razbitju meščanskega subjekta strukturno ohrani, pri Fichteju vendarle radikalno izpeljano razvitje paradoksnosti dialektike subjektivnega ravno zato, ker Fichte sam na vso moč vztraja na »napačnem« stališču subjektivnega. To isto vprašanje se preformulira tudi v vprašanje same konstitucije subjektivnega faktorja (kot prevratnega, ali »vsaj« subverzivnega) v polju marksizma in v vprašanje razloga navezav marksističnih razvitij na psihoanalizo v okviru Frankfurtske šole, nove leve ter »strukturnega« marksizma. Figuriranost tako zastavljenega vprašanja sama nakazuje aktualno ujetost sodobnega iskanja »prevratnega subjekta« v dialektiko subjektivnega, kateri zapada to iskanje samo, ali kakor pravi predstavnik novovzrasle generacije ameriških marksistov Russell Jacoby: »Celo najtemnejše teorije razrednega nezavednega so utemeljene v ideji sebe ustvarjajočega človeštva: nič več žrtve ampak subjekta zgodovine. V povratkih najbolj črnega pesimizma pulzira skrivni optimizem.«¹⁶ V okviru te študije naš namen ni, da bi v polju dvojnega premika vprašanja subjektivnega, ki je bil izveden z nastopom Marxa in Freuda na široko razdelovali aktualno neizstavljivost enoznačnega odgovora na paradokšno vprašanje subjektivnega, oz. njegove vzpostavitev skozi »osvoboditev«, ampak skromneje ostajamo pri pokazu dilem Fichtejeve problematike in nastavkov njenih posredovanj, kar je morda delo na izčiščevanju samih predpostavk naznačene »aktualne neodgovorljivosti«. Toliko torej, kar zadeva vprašanje razmerja marksizma in fichtejanske tradicije v nemški klasični filozofiji.

¹⁶ Jacoby, R.: *Dialectic of Defeat — Contours of Western Marxism*, Cambridge 1981, s. 126.

* Pričujoči tekst je bil posredovan kot referat na jugoslovanskem simpoziju »Marx i naše vreme«, ki je bil v Zagrebu od 1. do 3. junija 1983.

Ob izidu izbora iz Lacanovih »Spisov« v beograjski reviji »Treći program« je bila organizirana javna predstavitev, na kateri sta poleg prevajalca Radomana Kordića in Danice Mijović sodelovala še Nenad Mišćević s prispevkom o psihoanalizi in politiki ter Matjaž Potrč s prispevkom »Etično vprašanje: prazen, poln ali odprti prostor?«.

Zdi se nam primerno, da predstavimo ta prispevek. Res je, ne toliko zgolj zato, ker je v njem prisotna določena kritična ost proti načinu, kako je uvod v izbor v »Trećem programu« obšel doslejšnjo prisotnost označevalčevega nauka v Sloveniji. Matjaž Potrč je to dejstvo izkoristil bolj kot povod, da je prvič pri nas poskušal umestiti recepcijo Lacana v Jugoslaviji ter poudariti nujnost medrepubliškega sodelovanja: če to sodelovanje naj ne bo zgolj fraza, ga je možno konceptualizirati, in sicer iz samega etičnega položaja psihoanalize.

Etično vprašanje: prazen, poln ali odprti prostor?

Zahvaljujem se prirediteljem, ki so mi zaupali to težko, in kot, ne brez razloga, menijo mnogi, nemožno nalogo, da spregovorim nekaj besed o Lacanu.

Da bi premeril nemožnost te naloge, je morda najbolj primerno, če izhajam od vprašanja: »Ali pomeni danes in tu govoriti o Lacanu, govoriti v praznem prostoru?«

Gotovo ne, če upoštevamo prisotnost Lacanovega nauka pri nas, če se ozremo na prevode njegovega dela v Jugoslaviji.

V Jugoslaviji smo prvi prevod Lacanovih spisov dobili dokaj zgodaj, leta 1970. V zagrebških »Pitanjih« je izšel odlomek iz njegovega članka »Subverzija subjekta i dijalektika žudnje u freudovskom nesvjesnom« z naslovom »O subjektu najzad u pitanju«. Prevod je oskrbel Darko Kolibaš, ki je bil tudi pobudnik prve popolnejše predstavitve Lacanovega dela v »Pitanjih« št. 26—27, leta 1971. V tej številki so izšli prevodi člankov »O psihoanalizi u njenim odnosima sa stvarnošču«, »Značenje falosa«, »Položaj nesvjesnog«, »Instancija slova u nesvjesnom«,

* Zapis predavanja v Beogradu, leta 1981.

»Stadij zrcala kao oblikovatelj uloge ja«, poleg prevodov člankov Lacanovih učencev, in tistih, ki so mu bili blizu. Kolibaševi prevodi na začetku sedemdesetih let gotovo niso padli v prazen prostor, saj je podlago za njihov nastop pripravljala sam s svojimi članki, in se je tudi sicer zavedal pomembnosti svojega dejanja. Takole piše:

»Ovaj dvobroj, izborom tekstova koji se morao ograničiti i svakako pretjerano usmeriti na *l'Ecole freudienne de Paris* i na njenog direktora *Jacques-a Lacan-a* — no upravo iz brezobzirne pretjeranosti navedene činjenice naše početne rečenice, prvi je pokušaj, u jednoj socialističkoj zemlji, da se Freudovo otkriće, taj najtiši i najčišći urez na stvari mišljenja (našega vremena, kojeg će Povijest već zabeležiti), izuzme u čistoti njegova izvora.«

Res je, z zbirko prevodov v »Pitanjih« leta 1971 smo v Jugoslaviji dobili prvi sistematični prikaz Lacanovega dela, in smo tako časovno gledano prehiteli ne le socialistične dežele, ampak tudi dežele s tako bogato kulturno tradicijo kot sta na primer Nemčija in anglosaksonski svet. Za en sam izginjujoči trenutek smo se postavili ob bok italijanskemu prostoru, za katerega vemo, da je prav v njem Lacan obeležil odločujoči začetek svojega poučevanja (z »Rimskim govorom«, ki ga sedaj dobivamo v srbohrvaškem prevodu), in deželam romanske kulture, kot je Latinska Amerika, kjer doživlja lacanovska psihoanaliza velik uspeh, in kjer je Lacan leta 1979, v Caracasu, skušal premeriti svoje testamentarno vprašanje: »kakšne so možnosti transmisije psihoanalize, če ji ostaja na razpolago zgolj zapis, in ne več živa beseda Enega psihoanalitika, — mar lahko psihoanalitični govor ob takih pogojih preživi?«

Vendar, naj se vrnem h Kolibašu. Njegovo ne dosti več kot deset let staro delo je, tako se zdi, danes zadela anatema pozabe, in lahko si le želimo, da bodo njegovi izjemno bogati teksti kmalu dostopni, če je mogoče v knjižni obliki. Tako se bo morda našel kdo, ki bo to prometejsko delo analiziral, po potrebi stavek za stavkom. Če se na primer ozremo na našo kratko navedbo, se nam utrne tole vprašanje: zakaj govori Kolibaš o Freudovem odkritju, ko pa vemo, da je bilo to že prisotno na madžarski univerzi, za časa revolucije, in ne o Lacanu kot takem? En možni odgovor je: ker je Lacan izpraznjeni Freudovi besedi pomagal do ponovne polnosti tako, da je dešifriral Freuda s Freudom, da s konceptualno analizo ni jenjal dokazovati konsistence Freudovega opusa v njegovi diahroni razsežnosti in jo obenem navezovati na žgoča vprašanja lastnega časa.

Ali lahko zavoljo usode, ki jo je doživel prvi poskus predstavitve lacanovske psihoanalize pri nas, sklepamo, da je ta deloval v praznem prostoru? Mislim, da ni tako: Kolibaš se je navezal na tisto, kar se mu je ob vstopu v sedemdeseta leta zdelo na Hrvaškem najvrednejše dialoga, na literaturo in na filozofijo, da bi te dve domeni uporabil za preizkusni kamen subverzije, ki jo je zmožen v območje kulture vnesti označevalcev nauk. Ob tem je s simpatijo obravnaval prelomno literaturo, ki je za njenega najpomembnejšega našega predstavnika izbral Krležo, s korozivno ironijo pa je načenjal navidezno polnost Heideggerjevega dela, zlasti v kolikor se je slednje dotaknilo vprašanja govornice. Reakcija je bila v obeh primerih negativna: s strani literature molk, s strani filozofije pa blokada.

Mislim, da danes lahko ocenimo, kako je Kolibaševo pero moralo zastati zaradi zavrnjenja (*Verwerfung*, kot bi to operacijo lahko poimenovali s freudovskim terminom), ki jo je doživelo s strani filozofskega govora. Vsakdo vé, da se je heideg-

gerjanstvo uspelo pri nas na univerzi ohraniti. Če navedemo tisto »činjenico«, ki jo na začetku svojega uvoda zapiše Kolibaš: »Falsifikat Freudova udjela u putanji znanja odgovorilo je njegovej istini«.

Naj strnem: prvi sistematični poskus predstavitve Lacana pri nas ni potekal v praznem, ampak v polnem prostoru, — zdrsnilo mu je na materiji, ki si jo je izbral kot svojega sogovorca, pot mu je zaprečil filozofski govor. Filozofija, ki je brezobzirno branila svojo utrdbo, univerzo, in ki se je po svoji histerični plati povezala s politiko, da bi končno v preobleki gospodarja zagrnila pregrinjalo molka nad komaj vzniklo zarezo resnice, nad naukom označevalca.

V že omenjeni številki »Pitanj« zasledimo še članek slovenskega avtorja, Žižka, s katerim se je v svoji osamljenosti povezal Kolibaš. Žižkov članek je vsebinsko Kolibaševemu blizu, vendar pa ostaja v dosti večji meri zavezan heideggerjanski metodologiji in terminologiji.

Omenjam ga zato, ker nas usmerja k drugemu sistematičnemu poskusu predstavitve Lacana pri nas (zgolj taki poskusi me tod zanimajo, in zato na primer ne vem natanko, kaj bi s prevodom »Znanosti in resnice« v reviji »Delo«), k delu takoimenovane »Ljubljanske šole«, kot je to danes že več kot desetletje trajajoče podjetje poimenovali Jacques-Alain Miller oktobra 1980, ko se je skupaj s še nekaj drugimi člani Lacanove šole udeležil v Ljubljani organiziranega kolokvija pod naslovom »Pluralizem v kulturi«. Kolokvij moram na tem mestu omeniti ne le kot prvo organizirano srečanje lacanovcev »u eni socijalistički zemlji«, ampak še zlasti, ker imamo srečo, da lahko njegove najbolj prodorne tekste danes predstavimo v posebni številki reške revije »Dometi«.

V Sloveniji si je interes za Lacanov nauk utiral pot z dosti manj žara kot v Zagrebu, polagoma, zato pa z večjim občutkom za odmevnost prostora. Zato ni pomenil govora v prazno, in danes lahko trdimo, da so mu v jugoslovanskem okviru prav v Sloveniji dane možnosti največjega uspeha.

Skupina, ki jo zanima označevalčev nauk, se je zbrala okoli revije »Problemi« (zanimivo sozvočje imen, če se spomnimo zagrebskih »Pitanj«), in je veliko odmevnost dosegla ne le zato, ker si je uspela sorazmerno uspešno prilagoditi univerzitetni prostor, ampak še zlasti, ker je svoje delo navezala na več posebnih področij: dialog s heideggerjanci je potekal obenem s preučevanjem možnosti, ki jih nudi pristop marksistične frankfurtske šole, ob izdelavi specifične »materialistične teorije označevalca«. Lacan je bil sistematično vmešan v polje strukturalizma in poststrukturalizma (Lévy-Strauss, Althusser, Kristeva, Derrida, Foucault, Deleuze), in z njim tudi konfrontiran. Označevalčev nauk se je tod preizkušal z literarno črko in tekstom, izdelani so bili elementi specifičnih pristopov k tako aktualnim vprašanjem kot sta stalinizem in fašizem, gledališče, film, Hegel, likovna teorija in logika. »Problemi-Razprave« so v preteklem desetletju opravili zares veliko delo, ki je preobširno, da bi ga bilo tod mogoče podrobno navesti. Zlasti pomembno je, da je bilo težišče na domači produkciji. Prevodi Lacana (med temi velja omeniti prvi, »Rimski govor«, ki je bil objavljen leta 1974) so vselej nastopali v dovolj širokem kontekstu drugih prevodov del, povezanih s »Freudovskim poljem«, ter avtorskih člankov. Teren za uvajanje teh prevodov je bil pripravljen tudi s skrbnimi prevodi Freudovih del, ki jih dotlej v slovenščini še ni bilo mogoče brati: leta 1975 je izšla knjiga »K psihopatologiji vsakdanjega življenja«, leta 1977 pa »Predavanja za uvod v psihoanalizo«. Leta 1978 izide obširni izbor iz Lacano-

vega seminarja »Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki«. Odslej se je delo kroga okoli »Problemov« usmerilo v književno produkcijo. Leta 1980 izide v Ljubljani prvi jugoslovanski prevod Lacana v knjižni obliki, enajsti seminar z naslovom »Štirje temeljni koncepti psihoanalize«. Leta 1981 se pojavi tematski zbornik »Psihoanaliza in kultura«, ki vsebuje prevode Freudove »Množične psihologije in analize jaza«, odlomek iz »Mojzesa«, štiri spise o psihologiji nezavednega, dela iz marksistične recepcije Freuda in izbor člankov nekaj najvažnejših Lacanovih učencev. Pojavi se zbirka »Analecta«, kjer izhajajo dela nekaterih pretežno lacanovsko usmerjenih domačih piscev. Posebej velja omeniti poskus, da bi v Lacanovo delo eksplicitno uvedli z naslonitvijo na posebno področje (v tem se mi zdi tudi najbolj perspektivna pot njegove recepcije pri nas), — mislim na tematski blok z naslovom »Logika in psihoanaliza« (žal je ostal torzo), v »Problemih« leta 1979, kjer objavo avtorskih člankov dopolnjujeta prevoda Lacanovega spisa »Logični čas«, ter prelomnega predavanja iz drugega seminarja z naslovom »Psihoanaliza in kibernetika«.

Dela »Ljubljanske šole« ni treba še podrobneje predstavljati, saj ga v srbohrvaškem jezikovnem območju poznate, zlasti zaradi revialnih, pa tudi književnih objav. In že sem pri ključnem vprašanju, ki nanj skušam odgovoriti: druga faza recepcije Lacana v Jugoslaviji prav gotovo ne govori v praznem prostoru, pozorna je na sogovorca, gôdi ji univerza, izoblikovala je lastno politiko, nastopa suvereno. Pojavijo se povezave na mednarodni ravni, z milanskim »Freudovskim kolektivom«, s krogom okoli revije »Ornicar?«, s »Pariško freudovsko šolo«, kjer nekateri tudi redno poslušajo predavanja in sodelujejo na seminarjih. Žal pa ostaja odmevnost lastnega dela »Semiotične sekcije sociološkega društva«, ki so glavni sodelavci »Problemov« njegovi člani, vse do nedavna (in paradoksalno morda ravno zaradi odprtosti navzven) še vse premalo zavezana domačemu prostoru, pravega dela, ki bi bilo proizvod skupinske dejavnosti, pravzaprav ni.

Morda lahko ravno na tej sledi premerim možnosti, ki jih ponuja najnovejši poskus sistematične predstavitve Lacana v »Tremem programu«.

Res je, tod gre šele za možnosti, ki pa jih obeležuje nekaj vzpodbudnih dejstev:

— Prevod nastopa v obdobju, ko nikomur ni več mogoče preprosto zavreči Lacanovega teksta (sam nekoč pravi, da je potrebno desetletje, da bi njegove najprej zavrnjene konceptualne obdelave postale last splošnega kulturnega prostora). Delo, ki je bilo v Jugoslaviji opravljeno, vsaj tako upamo, zagotavlja, da tudi poskusi njegove potlačitve ne bodo kar tako preprosti.

— Prevod se, čeprav je nacionalen, opira na medrepubliško sodelovanje (o čemer priča tukajšnja tribuna). Morda vsi še niso opazili, da je bilo medrepubliško sodelovanje vzorno udejanjeno prav pri recepciji psihoanalize v Jugoslaviji, že zato, ker je odkritje freudovske resnice v srži tuje vsakršnemu zapiranju v nacionalne meje. Eden izmed novejših poskusov takega sodelovanja je leta 1979 v reških »Dometih« objavljeni tematski blok »Aktualnost Jacquesa Lacana«, ter sicer spodrsli, vendar prvi poizkus slovensko-srbsko-hrvaškega kartela, kar je ena izmed glavnih predlaganih oblik dela v okviru »Ecole de la cause freudienne«, v preteklem letu, in ki bi kazalo na njegovi izkušnji graditi, jo tvorno preseči.

— Prevod je izbral Jacques-Alain Miller, ki skrbi za izdajo Lacanovih tekstov. Z večšo roko je odbral, kar se mu je zdelo v našem prostoru še najbolj potrebno predstaviti.

Prav dejstvo, da je tekste izbral Jacques-Alain Miller, ki položaj v Jugoslaviji pozna, bom skušal izkoristiti za to, da navedem smer, kamor, menim, bo morala kreniti recepcija Lacana pri nas, če naj zapusti trajnejše sledove.

Izbor iz »Spisov« je seveda temeljen v tehničnem smislu. Vanj je najprej vključen »Stadijum ogledala«, za katerega Lacan sam trdi, da predstavlja njegov vstop v psihoanalizo, nato programski in obenem osrednji spis »Rimski govor«, »Instanca pisma u nesvesnom«, v kateri morda najbolj »sistematično« razloži svojo subverzijo lingvističnega znaka in njeno uporabo pri dešifraciji retorike mehanizmov označevalca, v kolikor ti oblikujejo subjektovo nezavedno, na koncu pa nas spis »Upravljanje lečenjem i načela njegove moči« opozarja na pravo težišče celotnega izbora, na vprašanje psihoanalitične prakse.

Pravilno razumevanje tega vprašanja je v našem prostoru še zlasti pomembno, namreč v prostoru, kjer freudovske psihoanalitične prakse v njenem prebojnem pomenu enostavno ni. Zdi se, da je bilo, in da še tudi bo največ nesporazumov prav okoli vprašanja, čemu tolikšen poudarek na psihoanalitični praksi. Prav to pa je etično vprašanje, vezano na kvaliteto prostora, na način odmevnosti.

Lacan gotovo je izvrsten stilist, ukvarja se z retoriko, literaturo, filozofijo, matematiko, topologijo, in z drugimi področji, ki jim vrača često že obledeli lesk. Če hočemo nadaljevati pot, ki jo je začrtal, ni nujno potrebno, da bi bili psihoanalitiki, in da bi Freudovo trditev iz »Novih predavanj«, kjer ta izrazi dvom v učinkovitost udeležnosti tistih, ki niso od blizu seznanjeni s psihoanalitično prakso, spremenili v parolo, v prepoved vključevanja »zunanjih« področij, — morebitno lastno, še neopredeljeno prakso pa v skrivnost.

Nasprotno, Lacan je celotno svoje podjetje, v nasprotju z vsemi sodobnimi psihoanalitičnimi smermi, postavil na kocko ob vprašanju, ali je udeležba tistih, ki niso praktiki, v analitičnem govoru umestna. Nanj odgovarja pritrdilno.

Osnovni aksiom je torej paradoksalen: obstoj psihoanalize kot vselejšnje prakse primera, torej psihoanalize v njeni intenziji, ni zagotovljen z ničemer drugim kot z obstojem psihoanalize v ekstenziji, z udeležbo najrazličnejših diskurzivnih praks na točkovni in izginjujoči resnici freudovskega odkritja. Tako obstoj psihoanalize kot prakse odpira novi, odprti, topološki prostor v pravem pomenu besede, kjer notranjosti ne moremo več ločiti od zunanosti.

Ravno zato Lacan v svojem poučevanju ves čas uporablja *matem*: tisto kar se v rečenem, v transmisiji, lahko enoznačno prenese, — tisto, razumljivo povedano, česar ni treba prevajati ob prevodu enega jezika v drugega, tisto, kar se enoznačno zapiše. Možnost matema je točka, na kateri postavi Lacan na kocko svoje poučevanje, zato se mi zdi še najprimerneje, če prav ob tem vprašanju navedem njegovo lastno pot. Prav tako pa je obstoj matema točka, zaradi katere smemo upati, da ima Lacanovo poučevanje možnost odmevnosti tudi v Jugoslaviji, kjer, kot rečeno, lacanovske, freudovske psihoanalitične prakse preprosto ni. Če namreč obstaja matem, so lahko tudi tisti, ki niso praktiki, udeleženi na freudovskem odkritju. In psihoanalitiki se ne morejo zapreti v ogrado neizrekljivosti. Ravno zato je važno obenem poudariti, da je oporišče matema psihoanalitična praksa, tista specifična družbena vez, koder govoreče, in z udarom označevalca določeno bitje nejenja govoriti vselej iste in utrujajoče lajne.

Lacan je najprej deloval kot psihiater, in je leta 1932 na osnovi podrobno preučenega primera objavil doktorsko tezo o paranoični psihozi. Za svoje učitelje

šteje zlasti psihiatra Clérambaulta, avtorja koncepta »metalni avtomatizem«, ter Kojéva, ki je sledil njegovemu seminarju o Heglu. Docela k psihoanalizi se obrne šele po vojni. Psihoanalitike začenja poučevati zaradi uradnega povabila. Ob tem pa zaradi svojega pristopa, ki uporablja pri razvozlanju in preciziranju Freudovega teksta pojmovne pripomočke, ki mu jih nudijo druga področja in znanosti, kmalu zadane na prve odpore, saj se je ob takem, spočetka vselej delnem povratku k Freudu, prisiljen ograditi od nekaterih splošno sprejetih prepričanj v psihoanalitični skupnosti. Leta 1953 (»Rimski govor«) pride do prvega razcepa s pretežno na psihologijo Jaza usmerjeno in hierarhično organizirano Internacionalo pod anglosaksonskim vplivom. Ob tej priložnosti uvede načelo, da je nezavedno strukturirano kot govorica. Z razlikovanjem imaginarnega, simbolnega in realnega tvori to načelo os, okoli katere se odslej giblje njegovo poučevanje. S pomočjo tega razlikovanja pa lahko njegovo poučevanje tudi umestimo:

— Obdobje 1953—1963, v katerem je težišče konceptualna obdelava Freudovega teksta, je pretežno usmerjeno v določitev imaginarnega, ki mu Lacan sprva celo odmeri odločilno vlogo v analitični praksi. Pri poučevanju pa že uporablja grafe, kot je na primer optična shema, ki naj dokaže imaginarno zasnovo subjektovega jaza.

— Leta 1964 (Seminar XI) nastopi drugi razcep s psihoanalitično skupnostjo. V ospredju poučevanja se pojavijo termini kot zaprečeni subjekt (\$), predmet mali *a*, veliki Drugi, ki jih vse do leta 1974 Lacan, obenem z minimalno topološko aparatur (Moebiusov trak, Kleinova steklenica), ki naj pokaže strukturiranost subjekta nezavednega, povezuje v nikoli ne povsem identične, a minimalne kombinacije, med katerimi je morda najbolj znana struktura štirih govorov. Seveda ti elementi matema zahtevajo subjektivacijo, uporabo na določenem materialu, pri kateri pa se preučevanje Freudovega teksta kot takega že bolj umika vdoru freudovske resnice na druga specifična področja, ki jih lahko pojasni. V tem obdobju je težišče na simbolni funkciji.

— Tretje obdobje, po letu 1974, kjer se težišče premesti na realno (Lacan mu pravi nemožno), čedalje bolj krči vsebino poučevanja, vse do redukcije transmisije na matem kot tak. Paradoksalni položaj, ko na koncu Lacan na seminarju le še molče riše svoje »vozle«, in ko zvede analitično seanso na skanzijo prebujenja, je pravzaprav napor, ki naj preizkusi, ali lahko psihoanaliza kot govor, kot družbena vez preživi tudi brez težišča na imaginarni ali simbolni osnovi. Boromejski vozel obenem (s tem, ko enakopravno druži krožnice imaginarnega, simbolnega in realnega) dokazuje, da je potrebna ustrezna etična naravnost, ki naj ne privilegira nobene izmed treh sestavin. Zaradi poudarka na realnem, na zapisu kot takem, pa je položaj za skupino psihoanalitikov, ki morajo vse bolj sami prenašati težo psihoanalitičnega govora, vedno neznosnejši, in Lacan ne nazadnje zaradi njihove reakcije na začetku leta 1980 razpusti Pariško freudovo šolo. Analitike pozove, naj mu sledijo vsak zase, in po določenem času, ki je potreben za razumevanje, pride do trenutka sklepa: tisti, ki so mu še pripravljeni slediti, se združijo v novi »Ecole de la Cause freudienne«.

9. septembra letos Lacan premine, da bi odslej bival med nami kot označevalec v čistem stanju, ki pa nima več druge opore kot tistega, kar je ostalo zapisano od njegovega poučevanja.

To poučevanje lahko preživi le, če bo matemu med njegovimi učenci odmerjen položaj, ki mu gre: da jih bo silil k temu, naj svojo prakso podgrajujejo z vselej novimi vtori resnice psihoanalize v »zunanja« področja. Bogastvo literarne črke naj ne ostane tuje klasifikaciji klinike, in premene označevalca naj ne zaprečijo, ampak vzpodbudijo bogastvo primera, kot nas je nanj opozarjal Freud.

Prav ob tem etičnem vprašanju, kjer pride do izraza strukturalna povezanost notranjosti in zunanosti na tak način, da končno tvorita en sam rob, se mi zdi, se odpira možnost oživitve Lacanove črke v našem prostoru. Vprašanje je etično zato, ker je psihoanalitična družbena vez edina, ki ji preživetje ni zagotovljeno z avtomatizmom. Formacija nezavednega — šale, spodrsrljaji, sanje — nam kažejo, da je oprta na vselej spodletelo srečanje subjekta z lastno označevalno določitvijo.

Le če nam bo ves čas pred očmi, da govorimo iz izkušnje, ki nam jo omogoča analitična družbena vez, ko na primer govorimo o filozofiji, bomo nehali uporabljati lacanovsko aparaturo zgolj kot retorični okras, ob tem pa še vedno govoriti iz drugega, na primer gospodarjevega govora, iz družbene vezi, ki nam jo ponuja gospodar. Isto velja za druga področja ter za druge govore.

Morda sem povedal že preveč o psihoanalitičnem govoru, ne da bi ga pojasnil. To bom skušal naknadno storiti v nekaj potezah sedaj, in sicer tako, da bom uporabil elemente minimalne strukture matemov, le ene izmed mnogih, ki jih predlaga Lacan. Pri tem moramo vedeti, da je kot vsak izmed matemov tudi ta plod prejšnjega marljivega konceptualnega dela.

Govor, v katerem živimo svoj vsakdan, je gospodarjeva družbena vez. Ves čas nam nekaj ukazuje, na prikrit ali na odkrit način. Je to Freudova Kultura? Če za-devo preučimo, vidimo, da nam v družbeni vezi ne ukazuje nič drugega kot označevalec. Zapišimo ga: S_1 . Freud se je s tem dejavnikom srečal v svoji hipnotični praksi.

Da bi označevalec S_1 uspel delovati, pa je potreben subjekt, ki se izkaže za razcepljenega subjekta: $\$$. To je subjekt, ki ne jenja zahtevati. Takega subjekta, ki je zaradi njega lahko s svojo hipnotično prakso skoraj v vseh primerih uspel, je Freud srečal v histeriku.

Histerik ($\$$) poziva gospodarja (S_1), naj mu proizvede védenje. Tudi védenje pa lahko nastopa kot dejavnik. To je nov označevalec — S_2 , dejavnik v univerzitetnem govoru, za katerega je hotelo le naključje, da se mu Freud ni posvetil.

Vsem trem navedenim govorom, gospodarjevemu, histerikovemu, in univerzitetnemu, pa se izmuzne nekaj, česar ni mogoče zajeti, tisto, kar se izogne univerzalnemu načelu: dejal sem namreč, da je Freud »s svojo hipnotično prakso uspel v skoraj vseh primerih«. Torej ne v vseh. Ravno ta *izjema univerzalnemu načelu* je Freuda začela zanimati. Ta izjema, odpadek, to kar je vključeno v določen niz tako, da je obenem od njega ločeno, je *predmet psihoanalize*, ki je Freuda napotil, ne brez težav, v novi, psihoanalitični govor. Lacan ga v svoji algebri označi z a , s »predmetom a «.

Predmet a je postal dejavnik v psihoanalitičnem govoru. Vzniknila je nova družbena vez, ki nam daje priložnost, da v novi luči dojamemo vse ostale, ki se njihova plošča ne jenja vrteti.

Žal mi je, vendar moram zaradi skopo odmerjenega časa ostati aluziven. Zato bi dejal še to:

Vse do Freuda, v vsej dvatisočletni zahodni tradiciji, od Hipokrata dalje, ni družbene vezi, ki bi postavila na mesto dejavnika tisto, kar uhaja univerzalnemu načelu. Vsi govori imajo odgovor že pripravljen, in tako puste kar najmanj besede subjektovi želji. Noben izmed govorov se v resnici ne obrača na subjekta kot na posamični, singularni primer. Že zato ne, ker kuje dobiček iz dejstva, da se izogne soočenju subjekta z njemu lastno določitvijo z označevalcem, ki jo Freud lepo poimenuje kastracija. V tej določitvi je subjekt vselej tisti, ki potegne kratko, ki je na zgubi. V psihoanalitični družbeni vezi pa ima subjekt možnost, da se razpozna kot ta, ki izgubi, in postavi nujnost lastne zgube na mesto dejavnika. Od tod lahko sedaj vidi, da sta prazen in poln prostor odprta v isti obod.

Z drugo besedo: psihoanaliza prav tako kot vsaka družbena vez potrebuje občestvo, skupni minimum, oziroma minimum skupnosti, ki ga je z matemom skušal zagotoviti Lacan. Ob tem pa se je zavedal, da bo ostal matem mrtva zapisana črka, če ga ne bo oživila zavzetost posamičnega subjekta.

Dovolite mi, da tod, na koncu, uporabim primero:

Psihoanalitik je zelo podoben proletarcu, ki vé, da nima izgubiti ničesar, in se zato lahko sooči z omejenostjo sveta. Marx bi se za Freuda prav gotovo zanimal, kajti Freud je pokazal novo, revolucionarno razsežnost: da je lahko subverzija zgolj parcialna, na posamičnih, področjih obenem pa, da je neskončen proces, ki nima nikakršnega zunanjega zagotovila.

»Opri se sam nase, in poveži se z drugimi, kaj več od tega ti zagotoviti ne morem.«

»Iz večnih sanj,« nam pravi Lacan, »je vsako prebujenje lahko le delno.«

Morda ne bo odveč še nekaj besed o specifičnosti lacanovske psihoanalize, v kolikor ta izhaja iz teze o določenosti govorečega bitja, subjekta, z označevalcem.

Ob tem si lahko zastavimo vprašanje, katera je specifičnost Lacanovega dela v celoti.

Lacan večkrat poudarja, da ni sam nič drugega kot Freudov interpret. Vendar interpret, ki je Freudov tekst z novim instrumentarijem povrnil k njegovi začetni ostrini, potem ko je bila ta v rokah njegovih naslednikov zbledela iz kuturne v naravno danost, v to, kar pač obstaja.

Etično vprašanje psihoanalize pa je prav, ali je res, da psihoanaliza kot taka obstaja? To nikakor ni zagotovljeno, kajti kot vsako kulturno dejstvo — in kultura, nam pravi Lacan, ne jenja proizvajati ničesar drugega kot odpadke — je podvržena času retorizacije. To je tudi vzrok, da pozna nauk označevalca dva temeljna načina časovnosti: 1. trenutek, ko nekaj vznikne, 2. čas, ko je ta vznik povzet in razvo-denel. Če psihoanaliza obstaja, potem ne za vedno.

Mislim, da lahko od tod rečemo, da je specifičnost Lacanovega dela poseg v stanje prenosa Freudovega nauka, na kakršnega je v svojem času naletel v rokah njegovih dedičev. Da je vprašanje, kako dati novega bleska obledelemu Freudovemu nauku, za Lacana res temeljno, pričajo vsi teksti, ki jih sedaj dobivamo v srbohrvaškem prevodu. Z »zrcalnim stadijem« je Lacan izdelal prvo konceptualno zasnovno imaginarne funkcije v subjektovi konstituciji, ki mu je kot realni drobci pomagala začeti boj s psihologističnimi koncepcijami jaza, v »Rimskem govoru« je v podlago temu boju izdelal programsko specifično analitičnega govora, v »Instanci črke« opozarja na vlogo zapisa v tem boju, končno pa v spisu »Vodenje zdravljenja

in načela njegove moči« izrecno postavi svoj nauk nasproti praksi, ki je obvladovala petdeseta leta.

Če bi hotel na kratko ilustrirati ta boj in obenem povzeti vlogo matema v njegovi srži, bō morda najbolje, če izhajam iz drobne opombe na koncu zadnjega navedenega spisa: Lacan tod sam pravi, da lahko njegovo izvajanje ilustriramo z grafom, in sicer z grafom, ki ga tod ne povzema, zato pa to stori v spisu »Subverzija subjekta in dialektika želje« (ki je, kot mi je znano, obenem prvi Lacanov spis, ki smo njegov delni prevod dobili v Jugoslaviji).

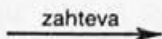
Temeljno Lacanovo izhodišče lahko opišemo na več načinov. Sam se bom poslužil morda najbolj enostavnega, in bom pri tem ponovil, kar sem bil že nakazal: *psihoanaliza je izrecno, eksplicitno kulturno dejstvo*. Če trditev dojamemo dobesedno, se lahko glasi tudi: *Psihoanaliza nikakor ni kaj naravnega*. Morda lahko to izhodišče ilustriram z dejstvom, da je *označevalec sam kulturna danost*, proizvod lingvistike (znano je, da si ga je Lacan izposodil pri F. de Saussureu in ga obenem subvertiral, spodnesel).

Čemu poudarek na tem, da je psihoanaliza kulturno dejstvo? Mar ni to vse skupaj pleonazem? Ni, če nam je v mislih enostavno preživetje psihoanalize kot specifične tehnike. Zadeva postane pomembna ko upoštevamo nazore Lacanovih sodobnikov.

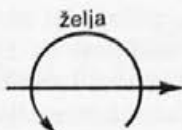
Da ne bi govorili preveč na široko, vzemimo »kulturo psihoanalize« dobesedno, in jo ilustrirajmo z osnovno celico grafa, ki ga omenja Lacan. Primerjava z ostalimi temeljnimi grafi nam bo pokazala, da gre za en sam boj, za eno in isto stvar, ki jo lahko izrečemo na več načinov (kar je obenem Lacanov temeljni matem ne-celega, manka označevalca na mestu Drugega: S (A):

I.

(1) *Naravno* dogajanje je, kot vemo, linearno, in zatorej poteka v eni sami smeri. Na ravni potrebe se človek ne razlikuje od živali. To kar je naravno nam predloči linearni potek *zahteve*:



(2) Vendar Lacan ves čas poudarja, da človek ni zgolj bitje zahteve, ampak zlasti bitje želje. *Želja* je izrecno *kulturno* dejstvo, ki obeležuje subjekta kot govoreče-nagovorjeno bitje, in kot kulturno dejstvo zaseka v linearni tok potrebe ter ga v temelju subvertira (izraža se npr. v instanci zakona), ga retroaktivno prečka in tako *želja kot kulturno dejstvo sama določa zahtevo govorečega bitja*. Lacan to zabeleži na naslednji način:



in nam tako da osnovo za graf dialektike želje.

II.

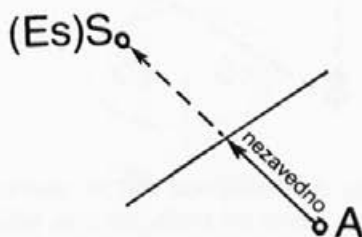
Dejal sem, da je ta graf *le eden* izmed načinov kako prikažemo vselej isto določeno govorečega bitja kot bitja kulture, pri katerem je v srži subvertiran odnos do linearnosti procesa narave.

Zato ne bo odveč, če ob tem, ko bom pozoren na to temeljno potezo, navedem še drugi Lacanov matem, ki pa nam kaže, da nudi *tisto naravno*, ki mu lahko rečemo *imaginarno*, odpor subjektu, da bi se realiziral, udejanjil kot subjekt želje. Ta matem, znan ko »shema L«, je temeljni matem izkustva psihoanalize, ki nam kaže, da predstavlja *imaginarna os* tisto zapreko, tisti vdor »narave« v analitično družbeno vez, ki prepreči, da bi se linearno, brez vrzeli, in neposredno realiziralo razmerje med Drugim kot zakladnico označevalcev in subjektom nezavednega kot zmožnostjo (*potentia*), ki vstopa v analitični govor.

(1) Najprej lahko narišemo naravno, imaginarno os:

imaginarno razmerje

(2) ki zapreči neposredno realizacijo osi, na katero je vpisano nezavedno:



Imaginarna os je tista, na kateri se zaustavijo tehnike, ki stavijo na naravo (S_1), sugestivne tehnike, — ki preprečujejo realizacijo *tistega pravega razmerja med subjektom in mestom Drugega*, za katerega si mora analitični govor kot tak prizadevati.

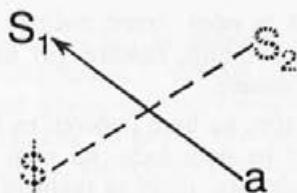
III.

Mislim, da ne bom interpretiral nápak, če bom dejal, da lahko isto relacijo zasledimo tudi v *temeljnem matem gospodarjevega govora*.

(1) Relacija med subjektom in drugim je tod vpisana takole:

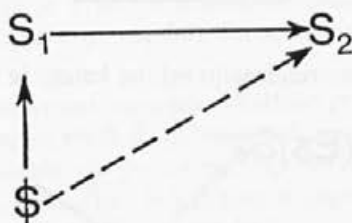


(2) Razmerje sugestije pa:



(Freudova shema množične sugestije nam priča, da gre tod za »zamenjavo, zmešnjavo... med idealnim označevalcem, ki ga subjekt zaznamuje kot mesto svoje identifikacije, in a «, kar navaja Lacan na koncu XI. seminarja kot »najtrdnjšo strukturalno definicijo«, kar so jih o tem pojmu kdaj dali.)

(O matemu družbene vezi lahko tod pripomnim le še, da je obenem izpeljan iz formule, da »označevalec (S_1) reprezentira subjekt (\$) za drugega označevalca



(Žal mi je, da matema družbene vezi tod ne morem ilustrirati s konkretnim primerom, ga subjektivirati. Imam pa srečo, da vam lahko v ta namen priporočim nekaj tekstov iz bloka, posvečenega Lacanu v reških »Dometih«.)

IV.

Mislim, da je treba še podčrtati in poudariti temeljno spoznanje, ki smo ga lahko iz doslej povedanega dobili o *temeljno vrzelni strukturi ne le subjektive konstitucije, ampak tudi družbene vezi*, kot nam ju omogoči uvideti nauk označevalca. Spoznanje, ki izhaja iz dejstva, da *narava in kultura ne tvorita dveh krožnic, ki bi lahko na kakršen koli način sovpadli v eno samo* (»Ni spolnega razmerja«), da imamo vselej opravka le z njunim presekom, iz katerega nekaj izpade, z *bistveno vrzelno strukturo*.

Tej strukturi je dal Lacan ime »*Ne-Celo*«, »*Ne-Vse*« (»*Pas-Tout*«).

Nauk o Ne-Celem subvertira celotno dvatisočetno tradicijo ideologije komplementarnosti, torej načina, kako je kultura obravnavala vprašanje spola (primer Hipokrata in histeričarke).

Tod je odločilno zarezo zasekal Freud, ki je črno na belem zapisal, da ima *nemožno* opraviti s *spolno* določenostjo govorečega bitja.

Vprašanje *Ne-Celega* oziroma temeljne *vrzeli* v govoru;

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{a} //$$

na kratko ga bom skušal ilustrirati z »abc« psihoanalitičnega govora, s *temeljnimi pravilom* (die technische Grundregel, la règle fondamentale): *reči VSE*. Ko vstopi pacient v analizo, mora reči vse, in terapevtu ničesar ne sme prikriti.

Zdi se, da generacije psihoanalitikov niso razbrale *ironične* plati Freudovega povabila. Kako ne bi bilo prav prvemu Psihoanalitiku jasno, da subjekt v *nobenem primeru ne bo izrekel vsega*, in da bo njegovo blebetanje prestalo prav na obodu, kjer je kot govoreče določen *obenem* tudi kot spolno bitje, kot subjekt, ki v kulturi, v družbeni vezi, ne more da ne bi prevzel lastnega spola, ne glede na v ta namen plačano ceno, po imenu kastracija?

Tod je stopil Lacan za korak naprej, ko je to temeljno nemožnost strukturalno določil za obe strani govorečih bitij.

(1) »*Reči vse*«: kot da bi imeli opravljen z v jedru psihoanalitičnega govora na novo vzpostavljenim *naravnim* razmerjem.

$$\frac{\forall x . \phi x}{\exists x . \overline{\phi x}}$$

Reči vse, dodaja Lacan, toda z izjemo vsaj enega elementa, ki ni podvržen zakonu Celote (vsaj enega elementa: tistega bistvenega, vedenja o prevzemu lastnega spola v govoru):

(2) To *moško* stran vpisa govorečega bitja v govor, ki jo je mogoče, kot so nam pokazali Freudovi nasledniki, še legitimno izpeljati iz njegovih napotkov, dopolni Lacan z *žensko* stranjo, v kateri je temeljno spoznanje o *vrzeli* postavljeno *na začetek* (da ženska, kulturna stran govorečih bitij, ne operira s falosom kot naravnim dejstvom, je vendarle jasno že iz vsakdanjega izkustva), kot *Ne-Celo*:

$$\frac{\overline{\forall x} . \phi x}{\overline{\exists x} . \overline{\phi x}}$$

Meja *Ne-Celega* pa je, da *ne* obstaja element, ki bi zares tvoril izjemo temu pravilu:

Na tej podlagi se lahko *zahteva vsaj v enem govoru*, namreč v psihoanalitičnem, razpozna v *svoji srži obeležena z ŽELJO*.

Subvertirano pa je tudi vprašanje, ki je Freuda simptomatsko poglano na njegovo pot: »Kaj želi ženska?«

Morda bo matemu v našem prostoru, seveda, v kolikor bo ostal odprt *delu na posamičnih področjih*, uspelo udejanjiti to subverzijo želje in bogastvo simptoma strniti v zarezo označevalca, od tod pa vzpodbuditi samo prakso, da bo *kulturno*, in ne več zgolj naravno, prisluhnila besedi zaradi nelagodij, ki mu jih pripravlja kultura, trpečega govorečega bitja, govorila.



1. STOPNJE NAMER

V analitični teoriji dejavnosti obstaja dokaj razširjeno soglasje o temeljnih elementih pojasnjevanja dejanj.¹ V skladu z dolgo tradicijo se razlog za dejanje običajno razstavlja na dve komponenti, eno, ki se nanaša na hotenja, želje, potrebe in na drugo, ki se nanaša na prepričanja, ugibanja, védenja. Ta prva, motivacijska komponenta se običajno označuje s terminom ŽELJA (ki v tej terminološki uporabi pokriva veliko število različnih »teženj«), druga, informacijska komponenta pa s terminom PREPRIČANJE. Namera se potem pojmuje kot rezultanta danih želja in prepričanj.

Teme, o katerih se je razpravljalo v analitični teoriji dejavnosti, se gibljejo v dobršnem delu na dokaj enostavni ravni nameravanja in dejavnosti (česarvno problemi, o katerih je beseda, niso tako enostavni). Značilni primeri so elementarni: žejen sem in zato posežem za kozarcem, hočem priti pravočasno in zato hitro vozim in podobno.

V tem članku bi hoteli izpostaviti nekatere probleme, ki se tičejo »višjih« ravni namere, in na kratko prikazati eno teorijo sestavljene namere iz tradicije analitične filozofije — teorijo, ki jo je izdelal H. P. Grice. Naposled, hoteli bi opozoriti na možne uporabe Griceove teorije, ki se nekoliko razlikujejo od tistih, ki jih je njihov avtor sam naznačil in predložil.

Izhajamo iz zgoraj naznačene standardne interpretacije razloga za dejanje. Mnoga naša dejanja so dejansko pojasnljiva z enostavno kombinacijo želj in prepričanj. Vendar pa dejstvo, da dejanje tudi res tako pojasnjujemo v vsakdanji praksi, skriva v sebi klico določenih komplikacij.

Včasih se namreč pride do naslednje situacije: delovalec D se v svojem obnašanju ravna ne le po enostavnih željah in prepričanjih, temveč tudi po željah in prepričanjih, ki so na nek način »višjega ranga«, ki se nanašajo na druge želje in prepričanja, pri čemer se seveda odpira vsaj logična možnost, da se nekatere želje in prepričanja nanašajo na same sebe, torej da so ravno tako tudi uporabljene na same sebe. Delovalec D lahko — ravno tako — deluje v nekem kontekstu interakcije z drugimi delovalci in računa na to, da bodo le-ti njegova dejanja interpretirali na standarden način. Tedaj lahko izvrši neko dejanje D s sestavljeno

¹ Za splošno informacijo o teoriji dejavnosti glej zbornik »Namjera i čin«, ICR 1983.

namero N_{n+1} , pripisana pa mu bo namera N_n , enostavna ali enostavnejša namera, ki je dejansko ne poseduje. Delovalec D lahko ima tudi samouporabljivo namero N_{su} , recimo, lahko naredi dejanje D, da bi nekemu gledalcu G dal vedeti, da p in to tako, da gledalec G prepozna njegovo namero, da mu da vedeti, da p in da mu je ravno s tem dano vedeti, da p (to zadnje je središčni primer, s katerim se ukvarja H. P. Grice).

Poglejmo nekaj primerov:

1. Kralj David želi spati z ženo svojega ministra, hkrati pa želi biti dejansko pravičen vladar in ve, da pravičen vladar želi samo pravične stvari. Da bi torej ravnal kot pravičen vladar, pošlje ženo svojega ministra domov, ne da bi uresničil svojo željo.

2. Kralj David želi — kot tudi v 1. primeru — spati z ženo svojega ministra, vendar verjame, da taki nagoni označujejo slabega vladarja in da slabi vladarji vladajo malo časa in slabo končajo. Da bi se zdel dober vladar in dolgo vladal, spet pošlje ministrovo ženo domov (ta primer v neki očitni interpretaciji, namreč v tisti, kjer David vara sebe, ne pa morebitne zainteresirane, služi kot standardna interpretacija za tako imenovani Newcombov paradoks v teoriji odločevanja).

3. Petek riše ribo, da bi Robinzonu dal vedeti, da so v zalivu ribe, računajoč na to, da bo Robinzon risanje ribe interpretiral kot ravnanje, spodbujeno z željo, da bi Robinzon risanje ribe prepoznal kot ravnanje, spodbujeno z željo, da bi le-ta res verjel, da so v zalivu ribe.

Primer št. 2 se nanaša na vrsto dejanja, pri katerem ni gotovo, da je motivacija res refleksivna. David pravzaprav želi dolgo vladati in vidi ustvarjanje videza (pred samim sabo ali pred drugimi), da ima plemenite namere (ali vsaj, da nima nizkih namer), kot enostavno sredstvo za udejanjenje želje za vladanjem. Lahko bi se trdilo, da tukaj njegova strast do gospe ministrovke in njegova želja za oblastjo ne interagirajo na nikakršen zapleten način. Toda v primeru subtilne samoprevare je problem morda vseeno bolj zapleten. Zato bomo ta primer pustili odprt (ob pripombi, da je v tradiciji vedno posebno zanimal etike in moraliste in da o njem obstaja obsežna literatura).

Primer št. 1 je za teoretika bolj zanimiv. David tukaj razvija namero N_{n+1} (da ministrovko pošlje domov), ki se nanaša na anuliranje celega kompleksa prvobitne enostavne namere N_n (da spi z njo). On izhaja iz (kantovske) predpostavke, da moralno neoporečen delovalec ne deluje na temelju nagona (N_n), temveč na temelju moralno pravilnega hotenja, in oblikuje hotenje in namero (N_{n+1}), da bi nameraval in ravnal tako, kot se spodobi moralno neoporečnemu delovalcu.

Ni povsem jasno, da David s takim razmišljanjem res prispeva k svoji »pravičnosti«, čeravno je le-to plavzibilno, če predpostavimo, da je duh dovolj slab, pot pa dovolj močna. Toda za teoretske smotre je prepričljivo. Tak tip presojanja nam dopušča, da govorimo o hierarhiji (o vsaj dveh ravneh) namer, kjer se namere ravni $n+1$ nanašajo ali uporabljajo na namerah ravni n . (S tem smo hkrati pojasnili naše označevanje namer v primerih.) Če uporabljamo običajno terminologijo, lahko potem govorimo o STOPNJI NAMERE. Namera stopnje S_{n+1} bo namera, ki se nanaša ali uporablja na neki nameri stopnje S_n .

Ostaja nam primer št. 3. Njemu bo posvečen večji del našega članka. H. P. Grice je namreč poskušal zgraditi teorijo komunikacije, teorijo pomena in filozofijo jezika tako, da je vzel kot paradigmatski primer komunikacije dejanja, po-

dobna tistemu iz primera št. 3. Njegov poskus ni povsem uspel in zato bomo predložili reinterpretacijo. Njegove analize ne bomo obravnavali kot prvo stopnjo v izgradnji teorije pomena, temveč kot *samostojno analizo namer visoke stopnje*. Da bi se prepričali o potrebi hierarhije stopenj za namere, bo dovolj, da potrdimo njegov rezultat.

Perspektiva, iz katere bomo brali Gricea, je torej perspektiva problematike hierarhiziranih namer. Osnovna ideja je preprosta. Obstaja praksa, da se dejanja delovalcev D_i v neki skupnosti S interpretira v terminih prikladnih namer. Izhajajoč iz take prakse kot predpostavke, lahko nek delovalec D_{kom} zlahka pride na misel, da z izvrševanjem nekega dejanja dejansko spodbudi druge, da mu pripišejo določeno namero; če je ta proces dovolj odprt, D_{kom} s svojim dejanjem pravzaprav komunicira o namerah, s katerimi ga izvršuje. Griceov glavni analitični problem je v tem, da se specificira ta predpostavka »zadostne odprtosti«. Ko je to enkrat storjeno, lahko definira širok razred dejanj, ki so v polnem smislu besede komunikacijska dejanja, in določi, kaj se razume pod pomenom takega dejanja.

V nadaljnjem tekstu se bomo držali Griceove konvencije, po kateri uporablja za komunikacijsko dejanje termin IZJAVA (ker »izjava« v tem smislu ni nujno jezikovna, v primerih pa, ki jih navaja, sploh ni jezikovna, ni nevarnosti pred zmedo).

2. KOMUNIKACIJSKA DEJANJA

Grice razlaga temeljne črte svoje teorije komunikacijske dejavnosti v članku »Meaning« (Pomen). Njegove analize bomo spremljali izhajajoč iz njegovega temeljnega problema, namreč definicije pomena v terminih sestavljene namere.

Da bi Grice dobil izhodišče, ki je relativno neodvisno od obstajanja jezika, v prvi etapi postavlja dve načeli, ki hkrati definirata njegovo metodo.

Prvo načelo zahteva, da se pojem pomena eksplicira izhajajoč iz posameznih izjavljanj in izjav. Drugo zahteva, da se ti posamezni akti izjavljanja obravnavajo izhajajoč iz tistega, kar je govorec v dani okoliščini hotel doseči s svojo izjavo, in da se, med različnimi možnostmi, izberejo tisti govorčevi cilji, ki spadajo v definicijo pomena izjave.

Splošna oblika sodb o pomenu bo na tej etapi naslednja: » A je izjavil (signaliziral) B -ju nek x z namero, da pri B -ju proizvede učinek u «. Pri Griceu najdemo, na žalost, zelo malo podatkov o elementih, ki spadajo v to splošno obliko. V Griceovih objavljenih tekstih ne najdemo odgovora celo tudi tako enostavna vprašanja, kot je, recimo, ali je nujno, da poslušalec B res obstaja, ali gre le za kvantifikacijo znotraj A -jevega propozicionalnega stališča. Gotovo je edino, da jemlje Grice termina, ki spadata v sodbe o pomenu, v čim splošnejšem smislu, tako da izjava x ni nujno verbalni akt, da celo ni nujno, da pripada nekemu »jeziku« (v smislu, v katerem govorijo o jeziku lingvisti).

Katera vrsta posledic pride v poštev za analizans pomena za dani » X «? Po eni strani se je treba izogniti posledicam, ki bi dale sodbe stopnje: »Ko je A rekel: 'Pojdi ven', je nameraval ukazati B -ju, da gre ven«, torej sodbe, ki specificirajo ilokutorni značaj izjave, in ki niso dovolj informativne za griceovsko vrsto analize. Po drugi strani je treba izključiti posledice stopnje: »Ko je A rekel: 'Pojdi ven',

je nameraval užaliti B-ja«, ker le-te ne morejo dovolj precizno določiti razpona pomena izjave »Pojdi ven« v dani situaciji.

Grice ne daje neposrednega odgovora na to vprašanje. Gre po ovinku in poskuša našim intuicijam o pomenu in o odnosu pomena, namere in komunikacije dati sistemsko obliko. Šele ko mu to uspe, bo skiciral definicijo pomena za dve skupini govornih aktov, skupini, ki ju šteje za temeljni za vsak opis govorne dejavnosti: skupino, v kateri govorec nekaj govori poslušalcu in skupino, v kateri govorec ukazuje ali zahteva od poslušalca, da nekaj naredi. Ti dve skupini bo potem združil preko pojma odziva in ideje, da hoče govorec pri poslušalcu izzvati ustrezne vrste odziv.

Da bi Grice na prikladen način ekspliciral svoja razlikovanja v pojmu pomena, uporablja večpomenskost angleške besede »to mean«. Za temeljno distinkcijo šteje tisto med »naravnim« in »ne-naravnim« pomenom. Oblika, na kateri je ta distinkcija pojasnjena, je glagolska. »To mean«, pravi Grice, lahko označuje dvoje.

Prvi pomen je tisti, v katerem »to mean« varuje ekstenzionalnost, ne implicira živega delovalca kot subjekt in nima za svoj objekt propozicije. (V angleškem jeziku ta smisel glagola »to mean« tudi postavlja določene restrikcije na pasivno transformacijo.)

Drugi pomen dopušča intenzionalnost, zahteva živega delovalca v vlogi denotata (logičnega) subjekta in dopušča komplementacijo s propozicijo.

Primer za prvi pomen je »Those spots mean measles«. Glagol tukaj označuje relacijo, v kateri sta oba člena razumljena kot dejansko obstoječa, kjer prvi člen ni niti živo bitje niti delovalec, drugi člen pa ni propozicija.

Primer za drugi pomen je »Those three rings on the bell (of the bus) means that the bus is full«. Tukaj uporaba glagola »to mean« ne implicira, da je avtobus res poln, iz stavka se lahko sklepa, da je nekdo, torej živ delovalec tisti, ki »means that the bus is full«, in — naposled — objekt v stavku je propozicija, da je avtobus poln.

Ni načina, da bi ustrezno prevedli te primere in ohranili besedo »pomeniti«. Lahko rečemo, da »pege pomenijo ošpice« in da »zvonjenje pomeni, da je avtobus poln«, toda za kondukterja moramo reči, da intendira, ali misli, ali hoče reči, da je avtobus poln.

Prvo vrsto pomena, pri kateri gre za odnose med obstoječimi entitetami in kjer ni subjekta, ki nekaj »misli« (means) v tej relaciji pomena (meaning), Grice imenuje naraven pomen. S tem tipom pomena se v svojem eseu o pomenu, potem ko ga je približno definiral, ne ukvarja več.

Drugo vrsto pomena, pri kateri se lahko reče, da je nekdo nekaj z nečim »mislil« (meant), Grice imenuje ne-naraven pomen.

Treba je pripomniti, da je ta razdelitev pomena v določeni meri izvirna. Le-ta se ne sklada z razdelitvijo znakov na nekonvencionalne in konvencionalne, ravno tako pa tudi ignorira vrste odnosov med znakom in označenim.

Analiza ne-naravnega pomena (pisali bomo pomen_{NN}) se tiče seveda v prvi vrsti pomena, ki ga je govorec imel v mislih v dani okoliščini. Grice predlaga štiri oblike analizanduma:

1. x je nekaj (v dani okoliščini) pomenil_{NN}
2. x je pomenil_{NN}, da tako in tako (v dani okoliščini)

3. A je z x -om (v dani okoliščini) nekaj mislil_{NN}

4. A je z x -om mislil_{NN} (v dani okoliščini), da tako in tako

Ta analizandum se bo v drugi etapi pojavil kot del analizansa za brezčasne pomen_{NN} x -a in za brez-časno mišljenje_{NN} A-ja ob pomoči x -a.

Prvi približni ekvivalent pomena_{NN} in tega, da je A mislil_{NN} nekaj, bi bil naznačen z izrazom »dati vedeti«. Zato je treba najprej najti perlokutorni ekvivalent za dati vedeti.

V čem je perlokutivni učinek, standardno povezan z dati vedeti, da p ? Od vseh možnih posledic dati vedeti, da p , je ena vrsta tesno povezana s samim dati vedeti, dovolj tesno, da se z njo lahko definira dati vedeti:

Dati vedeti, da p , pomeni proizvesti pri sogovorniku prepričanje, da p .

Toda dati vedeti je preširok pojem; stvari se lahko dajo vedeti na mnogo načinov, ki niso neposreden del pomena »pomena«. Ravno tako ni vsako izzivanje prepričanja, da p , hkrati tudi primer pomena_{NN}, da p .

Znotraj možnih načinov, da se pri poslušalcu izzove prepričanje, da p , je treba izbrati tistega, ki se ga z definicijo lahko poveže s pomenom_{NN} oziroma s tem, da je A z x -om nekaj mislil_{NN}, ko je z izjavo x poskušal izzvati pri poslušalcu prepričanje, da p .

Griceova strategija je v tem, da z analizo niza primerov izloči tiste primere, v katerih se poskušanje, da se z izjavo x izzove prepričanje, da p , ne more šteti kot primer pomena_{NN}, da p . Tisto, kar ostaja, je potem primer, ki spada v definicijo pomena_{NN} in s čigaršnjo obdelavo in posploševanjem se lahko izgradi teorija pomena, ki bi izhajala iz govorčeve namere.

Niso vsi primeri dati vedeti primeri povedati; Grice bo tako razlikoval dati vedeti v širokem smislu od povedati (telling). Stopnje eliminacije so naslednje:

1. primer, v katerem A izjavlja x z namero, da izzove pri poslušalcu prepričanje, da p , vendar v katerem je za udejanjanje A-jeve namere bistveno, da namera ni prepoznana.

2. primer, v katerem A izjavlja x in daje s tem poslušalcu vedeti, da p , vendar v katerem je »dati vedeti« odvisno o lastnostih x -a, ki ne manifestirajo A-jeve namere, da izzove pri poslušalcu prepričanje, da p .

Naposled ostaja

3. primer, v katerem A izjavlja x z namero, da izzove pri poslušalcu prepričanje, da p , tako da je izzivanje prepričanja povezano s poslušalčevim prepoznavanjem A-jeve namere.

V katerem od teh primerov lahko govorimo o komunikaciji?

V prvem primeru je lahko govor o komunikaciji le v ironičnem in pervertiranem smislu. Drugi primer je mnogo manj jasen. Griceov primer za ta drugi primer, otrok, ki se namešča tako, da mati vidi, kako je bled, da bi pri mami ustvaril (pravilno) prepričanje, da mu je slabo, bi nekateri psihologi gotovo opisali kot primer komunikacije. Toda Grice po pravici trdi, da tu ne gre za čisti primer pomena_{NN}. Otrok tukaj »komunicira« tako, da uporablja naravni simptom — da bi se izzvala njena zaskrbljenost zadostuje, da se materi usmeri pozornost na simptom. Primer spominja na primer policaja, ki ustavlja avtomobil tako, da se postavi predenj. Z drugimi besedami, namera govornika je, da da nekaj vedeti — toda način, s katerim govorec to doseže, je preveč odvisen od naravnih lastnosti

izjave, od naravne povezave med nekaterimi elementi izjave in intendiranim pomenom, oziroma od prepričanja, ki ga je treba proizvesti pri poslušalcih.

Šele tretji primer lahko opišemo kot primer komunikacije v polnem smislu besede. Ustvarjanje prepričanja je tudi tukaj odvisno od lastnosti x -a, vendar to niso lastnosti, ki indicirajo naravno povezavo znaka in pomena, temveč lastnosti, ki delajo x prikladen, da manifestira govorčevo namero, da pri sogovorniku izzove prepričanje, da p .

Prvi nauk, ki se ga lahko izpelje iz tega eliminiranja, je, da mora teorija pomena imeti obliko zbira pravil, ki postavljajo restrikcije na namere.

Niso vse namere, ki fungirajo v procesu komunikacije hkrati tudi komunikacijske namere, take, da spadajo v definicijo pomena_{NN}. Teorija pomena mora v množstvu namer, ki igrajo vlogo v komuniciranju, izločiti tiste, ki pripadajo samemu komuniciranju, *komunikacijske namere*.

Nauk, ki ga lahko izpeljemo iz eliminacije primera št. 1, je, da je določena odprtost ključni moment, ki določa komunikacijski značaj namere. To odprtost se lahko razume kot lastnost govorčeve zavesti — odsotnost namere, da se prevari, zavede na napačno pot, ali da se enostavno odtegne informacija. Lahko se je razume kot lastnost dejanja izjavljanja — kot manifestnost namere v izjavljanju. Naposled, le-ta postavlja zahteve tudi poslušalcu oziroma sprejemu izjave, čeravno Grice o tem eksplicitno ne govori. Primer, v katerem poslušalec stalno išče govorčeve »skrite namere« (v katerem ga poslušalec »psihoanalizira« ali poskuša »demaškirati«), ni primer normalne komunikacije.

V nadaljnji obdelavi pojma pomena igra zahteva po odprtosti ključno vlogo. Ta zahteva povezuje teorijo komunikacijske namere s središčnimi temami filozofske logike, epistemologije in teorije resnice: s problemom resničnosti izjave, s povezavo resnice in pomena, odnosom védenja, prepričanja in govorjenja. Hkrati definira okvir, v katerem je to povezovanje plavzibilno — vprašanje resnice se mora pojaviti povezano s problemom odprtosti komunikacije in resnicoljubnosti (truthfulness) in verodostojnosti govornika. Tisto, kar izjava pomeni, in tisto, kar njen pomen vleče za sabo, se pojavlja v kontekstu tistega, kar govorec hoče z izjavo in kar z njo dela.

Nadaljnji nauk se nanaša na način, kako mora »odprtost« figurirati znotraj teorije pomena. Izključevanje primera št. 2 kaže, da ni dovolj, da je komunikacija odprta, da bi bila komunikacija v polnem smislu besede. Potrebno je, da je *manifestiranje komunikacijske namere intendirano kot glavno sredstvo, da se ta namera realizira*. Tako smo prispeli do glavne značilnosti komunikacijske namere.

Komunikacijska namera je dvostopenjska. A hoče pri poslušalcu izzvati prepričanje, da p . Izzivanje prepričanja je končni cilj komuniciranja, tvori rod perlokutivnih učinkov, znotraj katerega lahko pobliže specificiramo učinke, dosežene z določeno, specialno potjo. Ta poseben način se tiče prepoznavanja namere. Govorec, ki res komunicira, ki z izjavo x nekaj misli_{NN}, hoče nekaj reči, se ne bo opiral na naravno zvezo x -a in propozicije p oziroma dejstva, da p . Prepričanje, da p , bo poskušal proizvesti v glavnem preko poslušalčevega uvida v njegovo poskušanje.

Prepoznavanje namere vključuje razen odprtosti tudi predpostavko resnosti. Griceov primer to dobro kaže. On razlikuje dve situaciji:

a) A daje gospodu X fotografijo gospoda Y, ki kaže »undue familiarity« do gospe X.

b) A riše gospodu X risbo, ki prikazuje taisto. Prvi primer ne spada med primere pomena_{NN}, ker je sredstvo, ki ga A uporablja tako, da obide prepoznavanje namere: fotografija gospoda Y-na in gospe X je sama za sebe dovolj zgovorna, da izzove pri gospodu X-u prepričanje, da sta si gospod Y in gospa X nedopustno blizu drug drugemu.

Drugi primer je primer pomena_{NN}, ker igra tukaj ikonična podobnost situacije in risbe (propozicije, da *p*, in izjave *x*) podrejeno vlogo, medtem ko je glavna vloga odmerjena dejstvu, da gospod X prepozna A-jevo »nameravanje, da ga obvesti (naredi, da ta pridobi neko prepričanje) o gospe X«.

Vendar pa v prepoznavanju A-jeve namere igra razen odprtosti pomembno vlogo tudi to, da mora gospod X razumeti, da A res riše z namero, da ga obvesti in da to risanje ni niti igra niti poskus, da se ustvari umetniško delo.

Grice nikjer ne precizira načina, kako sogovorec prepozna komunikacijsko namero, v njegovem drugem primeru gre za razliko med spontanim mrščenjem in namernim mrščenjem, ki mora izraziti negodovanje ali nelagodje. Z analizo obeh primerov je lahko sprevideti, da mora biti poslušalec pri izjavljanju *x*-a zmožen prepoznati:

a) da je dejanje izjavljanja hoteno,

b) da je dejanje izjavljanja resno mišljeno,

c) da je dejanje izjavljanja spodbujeno z dvostopenjsko namero, da se pri poslušalcu izzove prepričanje, da *p*, preko prepoznavanja prvostopenjske namere.

Ker Grice v svoji analizi ne sme predpostaviti obstajanja gotovega in razvitega jezika, mora biti sposoben pojasniti, kako so pri neverbalnem izjavljanju (geste, mrščenje, mahanje, risanje gospodov in gospa v situaciji, v kateri ti prvi kažejo nedopustno bližino tem drugim), izpolnjeni pogoji od »a« do »c«. Plavzibilna strategija za to pojasnitev bi verjetno morala izhajati iz situacij, v katerih sta predpostavki »a« in »b« očitno zadovoljeni (tipa: dva lačna domorodca, od katerih eden riše ribo, da bi drugega spodbudil, da poskušata srečo v ribolovu). Prehod na »c« je najtežji — zdi se nam, da si je zelo težko zamisliti normalne situacije, v katerih bi bil »c« rutinsko realiziran (brez predpostavke, ki smo jo izključili na začetku tega odlomka, da sogovorci razpolagajo s popolnim, zgrajenim jezikom). K temu problemu se bomo vrnili kasneje, ko bomo sposobni pokazati, kako se tiče splošnega okvira teorij komunikacijske namere.

Vrnimo se k definiciji pomena_{NN}, Grice predlaga še eno preciziranje, ki se načelno nanaša na pogoje pravilnosti prepoznavanja namere. Videli smo, da je prepoznavanje namere pogoj za pomen_{NN}. Toda, pravi Grice, prepoznavanje namere ne sme izzvati ustvarjanja prepričanja preko neke avtomatske ali mehanične poti. Prepoznavanje mora biti *razlog* za ustvarjanje prepričanja, tako da »mora biti nameravan učinek v določenem smislu pod kontrolo poslušalca«. Uvajanje razloga izpopolnjuje konstrukcijo pomena_{NN} še tem prej, ker poudarja simetrijo med govorčevno namero in poslušalčevim sprejemom. Ta simetrija postaja jasna, če rezimiramo tisto, kar pravi Grice o komunikacijski nameri.

Komunikacijska namera vsebuje določen refleksivni moment; ko govorec komunicira, mora upoštevati, kako poslušalec sprejema njegovo izjavo, in to upoštevanje tvori integralni del komuniciranja. Tej zapleteni strukturi izjavljanja ustreza

zapletenost perlokutornega učinka, to, da perlokutorni učinek ne sme biti mehanični, temveč mora biti posredovan s sistemom razlogov. Poslušalec sklepa: A je naredil dejanje x . To dejanje očitno manifestira njegovo namero, da mi obrne pozornost na to, da p . Šele tako sklepanje nudi razlog, ali vsaj del razloga poslušalca, da verjame, da p .

Vzporedno z izjavami, ki imajo za cilj, da pri poslušalcu izzovejo prepričanje, Grice obravnava izjave, ki morajo poslušalca spodbuditi, da nekaj naredi ali da ustvari namero, da nekaj naredi. Struktura manifestiranja namere (pri govorcu) in sistem razlogov (pri poslušalcu) tukaj nista bistveno različna od primera, v katerem govorec namerava izzvati prepričanje.

Grice navaja kot vzporednico prejšnjim primerom pomena_{NN} in odsotnosti takega pomena v izzivanju prepričanja dva oporekajoča si primera:

1. primer, v katerem A navaja poslušalca s pomočjo izjavljanja x -a, da stori dejanje D, tako da poslušalčevo prepoznavanje A-jeve namere ne igra bistvene vloge v navajanju poslušalca na dejanje.

2. primer, v katerem A navaja poslušalca, da stori dejanje D z izjavo x in pri tem intendira, da je prepoznavanje A-jeve namere poslušalčev razlog, da izvrši dejanje.

Končno definicija pomena, ki jo Grice daje v »Pomenu«, se glasi:

(1) »A je pod x -om nekaj razumel« je (grobo rečeno) ekvivalentno izjavi »A je nameraval, da izraz x proizvede nek učinek na poslušalce preko prepoznavanja te namere«; lahko tudi dodamo, da je postaviti vprašanje, kaj je A razumel, isto kot tudi iskati bližnje določanje nameravanega učinka (červarvo se seveda lahko zgodi, da vedno ne bo mogoče dobiti določenega odgovora, ki vsebuje nek stavek z »da«, na primer »prepričanje, da ...«).

(2) » x je nekaj pomenil« je (grobo rečeno) ekvivalentno izjavi »Nekdo je pod x -om nekaj razumel«. Tudi tukaj bodo primeri, v katerih to ne bo povsem res. Nagnjen sem k temu, da (glede semaforjev) rečem, da je prižig rdeče luči pomenil, da bi se moral promet zaustaviti; vendar pa bi bilo zelo nenaravno reči »Nekdo (na primer mestna skupščina) je pod prižigom rdeče luči razumela, da se mora promet zaustaviti«. Zdi se, da tukaj vseeno obstaja neka vrsta sklicevanja na nekogaršnje namere.

(3) » x pomeni_{NN} (brezčasno), da to in to«, se lahko, v prvem trenutku, poistoveti z neko trditvijo ali disjunkcijo trditev o tem, kaj »ljudje (nedoločeno) nameravajo (ob zadržku glede »prepoznavanja«) doseči z x -om«.

Zadržki, ki jih Grice navaja v oklepajih, postavljajo določene omejitve na eksplikatorno moč njegove teorije. Če ima A namero, da z besedami izzove neko prepričanje pri poslušalcu, vendar se proposicionalna vsebina tega prepričanja ne more jasno formulirati z besedami, je težko reči, kako se A-jevo izjavljanje pojasnjuje s teorijo komunikacijske namere. Resen kamen spotike za Griceovo teorijo je tudi obstoj znakov in znakovnih sistemov, v čigaršnjih uporabah ne moremo spoznati delovanja nekega govorca, ki z izjavljanjem razume_{NN}, ali kaj hoče reči. Ker pa je diskusija o teh zadržkih in problemih, ki so podobni tistim, na katere se zadržki nanašajo, igrala pomembno vlogo v recepciji Griceova nauka, tukaj ne bomo govorili o njih.

Ker bomo tako razpravo o posameznih problemih pustili za kasneje, bomo posvetili pozornost splošnim črtam Griceove teorije pomena.

S stališča semantike pada v oči naslednja črta Griceovih analiz: medtem ko običajne analize govornih dejanj razlikujejo najpoprej propozicionalno vsebino, inkorporirano v govornem dejanju, od modalitet (frastik-nevstik, jedro-operator), Grice obravnava izjavo v celoti. Namesto tega uveljavlja razlikovanje v intendiranih učinkih izjav: nekatere izjave imajo cilj, da izzovejo prepričanje, druge, da spodbudijo k izvrševanju dejanj. S tem je narejeno dvoje: v drugi plan je potisnjen skupen, propozicionalen element, ki služi (semantičnemu) koreliranju izjave in realnosti, in opis govornih dejanj pa je vnesena ostra dihotomija. Tukaj je govorna dejavnost razdeljena na dve veliki, medsebojno izključujoči se skupini. Edino, kar drži ti dve skupini skupaj, je dejstvo, da gre v obeh primerih za refleksivno namero, da se pri nekemu drugemu človeku izzove nek odziv. Taka razdelitev se zdi prima facie preveč ostra, če ne tudi drastična. Zdi se nam celo, da bi njena neplavzibilnost lahko poslužila kot ugovor celotni Griceovi strategiji, ki izhaja iz nestrukturiranih izjav. Verjetno je namreč, da je tisti, ki sledi tej strategiji, onemogočen v najdevanju skupnih črt raznih vrst izjavljanja ravno s tem, ker je od začetka izključil strukturiranost izjave kot relevanten del eksplikansa pomena (skupni so ravno nekateri elementi *znotraj* strukture, morda pa tudi struktura sama). Če bi bilo mogoče pokazati, da teorija komunikacijske namere nima alternativnih strategij, bi bil to močan prima facie argument proti njeni plavzibilnosti.

Naslednja pomembna značilnost Griceove analize tistih izjav, ki imajo cilj informirati poslušalca, je središčna vloga pojma verovanja (ali prepričanja) v definiranju pomena_{NN}.

Vprašanje resničnosti ali neresničnosti izjave se pri Griceu ne eksplicitno postavlja. Na njegovo mesto prihaja problematika prepričanja, izzivanja prepričanja in vloge odprtosti v procesu izzivanja prepričanja. Rekapitulirajmo najpomembnejše momente, v katerih prihaja do izraza ta problematika:

1. obstajajo izjave, ki imajo cilj, da se pri sogovorniku z izjavo *x* izzove prepričanje, da *p*.

2. izzivanje prepričanja, da *p*, ne sme potekati po indirektni poti; edina dovoljena pot je manifestiranje namere, da se izzove prepričanje, da *p*.

3. izjava *x* mora poslušalcu nuditi razlog, da verjame, da *p*.

Pogoj št. 2 izključuje grobo manipuliranje s poslušalstvom, vse tiste situacije, v katerih govorec izziva prepričanje tako, da namešča poslušalstvu »vabo«, skrivajoč svoje prave namere.

Pogoj št. 3 zahteva a), da je izzvano prepričanje racionalno utemeljeno, in b), da je prepričanje izzvano z racionalnimi sredstvi.

Bistvena lastnost Griceove teorije je, da trdi, da tako definirano izzivanje prepričanja zadostuje za definicijo nekega širokega razreda primerov izjavljanja, verjetno pa tudi za ustrezen razred izjav.

Če naposled postavimo vprašanje o najsplošnejšem okviru Griceove analize, nam bo v iskanju odgovora lahko pomagal sklep »Pomena«: »jezikovne namere so zelo podobne ne-jezikovnim nameram«.

Grice izpelje definicijo pomena_{NN} izhajajoč iz pojmovanja okvira, v katerem igrajo ključno vlogo pojmi prepričanja, nameravanja in razloga. Ti pojmi niso modificirani, da bi bili prilagojeni neki specifično jezikovni problematiki — narobe, jezik in pomen sta definirana izhajajoč iz določenega razreda prepričanj, namer in razlogov.²

Griceova analiza pomena_{NN} je analiza v terminih akcije ali dejavnosti. Grice — v nasprotju z Austinom, ki ga zanima specifično jezikovni značaj govornega akta — reducira pomen na dejavnost. Še več, pogoji, za katere se je zdelo, da postavljajo pomembne restrikcije na govorčeve namere v smeri specifikacije pomenskega momenta, se z enim delom kažejo kot *pogoji za izvrševanje in prepoznavanje akcije*. Izjavljanje mora biti hoteno (deliberate), vztraja Grice ob primeru s hotenim in nehotenim mrščenjem. Vendar pa to pomeni samo to, da izjavljanje ne sme biti samo gesta (obnašanje), temveč mora biti akcija oziroma postopek. Potem, ta akcija mora biti prepoznavna in taka, da se jo lahko identificira kot akcijo in vmeti znotraj njej ustreznega ali celo eksplanatornega konteksta.

Oglejmo si поблиže Griceov primer z mrščenjem. Prvi pogoj, da mrščenje sploh dobi pomen_{NN} je, da je hoteno, da ni spontan, »naraven znak neugodja«. Toda to je pogoj, ki ravno specifikira, da je mrščenje v danem primeru namerno dejanje, in to v polnem smislu besede (da namera ni rezultat niti manifestacija habitusa, temveč je inicirana na način, ki je »deliberate«). Nadaljnji pogoj je, da sta namernost in namera, ki sta izzvali mrščenje, očitni. Ta pogoj je še vedno povezan z akcijskim značajem mrščenja, in je skoraj trivialno povezan s prvim: prepoznati mrščenje kot akcijo pomeni, bodisi dodeliti mu neko namero kot vzrok (po kavzalni teoriji) bodisi vmetiti ga v smiselni kontekst, v katerem je na nek način povezano z namero (po teleološki teoriji). Oba ta primera se tičeta mrščenja kot akcije. Šele nadaljnja specifikacija namere, da le-ta, namreč, mora biti namera, da se v gledalcu izzove prepričanje, ki se tiče povoda mrščenja, izbira znotraj zbira mrščenja-primerkov tiste, ki so lahko nosilci pomena_{NN}.

Grice pri koncu »Pomena« govori o načinu, kako uporablja izraz »namera«. Njegova argumentacija se končuje s sklicevanjem na paralelizem jezikovne in nejezikovne dejavnosti:

»Ne gojim upanja, da bom rešil neko filozofsko uganko o nameravanju, vendar želim na kratko razložiti argumentacijo, ki kaže, da moja uporaba besede ‚namera‘ v zvezi s pomenom ne izziva nikakršne posebne težave. Prvič, obstajajo primeri, v katerih nek izraz spremlja, ali pa je pred njim zavesten ‚plan‘ ali eksplicitno formuliranje namere (na primer, ko izrecno rečem, kako bom uporabil *x*, ali se vprašam, kako bi ‚nekaj sporočil‘). Prisotnost takega eksplicitnega ‚plana‘ očitno nudi znatno potrditev, da je govorčeva namera (pomen) dejansko v skladu s ‚planom‘, čeravno mislim, da tudi to ni nepobiten dokaz; na primer, čeravno je govoreča oseba izrazila namero, da se z znanim izrazom poslužuje na nek nov način, lahko po pomoti zdrsne v znano uporabo. Podobno je tudi v zunajjezikovnih primerih: če se vprašamo za namero nekoga, ki dela, je zelo pomembno to, da je on prej izrazil to namero; nekdo lahko planira vreči pismo v koš za odpadke, pa ga vseeno nese do poštnega nabiralnika; ko dviguje svojo roko, se lahko ‚osvesti‘ in reče: *ali* ‚Sploh nisem nameraval tega storiti‘ *ali* ‚Predpostavljam, da sem moral nameravati, da ga vržem v poštni nabiralnik‘.

Eksplicitno formulirane jezikovne (ali kvazijezikovne) namere so nedvomno sorazmerno redke. Ob pomanjkanju le-teh se zdi, da se v mnogočem opiram na isto vrsto kriterijev kot tudi v primerih zunajjezikovnih namer, v katerih obstaja neka običajna uporaba.«

3. Sklep

Če odstopimo od predpostavke, da lahko zgradimo filozofijo jezika izhajajoč iz komunikacijskih dejanj,² kot jih opisuje Grice, in obrnemo smer raziskovanja, lahko ugotovimo, da je Grice dosegel nekaj pomembnih rezultatov:

1. pokazal je pomembnost sestavljenih namer in anticipacij (celo refleksivnih anticipacij) za velik razred dejanj;

2. pokazal je, kako se lahko analizira komunikacijski značaj velikega dela naše dejavnosti;

3. začrtal je nasprotje »naravnega« in »ne-naravnega« pomena, ki nam lahko služi, da razlikujemo dejanja, ki so »ekspresivna« na način simptoma (naravni pomen) in dejanja, ki so v strogem smislu komunikacijska (ne-naravni pomen).

Nadalje, ko smo obrnili smer raziskovanja, lahko predpostavimo obstajanje jezika (kajti sedaj jezika ne definiramo s pomočjo komunikacijske dejavnosti) in formuliramo predpostavko, po kateri dejstvo, da so opisi dejanj kot tudi sheme obrazložitve *fiksirani v jeziku*, prispeva k temu, da formiramo komunikacijske namere, krepí pričakovanja in njihovo stabilnost. Seveda se lahko sluti, da je obstajanje jezika pomemben pogoj za oblikovanje namer dovolj visoke stopnje.

Nadaljnji problemi, ki se postavljajo pred raziskovalca namer visoke stopnje, so številni (večina njih se lahko najde skritih v etičnih razpravah in šele napol eksplicitiranih). Navedli jih bomo nekaj:

a) ali primeri prevare in samoprevare predpostavljajo namere višje stopnje?

b) ali obstajajo čisti in nedvoumni primeri avtoreferencialnih namer?

c) ali se lahko namere višje stopnje reducirajo na tiste nižje stopnje v vseh ali vsaj v nekaterih primerih?

² Čeravno nas tukaj ne zanima prehod v jezik, za katerega menimo, da je neuspeh, navajamo, zaradi informacije, temeljne Griceove predpostavke o tem, kako se z ravni dejanja kot izjave prehaja na jezik kot zbir nosilcev trajnih pomenov.

Grice trdi, da je »skrajno pomembno razlikovati dve vrsti problemov«, vprašanje ne-časovnega pomena izjav v celoti in vprašanje pomena sintaktično strukturiranih (tipov) izjav.

Odkod »skrajna pomembnost«? V naravnih jezikih (ki predstavljajo glavni predmet proučevanja neformalista, kakršen je Grice) sta ne-časovni pomen izjav in njihova sintaktična strukturiranost verjetno povezana (stavek »Slon je večji kot bolha« ima drug ne-časovni pomen od stavka »Bolha je večja kot slon« zaradi sintaktične razlike). Zakaj je potrebno ločevati ta dva problema? Ali ni enostavneje reči, da imajo v nekaterih sistemih znakov (recimo v signalih na železniški progi) nestrukturirane izjave-signali nečasovni pomen, vendar da greta v naravnem jeziku nečasovni pomen in sintaktična struktura skupaj?

Grice verjetno meni, da bi bilo tako globalno povezovanje (ki ga imenuje »mešanje«) usodno za teorijo komunikacijske namere. Treba je najprej pokazati, kako je ne-časovni pomen odvisen od namere, in za to so posebno primerne nestrukturirane izjave — s tem je ne-časovni pomen v načelu absolviran in potem se vprašanje strukture lahko rešuje kot partikularni, skoraj tehnični problem znotraj intencionalističnega okvira.

Bistvena odločitev je tako dejansko sprejeta pred začetkom analize. Toda Grice nadaljuje z uvajanjem distinkcij. Pomen je treba strogo povezati z govorčevó namero, kar v njegovem okviru pomeni z namero posameznika, ki komunicira. Socialno etabrirane konvencije so pojmovno drugorazredne glede na individualno komunikacijsko namero — jezik je drugorazreden glede na idiolekt.

Vsi temeljni pojmi, potrebni za razumevanje ne-časovnega pomena ne-strukturirane izjave, bodo tako uvedeni na modelu idiolekt (prepad, ki deli to metodologijo od, recimo, poznega Wittgensteina, pogosto ni dovolj poudarjen v literaturi — bistvena razlikovanja se izgubljajo v megli neformalnosti in običajnega jezika).

Grice uvaja pojem repertoarja: govornik ima v svojem repertoarju neko proceduro. Prehod s postopka v dani okoliščini na habitus (da se poslužimo klasičnega jezika teorije dejavnosti) šteje za zadosten za prehod od prigradnega na ne-časovni pomen. Definicija ne-

časovnega pomena nestrukturiranih izjav potem sledi iz definicije pomena_{NN}. Toda ker je tukaj izjava tista, ki nekaj »pomeni« (means), medtem ko je v prejšnji definiciji govorec tisti, ki z izjavo nekaj intendira (means), prihaja do zanimivega premika.

V prejšnji definiciji se, na primer, trdi, da z izjavo Y govorec G intendira (means), da *p*, če ima G sestavljeno namero, da pri poslušalstvu izzove prepričanje, da *p*.

V novi definiciji bi se moralo preiti z govorcevega intendiranja na ne-časovni pomen nekega X. Vendar pa Grice tudi še naprej hoče, da pomen izjave X obseže ne samo predmet prepričanja (propozicijo), temveč tudi to, da govorec verjame, da *p*. Še več, definicija, ki jo ponuja Grice, implicira, da v pomen X-a spada tudi to, da govorec mora verjeti, da *p*.

Posebno pada v oči, da Grice prezentira to definicijo kot nekaj normalnega in samoumljivega, čeravno težko da v vsakdanjem življenju sploh kdaj na tak način pojmuje ali razlagamo pomen (enostavnih) signalov, filozofski razlogi za tako odstopanje od vsakdanjega razumevanja pa niso, kolikor nam je znano, nikjer eksplicitno ponujeni.

Prehod od idiolektne uporabe nestrukturirane izjave na intersubjektivno veljavnost je zagotovljen z idejo (perlokutorne) uspešnosti izjavljanja. Uspešnost govorceve procedure je neposredno odvisna od poslušalčevega vedenja: če poslušalec ve, da ima govorec navado, da se poslužuje neke izjave, da bi izzval določen perlokutorni učinek, je bolj verjetno, da bo učinek dejansko tudi bil izzvan. Grice tukaj ingeniozno uporablja povezanost odprtosti namere in intersubjektivnih pogojev njene realizacije, da bi naredil čimbolj kontinuiran prehod z idiolekt na protojezik.

Dosežen opis ne-časovnega pomena enostavnih izjav tvori del tretje etape Griceovega programa.

Četrta etapa se nanaša na tako imenovani uporabljen ne-časovni pomen: če ima neka izjava več ne-časovnih pomenov, je treba posebno definirati ne-časovni pomen, izbran v dani okoliščini.

Pomen strukturiranih izjav

Pomen strukturiranih izjav je spet lahko enostavno ne-časoven in uporabljeno ne-časoven. Dovolj bo, da se lotimo tega prvega (definiranje pomena strukturiranih izjav tvori drugi del tretje in četrte etape programa).

Če je izjava strukturirana v tistem smislu, v katerem je strukturiran sestavljen stavek, sestavljena iz več enostavnih, bo zadostovala sorazmerno enostavna ideja rezultatne procedure kot procedure, ki je določena s procedurami za izjavljanje enostavnih izjav.

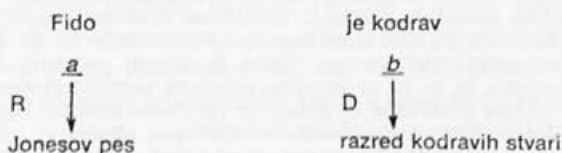
Problem je bolj zapleten, ko je treba preiti na tisto raven strukturiranosti, ki jo srečujemo v notranji strukturi stavkov — na odnos besede in stavka. Grice se seveda zadovoljuje s skico sheme, ki bi se jo lahko razvilo v teorijo pomena stavkov.

Prvi korak je v uvajanju pojma »inačica«: indikativni stavek S je inačica samega sebe, imperativna inačica stavka S, optativna inačica stavka S izhajata iz stavka S z uporabo nekega modalnega pokazatelja.

Drugi korak je uvajanje predikacije in korelacije. Grice omenja samo najbolj enostavne primere:

b (pridevnik) je prediciran *a*-ju (samostalniku), pri čemer je *b* denotacijsko koreliran ali D-koreliran z razredom, *a* pa referencialno koreliran z nekim predmetom ali R-koreliran.

Shema za stavek »Fido je kodrav«, pri čemer je Fido ime Jonesovega psa, je potem videti kot na naslednji sliki:



Vendar pa je treba shemo vključiti v odnos namere. Govorec G izreka indikativno predikacijo sintagme »... je kodrav« o »Fidu«, če hoče, da poslušalec misli, da je Jonesov pes član množice D-korelatov predikata *b* oziroma član množice kodravih stvari.

Po čem je procedura izgovarjanja stavka »Fido je kodrav« rezultatna procedura? Griceov odgovor najprej kaže na to, da mora govorec imeti v svojem repertoarju proceduro, ki korelira modaliteto in specifikacijo namere, in proceduro prediciranja, kasneje pa tudi na posedovanje korelacije med »kodrav« in razredom kodravih stvari. Izrekanje stavka bi bilo potem rezultatna procedura. Grice na žalost nikjer ne pojasnjuje, kako je prišel do tega sklepa, tako da je bralec soočen s vprašanji brez odgovorov:

1. Po čem je koreliranje modalitete in specifikacije namere posebna procedura? (kako sploh identificiramo procedure?)

2. Če se predikacija računa kot posebna procedura, zakaj se referencialnega koreliranja ne šteje za samostojno proceduro? Če je, narobe, referencialno koreliranje samostojna procedura, kako se le-to opravlja? (Stavek stopnje »To je Fido« je spet primer predikacije.)

Nadaljnje etape programa se tičejo prehoda s tistega, kar je rečeno, na tisto, kar se pod rečenim razume.

Peta etapa je definirana dokaj kriptično. »Razlikovanje med tistim, kar je rečeno, in tistim, kar se pod tem konvencionalno razume, ustvarja nalogo, da se specifikira pogoje, v katerih je tisto, kar je G pod tem konvencionalno razumel, del tistega, kar je G rekel.« Grice v objavljenih tekstih nikjer ne ponuja nekoliko bolj izdelane inačice Pete etape.

Šesta etapa je komplementarna peti in se tiče tistega dela konvencionalno razumljenega pomena, ki ni del tistega, kar je G rekel.

³ Kritike, naslovljene na Gricea, so pokazale, da njegova analiza ne zadostuje, da bi se na njej zgradila filozofija jezika. Omenjamo dve skupini kritik.

Prva se tiče strukture komunikacijske namere. Navajamo svobodno obnovljene primere, ki jih je Schiffer zbral v svoji knjigi »Meaning«.

1. Peter hoče navesti Pavla, da bi le-ta verjel, da so v hiši, ki jo namerava kupiti, podgane. Peter namerava to izvesti nekoliko po ovinku in na sestavljen (zapleten) način. Pustil bo veliko debelo podgano, da teka po hiši, in računal na naslednje okoliščine: Peter ve, da ga Pavel gleda, in ve, da Pavel misli, da se on, Peter, ne zaveda, da je opazovan. Peter želi, da Pavel verjame, da ga on hoče prepričati, da je hiša polna podgan s tem, da bi Pavel, ko bi videl debelo podgano, sklepal, da so v hiši podgane. Peter dejansko računa na to, da mu Pavel zaupa, in da bo, ko ga bo opazoval, sklepal: Peter ne bi puščal podgane, da bi me prepričal, da so v hiši podgane, če za to ne bi imel dobrih razlogov, in to, če njegov razlog ne bi bilo dejstvo, da so v hiši res podgane.

Schiffer kaže, sledeč Strawsonu, da ta primer, ki očitno ni primer komunikacije in pomena_{NN}, zadovoljuje enostavne gricevske pogoje za pomen_{NN}: Peter pušča podgano, namerava jo, da pri Pavlu izzove prepričanje, da je hiša polna podgan, on namerava, da Pavel sklepa, da je hiša polna podgan preko prepoznavanja njegove, Petrove namere, da pri njem proizvede to prepričanje, in da je prepoznavanje te namere Pavlov razlog, da veruje v obstojanje podgan v hiši.

2. Peter, ki dokaj slabo poje, hoče Pavla napeljati, da bi odšel domov s tem, da mu na ves glas poje »Pri farni cerkvi«. Primer je bolj zapleten kot primer s podgano, ker Peter dejansko planira, da izzove nesporazum na še višji reflektivni ravni kot takrat, ko je šlo za podgano.

Peter hoče, da gre Pavel domov, tako da bi prepoznal njegovo namero (torej, da ne gre domov zaradi »Pri farni cerkvi«, temveč zaradi tega, ker bi mu postalo jasno, da se ga on, Peter, hoče znebiti), vendar noče, da Pavel misli, da ga on, Peter, odganja na tako subtilen, griceovski način, temveč da misli, da ga odganja z enostavno neugodnim petjem.

Če bi filozof, ki brani Griceovo definicijo pomena, vztrajal na tem, da mora biti tudi ta, kompleksna Petrova namera manifestna, ni težko konstruirati še bolj zapletenega primera:

2.a Peter spet z groznim glasom poje narodne pesmi, vendar je svojo namero naredil še subtilnejšo. Medtem ko je prej Pavel moral odditi misleč, da Peter misli, da on, Pavel, misli, da ga odganjajo s slabim petjem, mora biti sedaj Pavel na pravi sledi, vendar za »eno stopnico« prenziko — on mora odditi, misleč, da se od njega pričakuje, da misli, da se ga odganja s slabim petjem, medtem ko mora dejansko misliti, da se ga odganja tako, da se pri njem izzove prepoznavanje sestavljene (zapletene) gricevske namere.

3. Ameriškega vojaka, recimo Johna, ujamejo v vojni italijanski vojaki in on simulira, da je nemški oficir, recitirajoč edini nemški stavek, ki ga pozna, začetek Mignonine pesmi »Kennst du das Land wo die Zitronen blühen?«.

John tukaj manifestira tudi svojo »zadnjo« namero, namreč da bi bil »prepoznan« kot nemški oficir — ona namerava proizvesti učinek s tem, da bo izzval prepoznavanje namere, da proizvede ta učinek, pri čemer so vsi koraki manifestni.

Primeri 1—2) imajo kot očitno poanto dokazovanje neskončnega regresa v reflektivni strukturi komunikacijske namere, primer 3 pa kaže ravno tako na zapletenost »obojestranskega vedenja«, govorečevega vedenja o poslušalčevih vedenjih, itn.

Vendar pa ta prva, očitna poanta ne predstavlja nekega definitivnega protiargumenta. Grice, ko odgovarja kritikom, poskuša opravičiti z neskončnim regresom.

Menimo, da je prava in dejavna poanta primerov druge: ti primeri silijo teoretika komunikacijske namere, da predpostavi tako zapleteno (sestavljeno) strukturo namere, da postaja teorija interpretacije nemogoča. Če mora biti poslušalec sposoben prepoznati večkratno reflektirano namero, da bi lahko rekonstruiral smisel izjave, potem teorija interpretacije ne

more pokazati tistega, s čemer bi interpret lahko začel (kot pravi M. Black: »... v situacijah, ki so dovolj zapletene, da zahtevajo uporabo besede, se ne more razumeti zaledne (ozadne), implicitne in neizražene namere, če se ni razumelo eksplicitnega sporočila«).

Prva skupina kritik se nanaša na pretirano zapleteno strukturo komunikacijske namere. Druga skupina je komplementarna in se nanaša na zapostavljanje strukturiranosti jezika v Griceovi teoriji.

Paul Ziff v svojem članku »O Griceovi teoriji pomena« (1967) ugovarja Griceu, da se, po njegovi teoriji, lahko vsako čenčanje razume kot komunikacija, samo če ga spremljajo prikladne namere: »dobre namere zadostujejo, da pretvorijo nesmisel v smisel; pot v Blebetalon je tlakovana s takimi namerami«.

Gilbert Harman v članku »Tri ravni pomena« (1968) trdi, da Grice meša različne ravni »pomena«, vendar meni, da je Griceova teorija kot teorija komunikacije v celoti uspešna. Toda v kasnejšem članku »Jezik, mišljenje in komunikacija« (1975) eksplicitno postavlja tezo o primatu semantike pred komunikacijsko teorijo: »teorija o pomenu sporočil predpostavlja teorijo o pomenu misli«.

Jerrold Katz v svoji »Propozicionalni strukturi in ilokutorni moči« poudarja, da pragmatika ne dela ničesar, da bi pojasnila strukturo jezikovnih konstrukcij ali gramatičnih lastnosti ali odnosov, da bi (sklicujoč se na Ziffov članek) poudaril, da Grice zanemara »rekurzivni značaj semantične strukture naravnega jezika«.

c) Tretja skupina kritik se nanaša na značaj izzivanja prepričanja pri sogovornih. Grice je v »Pomenu« izpostavil kritiki kavzalno teorijo pomena, ki poskuša komuniciranje zvesti ne enostavno izzivanje učinkov. Vendar pa se njegova lastna teorija, ki poleg zapletenosti in odprtosti namere uvaja tudi element razloga kot tisto dimenzijo, ki dela, da se komunikacija pojavlja kot zavestna in racionalna dejavnost, se navzlic temu ne uspeva povsem izogniti ugovoru, da komunikacijo reducira na subtilno izzivanje učinkov, da meša, z drugimi besedami, komuniciranje in manipulacijo.

Schiffer v knjigi »Meaning« omenja dejstvo, da »komunikacija, v celoti, meri na proizvajanje vedenja, ne pa samo prepričanja«, trditev, ki jo bo, v diskusiji s Strawsonom na zanimiv način razvil J. McDowell. On poskuša v tem smislu razširiti Griceovo analizo in uvaja pojem »razloga za prepričanje, da *p* v tem smislu, da tisti, ki ima tak razlog, hkrati meni, da le-ta daje nekakšno osnovo za prepričanje, da je *p* resničen, in termin »razlog, ki podpira resničnost«. Analiza trditve potem vključuje pogoje, da govorec namerava, da ima poslušalec razloge, ki podpirajo resničnost trditve, analiza zapovedi pa posedovanje analognega razloga za delovanje. Holdcroft v »Besedah in delih« kritizira nekatere vidike Schifferjevega predloga in kaže, da je, če je Griceov okvir preširok, Schifferjev preozek, da bi dal račun za vse možnosti trditve in zapovedovanja.

Black v že omenjenem članku trdi, da Grice gradi uspešno teorijo prepričevanja in da nudi uspešen opis sodelovanja kot končnega cilja komunikacije, vendar zavrača tezo, da se iz teh splošnih ciljev lahko razvije pojasnitev pomena. Menimo, da je Blackova kritika upravičena in da nikakršno elaboriranje detajlov in subtilnost v posameznostih ne more skriti osnovne pomanjkljivosti teorije — mešanje semantike in teorije komunikacije.

Najbolj jasna in najbolj ostra formulacija te kritike izvira od D. Denetta: »V griceovski podobi se komunikacija zdi kot neka vrsta kooperativnega manipuliranja s poslušalstvom s strani govorca; ni odvisna samo od racionalnosti poslušalstva, ki mora ločevati govorceve namere, temveč tudi od zaupanja, ki ga poslušalstvo goji do govorca«.

Bležka o Griceu

Henry Paul Grice je objavljajl zelo malo, od tega o problemih pomena in jezika nekaj krajših tekstov: »Meaning« (1957), »Utterer's Meaning and Intentions« (1969) in »Logic and Conversation« (1975). Nekatere od osnovnih idej tega poslednjega teksta so vsebovane že v njegovi »Kavzalni teoriji percepcije«. Griceova dela so naletela na zelo široko recepcijo in že danes predstavljajo klasične tekste teorije komunikacijske namere.

Prev. B. Kante

Heglova transformacija tradicionalne logike v dialektično logiko

BOGOMIR NOVAK

Transcendentalna in spekulativna logika se razlikujeta že v izhodišču. Hegel meni, da je izkustvo za empiriste in Kanta brezpojmovno, kar vodi do blodnega kroga receptivnega uma. Rešitev iz njega vidi Hegel v razvitju spekulativnega interesa, ki usposobi um za dojetje brezpogojnega. Spekulativno mišljenje želi priti stvarjem do dna, uzreti nevidno za vidnim podobno kot z rentgenskimi žarki. Že mladi Hegel je intelektualiziral čute, da bi v umu videl čutno podlago. V Jenških spisih je tematiziral transcendentalni zor tako, da združuje empirično opazovanje z refleksijo in poenoti subjekt in objekt, bit in pojem. V Kantovi produktivni domišljiji najde ključ za pot k absolutu. Mlademu Marxu je izkustvo rezultat celotne zgodovinske prakse. Heglu pa izhodišče in rezultat celotnega dialektičnega gibanja uma. Dualistična pojmovanja vodijo v blodni krog izkustva in v nepremostljivo nasprotje med logičnim razmišljanjem in nelogičnim čutnim zaznavanjem. Hegel preseže tak dualizem s predpostavko, po kateri je umno dejansko in formalno vsebinsko.

V procesu mišljenja mišljenja, ki sproti kreira reflektiran predmet in ga dešifrira in deskribira, se kažejo Kantove dvojice nasprotnih polov kot povezane v celoto. Starogrški »hen pan kai« pomeni Heglu, da je vse v duhu, ki je eno v absolutu. Eno je v drugem zaradi tretjega kot sinteze v neskončnem umu (Kantov *intellectus arhetipus*). »Spoznanje pred spoznanjem« v čistem spoznavnoteoretskem smislu ni več možno, ker je vključeno v apriorizmu logike kot ontoteološke metafizike. Heglova deduktivno-dokazljiva misel kajpak ni tako prepričljiva, da se spoznavna teorija kot taka ne bi mogla več obnoviti v postheglovski filozofiji (npr. v empiriokriticizmu). V smislu doslednega idealizma Hegel trdi, da »je vse, kar je v zavesti, izkušeno« (Hegel: Enciklopedija filozofijskih znanosti, str. 38—39). Hegel razlikuje svojo pozitivno dialektiko od Kantove negativne dialektike glede na to, da njegova privede do pozitivnega rezultata, Kantova pa ne. To razlikovanje je relativno. Pri Kantu neskončnost res ni dana v izkustvu, ki zato kot neposredno ne more biti posredovano tako pri Heglu, vendar ne zaradi »prenežnega odnosa do stvarnosti«, ampak zaradi notranjih zahtev oz. pogojev Kantove misli. Heglov očitek, da Kant ni napravil koraka naprej v pojmovanju protislovij, je točen le za Kantovo Logiko (Jäschejeva izdaja), ne pa tudi za Kritiko čistega uma. Mnenja avtorjev o tem, ali je Kant že inauguriral dialektična protislovja, ali pa se jim je izognil, so deljena. Kantov »Realrepugnance« pomenijo Newtonove mehanske sile

v realnosti, ki še vedno vodijo do identitete oz. rezultata nič. Kot za Aristotela, so tudi za Kanta in Hegla v mišljenju združljiva kontrarna in ne kontradiktorna nasprotja. Nasproti razumski dogmi, ki reducira pojem neprotislovnosti na identiteto eno od dvojega, vidi Kant v dvojem v enem neodklonljiv videz, ki mu je um podvržen kljub formalni skladnosti s samim seboj. Zablodo tega videza prepreči le dialektična kritika naših spoznavnih zmožnosti. Pri Kantu in Heglu so nasprotja zaradi težnje uma k popolnosti živa sila spoznavnega procesa, ki je za Kanta linearno progresiven, za Hegla pa napredujoče nazadovanje oz. nazadujoče napredovanje. Platon ve, da eno prehaja v drugo, vendar ne more nikoli docela preiti (Kant), če ne bi že prešlo (Hegel).

S tem se odpre vprašanje različnih tematizacij »stvari po sebi«. V tradicionalni logiki obstajata dva svetova, kot sta tostranstvo in onostranstvo, ki sta ločena po disparatnih pojmi. S presaditvijo onstranstva v tostranstvo si absolut sam postavlja vsebino in mejo v izkustvu. Hegel ne more vključiti v svojo logiko vsega tega, kar so druge logike izključevale, ampak le to, kar mu dopušča njegov razširjeni eleatizem. Stvar po sebi ostane le prazna abstrakcija nedoločene onstranosti, kar je sprejemljivo tudi za Lenina in Šešiča. Heglu je stvar po sebi začetek znanja, Leninu je podobno kot Engelsu motiv prodiranja od bistva prve stopnje k bistvu druge stopnje itd. Leninu in Šešiču je Kantova stvar po sebi neznanstvena zmeta, ker »spoznanje razdvaja prirodo in človeka, a dejansko ju spaja.« (Lenjin: Filozofske sveske, str. 69). Razumeta ju kot neresnično in s tem nesmiselno protislovno določitev, kar seveda ne pomeni, da stvar po sebi v Kantovi arhitektoniki uma nima nobene vloge. Pomeni le to, da enake vloge kot pri Kantu ne more imeti v nobeni drugi filozofiji. Stvar po sebi je za Kanta heterogeni, za Hegla pa homogeni moment spoznanja, zato pri Kantu ostane odsotna prisotnost subjekta v logiki skrivnostna. Pri Heglu je logika lastna stvaritev absolutna. Substančni subjekt, ki lahko spozna (ustvari) svoje bistvo, nima več skrivnosti. V stvari po sebi najde enostavno abstraktnost, ki je pot do konkretnega in ga zato nanjo ne veže prisega molka (odstopanje znanja veri).

Hegel je Kantovo materialistično presežno vrednost stvari nad subjektovo domišljijo idealistično obrnil v smislu presežne vrednosti subjektive domišljije nad končnimi stvarmi. Kant skuša prirediti voljo do smisla volji do izkustva, Hegel pa obratno. Kant je določenost biti racionalistične metafizike mislil do nedoločenosti nebiti (x), Heglu je pa to začetno izhodišče za pot do določenosti biti in mišljenja. Tako najde pot za določeno pojmovanje nasprotij, ki so pri Kantu ostala nedoločena. Primerjava Kantove in Heglove misli kaže nasprotno tendence. Kantu stvar po sebi ni spoznatna, neskončnost ni določena, bog ni realen in izkustven, absolutna sinteza ni možna, ideja je le regulativna, meja ni prekoračljiva brez videza, pri Heglu pa vse to ni le umno, ampak tudi dejansko. Takšne kontraverze sprožijo vprašanje pogojev legitimnosti mišljenja. Brez dodatnih omejitev istočasnosti in istega odnosa bi po zakonu neprotislovnosti pomislili, da je le ena od obeh filozofskih rešitev pravilna. Narski, ki je dober poznavalec obeh filozofij, je ugotovil, da imata Kant in Hegel vsak po svoje prav in v odnosu drug do drugega narobe. Kant se je s stvarjo po sebi izognil hipostaziranju ideje, Hegel pa je s poudarjanjem vsebinske forme skušal premagati Kantov dualizem. Če vemo, da je rezultat medsebojnega učinkovanja nasprotij nastajanje novih nasprotij, potem ni sprejem-

ljivo niti Kantovo stališče nespremenjenega stanja niti Heglovo stališče enotnosti protislovij v ideji.

Rezultat je razumljiv na osnovi izhodišča, ker je že v njem predpostavljen. Znano je, da iz Heglove prve triade sledijo vse ostale. Bit-nič-nastajanje, kvaliteta-kvantiteta-mera, bistvo-videz-refleksija, identiteta-razlika-protislovje, pojem-sodbaskelep itd. Izmed vseh avtorjev, ki so interpretirali pomen Heglove prve triade, je bil Šešić najostrejši. Po njegovem mnenju gre pri Heglu za abstraktno-logično terminologijo z izhodiščem v materiji. Pojmi ideja, duša, duh so prazni in abstraktni. Heglova trditev, da je bit nič, je absurдна (Šešić: Osnovi logike, str. 180, in »Istina između transcendentalizma i objektivizma«, str. 77). Šešiću Heglova trditev, da »ima negativno brez odnosa do pozitivnega lastno obstajanje, je samo s seboj identično«, pokaže, da je Hegel obdržal abstrakten formalnogičen pojem negacije (Šešić: Osnovi logike str. 180). Narskemu sama ideja izpeljave dialektike iz formalne logike še ni napačna. Šešić še pojmuje dialektiko kot formalni logiki konkurenčno teorijo, kar pa ni sprejemljivo. Temelj takšnega pojmovanja, ki je prešlo v del marksizma, je postavil že Hegel z mnenjem, da zakon neprotislovnosti vodi v absurдна protislovja, ker izključuje to, kar se ne da izključiti in se mu tako nepoznatno stalno vsiljuje kot spoznatno. Kot vemo, je Hegel ta očitek naslovil na Kanta in racionaliste. Videti pa je bilo, da velja za celotno formalno logiko. Domnevo navidez potrjuje Kantova izjava, da logika ni napravila koraka naprej niti koraka nazaj. Jedro konkurenčne teorije je v tem, da sta si zakona neprotislovnosti in dialektičnega protislovja navzkrižna, ker neprotislovnost izključuje dialektično protislovje oz. enotnost in boj nasprotij. Hegel sam ni dovolj poudaril razlike med smiselnimi in nesmiselnimi protislovji. Ni razlikoval med realno in logično stranjo pojma protislovja, medtem ko ju Kant ni povezal.

Po Heglovem mnenju ne gre za sofistiko že v sami osnovi njegove logike. Sofistično bi bilo le absolutno ločevanje biti in nič. Enotnost biti in nič je v njuni identiteti in razliki. Trdi, da je Parmenid ostal le pri mnenju o zaprtosti biti same vase. Bit in nič je fiksiral kot nezdružljiva. Bit kot bit se izkaže šele v mišljenju. Nič je v mišljenju postavljena razlika za razumevanje vsega bivajočega. Bit je kot abstrakcija od omejitve stvari nič. Menim, da Hegel prav s tem, ko ne prične svojega razmišljanja z nečim povsem neposrednim, skuša pridobiti vlogo posredovanja. Bit in nič sta poistovetena le nominalno in ne semantično. Bit se sprva kaže kot pomanjkanje same sebe, znano ime, ki še ničesar ne pove, ker se, izolirano vzeto, na nič ne nanaša. Dejansko se pa Hegel tudi že na samem začetku sklicuje na izkustvo budistične in krščanske religije. Tako je bit pri Heglu na začetku delno podobna Kantovi stvari po sebi, ker je mišljena do ne-bit in nemožnosti, ne pa tudi spoznana, je pred določeno eksistenco. Ni mogoče na predikativni povedni način ugotoviti, ali je smiselno ali nesmiselno protislovna, dokler ni vključena v serijo pomenov absolutnega duha. Kroner meni, da je sinteza biti in nič sinteza realizma in idealizma, biti in mišljenja. Peirce in Haris menita, da bi bilo absurдно, če bi Hegel istovetil določeno, konkretno in eksistirajočo bit z ničem. Hegel sam je v Znanosti logike opozarjal na napako, ki bi nastala, če bi bil začetek določen. Ni vedel, da se s tem ni izognil nevarnosti sofistike, ki ni le v tem, da ekstreme absolutno ločujemo, ampak tudi v tem, da jih združujemo. Za Hegla sta bit in nič drug v drugega prešla, izginila, se razrešila in postala enotna v nastajanju. V vzajemnem negiranju medsebojno predpostavljanje odpira možnost

določanja. Prvotna nedoločenost biti je podlaga njene določljivosti in razvojnosti v kategorialnem bogastvu, za eleate in Aviceno je ne-bit nesmiselna. Eleati niso vedeli, da bit kot ona sama ostane brez odnosa do sebe, če ga nima do ničesar drugega. Tako se postavi vprašanje ne-bit (nič), ki je drugobit že pri Platonu. Bit, ki ni le identiteta, ampak tudi razlika, vključuje mnogoterost. Šele znotraj razširjenega eleatizma lahko Hegel sledi Platonovi logiki biti in sprejme njegov očetomor Parmenida. Bistveno za razvoj filozofije od eleatov naprej je v tem, da ne sprejema v odnosu do biti tiste ne-bit, ki so jo eleati izključili, če noče postati agnostična in skrajno skeptična. Hegel opozarja bralca, da je šele na eksistirajočih stvareh možno ločiti bit in nebit. Že pred eksistenco Hegel razlikuje bit in ne-bit, ne da bi ne-bit lahko opredelil kot nič nečesa in nič ničesar (nedoločeno). Jasno je, da bit in ne-bit (nič) ne bi prešli druga v drugo, če ne bi bila med njima neka in določena razlika. Kot vemo, pomeni alternativa biti ali nič le ostajanje znotraj trdnih, nepremičnih meja med njima, ki jo Hegel lahko zanika v smislu ukinitve (anagein) oz. posredovanja (metexis, metakse). Že stari Grki so poznali problem posredovanja. Tako je pri Anaksimandru apeiron skriti medij nasprotij. Tudi Zenonovi problemi vodijo k iskanju veznih členov, ki naj bi omogočili definicijo mnogoterosti v smislu zahtevane enotnosti. Pri Platonu je meteksis udeležba čutnih stvari na ideji. Že pri njem se kaže dialektika v pozitivnem smislu kot način reševanja problema ne-bit. Ni šele v krščanski religiji bog ustvaril svet iz nič. Že starim Grkom je poesis prehod iz ne-bit v bivanje. Vprašanje prehoda je mnogostransko. Skriva v sebi dvoumnost preskoka v drugi rod in dialektičnega skoka. Heglovem razmerju med bitjo in ničem ni težko videti neskončne ustvarjalne sile z neprestanim tveganjem pri preobratih iz nasprotja v nasprotje padca v nesmiselna protislovja. Dialektika uma je avantura, ki je zdrav razum ne razume, ker izključuje vedno eno nasprotje na račun drugega, ne da bi motril meje med njima.

Začetek, ki ničesar ne predpostavlja, je absolut, njegovo napredovanje k stvari sami je obenem vračanje v krog. Heglu gre za to, da bi razumel začetek teoretično. Ve, da ni vseeno, s čim začeti. V uvodu k Fenomenologiji duha pove, da je začetek samo zaradi smotra isto kot rezultat. V krožni enotnosti ideje ne more razlikovati med splošnim in posebnim pomenom začetka, med njegovo zgodovinsko in logično vrednostjo. Celotno gibanje duha je dejavnost smotra, ki je um. Konkretnost duha je v njegovi abstraktnosti, ki kot meni Marx, razume samo sebe. Bistveno za Heglovo pojmovanje začetka je v tem, da vsebinska eksistenca ne bi privedla do nujnosti rezultata lastne produkcije, kar omejuje kriterij prakse kot načina preverjanja pri udejanjanju zastavljenih nalog samo na logično sfero. Že v odnosu med bitjo in ne-bitjo vidi Hegel identiteto identitete in neidentitete, protislovje, ki samo sebe ukinja v nastajanju. S praktičnega vidika Heglova pojasnitev nastajanja ni zadostna, ni pa popolnoma zgrešena, tj., nelegitima. Če je cilj logike spoznati svojo zgodovino, je upravičen Heglov povratek k eleatski filozofiji. Videli smo, da je nedorečenost v odnosu med bitjo in ničem na začetku starogrške filozofije plodna za razvoj Heglove logike. Elemente Heraklitove in Parmenidove filozofije je združil le tako, da jih je drugače osmisлил. Nič je zanj v vlogi negacije v mišljenju postavljena razlika med bitjo in bivajočim. Heglu ne smemo pripisati heideggerjanskega nič. Pri Heglu je bog kot skupnost realitet sam nič, um kot negativiteta celote. Za Güntherja sta »bit in nič dve prazni področji istega konteksta. Sta neločljivi, a razločljivi, predpostavljajoč, da vodita k tretjemu kontekstu-

nastajanju« (Günther: Beiträge zu einer operationsfähiger Dialektik, str. 268). Po dvovalentni logiki je možno le to, da bit sledi iz nastajanja ali obratno. Tretje po Güntherjevem mnenju ne more biti podrejeno gnoseološki alternativni klasičnega hierarhičnega mišljenja. Tretje je druga negacija, ki hierarhijo prve negacije z odnosom do sebe spreminja v krog. V napredujočem nazadovanju je dvojna podoba oz. Janusov obraz Heglove dialektike. Bistvo druge negacije je nedokončno obvladljiva kontingentnost materialnega sveta, iz katerega črpa subjekt svojo neizčrpno moč, da se iz vsakega pozitivnega izstopanja iz sebe (ekstasis) vrača negirajoč sam vase v istem razmerju. Vprašljivo je, ali je ta odnos vedno logičen, ali iz subjektivne nedoločenosti nastane logična struktura kot teos-polis-ethos. Bližina začetka in oddaljevanje rezultata popolnosti vsakič sproti problematizira projiciranje logično-matematičnih prostorov v neskončno praznino. Güntherjevo mnenje o načelno neomejenem uvajanju novih logičnih struktur, ki ga Hegel ni poznal, je prav lahko nenačelno. Ko smo ob nenačelni (lažni) načelnosti naleteli na vprašanje neodločljivosti »Lažnivca«, se spomnimo, da pri Heglu Resnica sama sebe ubrani pred lažjo (zmoto, enostranostjo), podobno kot Sokratov »Vem, da nič ne vem.« dobi smisel pred nesmiselnimi obtožbami Sokratovih sodnikov.

Hegel s svojim tauto-heterološkim (Colletti, Kroner) oz. hierarhično-heterarhičnim načinom mišljenja po Güntherjevem mnenju »ni dosegel poslednjega uvida v principielno mnogostopenjskost samorefleksije« (ibidem, str. 45). Subjekt skuša odkrito praznino v sebi preseči v zahtevi po konfrontaciji z realnimi protislovji. Za objektivizem je vpraševanje po imaginarnem začetku nesmiselno, ker je zavest o stvareh že dana in nima nikakršnega porekla. Heglova imaginacija je še globlja kot Fichtejeva, ki izhaja iz postavke »jaz je jaz«. Ne misli samo jaz dane zgodovinske epohe, ampak tudi in predvsem vseh preteklih dob. Bit dobe in njen nič je hkrati v postavitvi in prekoračitvi njene meje. Izhodišče, ki je že rezultat, je v bogu, preden je ustvaril svet, in v bogu, ki se je v njem že dopolnil (sekulariziral). Jaz kot samosvest dobe je za Hegla preozko izhodišče. Izhaja iz predznanstvenega in predpredikativnega boga in konča z bogom znanosti znanosti kroga krogov. Teleologija in ontoteologija Heglove dialektike je v naporu mišljenja o mišljenju z namenom, da spozna svoj temelj. Božanski izvor dialektike lahko zasledimo že pri Platonu (sinopsis idej), Aristotelu (prvi gibalec), Leibnizu (monada monad), Kantu (kritika dokazov za božje bivanje). S tega vidika ni bistvene razlike med antično in Heglovo dialektiko.

Logiko je treba razumeti pri Heglu ne po pogojih izkustva kot pri Kantu ampak po brezpogojnosti izkustva. Je carstvo čistih misli, ki je resnica, kakršna je za sebe in po sebi. Logika je že pri Platonu drugo ime za dialektiko. Po Heglovem mnenju se je že stara logična filozofija, na katero se navezuje, ker v njej vidi spekulativnost, imenovala dialektika. Kot znano, so v zgodovini logike večkrat oba izraza uporabljali sinonimno. Bistvo spekulativne dialektike je v opiranju mišljenja samega nase, na svojo lastno vsebino, predmetno določenost. Samstvo mišljenja se zrcali kot samonegiranje, samoprotislovje, samogibanje in preseganje samega sebe v istovetnosti s samim seboj. To je smiselno-nesmiselni paradoks, ki ga mišljenje vedno znova potrjuje. Mišljenje mišljenja se lahko, če ne razdva-jamo subjekta in objekta, izkazuje kot ena sama misel in ne dve ali nobena. V tem je možnost neprotislovnosti samorefleksije. Ali je možno takšno eno, v kate-rega so vse misli prešle kot vsi predikati v subjekt? To bi pomenilo po Russellu

izginotenje vseh zunanjih relacij v notranjo relacijo in destrukcijo le-te v njej sami. Drugače povedano: ko je vse, kar je zunanje, vključeno v notranjost kot onostranost v tostranost, je tudi vključenost izključena.

Ni slučajno, da je pričel Hegel svojo logiko z bitjo, ki je neposredna danost, splošnost in praznina mišljenja. Na ta način so izvedene kategorije vsebinske forme biti in mišljenja. Hegel lahko na osnovi svojega napačnega prepričanja, da je Kant izvedel antinomije iz kategorij, zaključi, da je vsaka kategorija že sama v sebi protislovna. Kantove kategorije so le forme razumskega mišljenja in temeljijo na logični funkciji sodb, antinomije pa niso sodbe. Kantova dialektika je s Heglovega vidika le nedorečena objektivna logika, ki si upa prestopiti meje k absolutnemu znanju. V vsaki filozofiji vidi le pot do sebe, kar mu daje možnost dopolnjevanja njenih pomanjkljivosti in njeno doslednejšo izvedbo. Transcendentalna dedukcija je le nedosledna absolutna dedukcija. Realnost pri Kantu vsebuje kot materialni pogoj izkustva slučajnost, ki bi se dala odpraviti le z brezpogojnostjo, h kateri zaman težimo. Zakonita uporaba idejnih smernic uma je v tem, da um prekorači vsak rezultat spoznanja, nezakonita pa v tem, da smo prepričani v absolutno znanje (ignava ratio). Če menimo, da ima veriga pogojev prvi brezpogojni člen, napravimo tri napake v kategoričnem silogizmu, ko menimo, da smo našli subjekt, ki ni predikat, v disjunktivnem silogizmu, ko domnevamo, da bomo obsegli takšno vsoto členov, ki bo brez ostanka kompletirala vse pojme, in v hipotetičnem silogizmu z dogmo o nahajanju takšne trditve, ki ničesar več ne predpostavlja. V iskanju vedno novih pogojev in predpostavk zanje ter v kritiki zmot je hevristični pomen Kantovih idej uma. Kantova in Heglova dedukcija sta dva različna tipa dedukcij, ker izhajata iz različnih vsebinskih form. Heglov tip filozofije s Kantovega vidika ni doslednejša izvedba istega cilja, temveč takšna izvedba, ki glede na drugačno dialektično doslednost ni sprejemljiva. Reinterpretacija Kantovih izrazov je omogočila Heglu prevajanje le-teh v svoj jezik drugačnega predmeta. Podoben primer zasledimo v odnosu Marxa do Hegla, Sartra do Heideggerja itd. Pojem je pri Kantu in Heglu enotnost mnogoterosti, vendar je funkcija sinteze oz. enotnosti pri vsakem različna.

Ker Hegel ideje tematizira drugače kot Kant, mora tudi pojmu protislovja dati drugačno vsebino. Protislovje pri njem ni več navidezno. Je posebna kategorija in hkrati vsebina vsake druge kategorije. Protislovje je vsebinsko, objektivno, nujno, bistveno, živo, je vzrok in sestavina gibanja. Znana je Heglova izjava, po kateri na nebu in na zemlji ni ničesar, kar ne bi bilo protislovno. Protislovnost stvari pomeni njihovo minljivost. Realnost protislovij prizna Hegel le toliko, kolikor je logična. Miselno neobvladljiva in s tem neodločljiva protislovja ne obstajajo. Pojem protislovja obsega pri Heglu celoten razvoj od identitete, razlike, nasprotja do protislovja v ožjem smislu besede. To kontrarno protislovje vodi do nove kvalitete. Kantu šteje Hegel v dobro, da »je odkril objektivnost privida in nujnost miselnih določb« (Hegel: Nauka logike, str. 58). Hegel meni, da protislovnost formalne logike izhaja iz njenega formalizma. Brez vsebinskosti logičnih form je odvisna od tega, kako jih opazuješ. Za Kanta in Hegla je tretje sam um kot moč sintetiziranja predikatov v konjunktivnem smislu in ne le analiziranje v alternativnem smislu. Oba skušata ohraniti oba pola nasprotij, vendar Kant ne pozna absolutne metode samorefleksije in samonega-

cije. Resnica Heglu ni samo negativna v smislu odstranjevanja zmote in doseganju skladnosti uma samega s seboj, ampak je celota po sebi in za sebe, je bit, ki je pri sebi v drugobiti. Za oba je nujnost v splošni apriornosti uma, vendar je Kantu nedoločena in subjektivna, Heglu pa določena in dejanska. Nasproti Heglovi absolutni nujnosti, ki vključuje tudi slučajnost, je Kantova le formalna in izenačena s formalno možnostjo, kar pa vodi do tautologije.

Srednjeveški realisti so zakon neprotislovnosti absolutizirali v smislu dignitas dignitatis (princip principov) za dokazovanje božjega bivanja. Kljub Kantovi kritiki teh dokazov obstaja bog še vedno notranja potreba njegove arhitektonike uma. Mnogi ga prepoznajo v njegovi stvari po sebi. Pri Kantu je v njej le implicitno, pri Heglu pa eksplicitno. Za smoter svoje logike je Hegel rehabilitiral tudi staro metafiziko. V enotnosti pojma z eksistenco je presegel Kantovo predstavo 100 talirjev kot lažni pojem. Heglu je formalni in transcendentalni logiki skupna »neposrednost spoznanja in trdnost njegovih meja«. Kolikor Kant daje prednost razumu pred umom, je tudi njegova logika še formalna-vsaj v smislu Leibniz-Wolfove šole. Um je Heglu absolutna identiteta, enotnost, posredovanje enih miselnih določil z drugimi. Že Kantu je eutanazija čistega uma v pristajanju na dogmo ali skepso, čeprav mu Hegel, ki je prevzel od Kanta več, kot je priznal, poleg dogmatizma in skepticizma pripisuje tudi sofistiko. Odnos med formalno logiko in dialektiko je označen z izrazom aufheben (ukiniti, preseči). Hegel je podal svojo razlago tega izraza v Znanosti logike (Nauka logike, str. 108—109). Razum, za katerega so značilne naslednje lastnosti: sklepanje ali-ali, ostajanje znotraj trdnih meja abstraktne določenosti, enostranost in absolutna identiteta, dogmatičnost pri izključevanju protislovij, skuša preseči z negativnim in pozitivnim umnim (Hegel: Enciklopedija filozofijskih znanosti, str. 101). Heglu je dialektika gibanje protislovij in preseganje enostranosti dogmatizma in skepticizma. Iskanje tretjega med njima ne sme biti eklektično ali kazuistično, česar Hegel ne poudari. Pri Heglu »je dialektika prvič dosegla samozavedanje kot nasprotje metafizike, ki ne vidi objektivnega protislovja«. Zato »je dialektika najbolj resnično mišljenje« (Rus: Izvirna marksistična dialektika, str. 107—110). Beg razuma v lastne meje izhaja iz univerzalnosti, ki jo pripisuje svoji metodi. Um misli sam pojem in pretvarja vsebino (neskončnost) v formo končnosti in to spet nazaj v neskončnost, s čimer se hoče izogniti slabi neskončnosti. Kot Platonu je tudi Heglu obče v individualnem in nadizkustveno v izkustvenem. V jeziku samem so že miselne zveze, ki so dane po sebi, še preden jih mi zase lahko osmislimo oz. uporabimo. Znano je, da posameznega kot posameznega ne moremo misliti. Princip posameznosti se nanaša na bistvo stvari. Po absolutnem izhodišču Hegel ve, da je v izkustvu več kot samo izkustvo posameznega, čeprav enostransko absolutizira le logično stran izkustva. Ker formalna logika upošteva le identiteto, ne pa tudi razlike izkustva, pade v nelogična protislovja. Dokazanost teze o apriornosti izkustva je z današnjega vidika le relativna. Spekulativna logika se preverja sama s posredovano neposrednostjo.

Identiteta in razlika sta izkustveni temelj, ki ga je Hegel prenesel na spekulativno raven za spoznanje protislovja. Formula $A = A$ je še daleč od miselnega zakona identitete, čeprav je njegov sestavni del. A si lahko zamislimo kot subjekt in kot objekt, ko svobodo in kot nujnost. Že v Differenzschrift pove, da vsak stavek

vsebuje stavek z nasprotno vsebino, npr. $A = A$ in $A = B$. Zanju je kriterij absolutna identiteta, ki razrešuje vsa protislovja, ker je njihov temelj. Šele povezanost nasprotij v enotnosti omogoča njihovo spoznatost, ki pa na osnovi čiste subjektivitete ne bi bila možna. V svoji habilitaciji meni Hegel, da je protislovje pravilo resnice in ne zmote. S tem ustvarja domnevo, da je neprotislovnost zmotno načelo, protislovnost pa pravilno, kar postavlja stvari na glavo. Ne pove, da so za formalno logiko protislovja mrtva, zanj pa živa, vendar ne ista, ampak druga, ne tista, ki v formalni logiki ostanejo nerazvita, v njegovi logiki pa razvita. Ostane skrito, da ni dialektična neprotislovnost nič drugega kot dialektično protislovje kot en sam zakon, ki prepoveduje nesmiselna protislovja. Vprašljivo je, če se lahko nesmiselnih protislovij izognemo z definicijo dialektičnega protislovja in v kateri meri. Hegel je Kolumb, ki je odkril Ameriko v Indiji. Hotel je premagati strah pred protislovji, vendar je le razširil razumske predpostavke za razumevanje zakona neprotislovnosti, ki jih je pred njim razširjal že Aristotel z združevanjem eleatske in heraklitske filozofije. Heglova odisejada duha ni bila zaman. Stari Grki niso formulirali niti zakona neizključene tretje možnosti niti zakona negacije negacije. Tretje je Heglu druga negacija, tj., samonegacija kot staro v novem, teza v sintezi, neskončnost končnega. Za razliko od dvojne negacije v formalni logiki, dialektična negacija ne vodi nazaj k staremu stanju. Tudi ni samo zapuščanje starega brez inauguracije novega. Glede na specifično terminologijo Heglove filozofije, iz katere je ni mogoče enostavno izluščiti, bi jo opredelili kot samoomejevanje v smislu samorazlikovanja absolutnega, ki je obenem samoidentifikacija. Hegel je na novo odkril protislovje identitete in identiteto protislovij. Formalnologična negacija vodi v nesmiselno protislovje, spekulativna pa v spekulativno-dialektično protislovje. Če na določen način negirajo zakon neprotislovnosti že Fichte, ki vidi pozitivni pomen protislovja v tem, da je jaz ne-jaz, Schelling, ki meni, da stavek protislovja velja le za sfero končnega, za spekulacijo pa ne, in Novalis, ki meni, da je morda naloga prihodnje logike v tem, da ta zakon negira, potem te negacije niso mišljene v tistem smislu, kot jih že sam zakon prepoveduje, kolikor so logično smiselne. Romantična težnja po zanikanju zakona neprotislovnosti vodi le do njegove afirmacije.

V Jeni Hegel še ni mogel realizirati programa, v katerem absolutna identiteta omogoča spoznanje razlik. V tem obdobju še ni bil prepričan v absolutno moč svoje metode za reševanje »antinomičnih protislovij« in »logike videza«. Schelling je odkril v samorefleksiji subjekta absolut, Hegel pa je dešifriral njegovo strukturo. V Kantovi transcendentalni apercepciji, ki je povezana z vprašanjem spominjanja pri Platonu in Avguštinu, je našel zase samorefleksivnost uma v njegovi absolutni identiteti. Cilj samorefleksije je dojetje tega, kar je, kar pomeni, da na začetku ne more biti samo to, kar je (bit je bit), če to tudi na koncu ni gotovo. Nekateri avtorji poudarjajo, da pri Heglu razvoj absolutnega ni zaključen. Tako za Hyppolita tretje ni prvo, ampak začetek novega kroga, novo neposredno (Hegpolite: *Logique et existence*, str. 220). Ballestrem meni, da protislovje v kategoriji bistva ni razrešeno. Po sebi se cepi nase in na nasprotni pol. Identiteta in nasprotje v neposrednosti nista to, kar sta. Pozitivno je šele po negativnem. Bit se prav tako cepi nase in na nič. Druga negacija je ukinjeno protislovje, je notranji najbolj objektivni moment življenja in duha. Ta negacija obvaruje prvo v drugem, neposredno v posredovanem, nič kot določen nič in drugobit istega (Ballestrem: *Die sowjetische*

Erkenntnismetaphysik und ihr Verhältnis zu Hegel, str. 40—41). Ni verjetno, da bi se Hegel povrnil k enostavni identiteti, mirovanju in utožitvi dialektike v absolutu.

Ker je pojem in z njim vred pojem protislovja izraz bistva, obravnava Hegel v Objektivni logiki bistvo pred pojmom. Če je bistvo v samorazlikovanju identitete, potem tudi identiteta bistva ne vzdrži pri sebi, ampak se spremeni v temelj. Abstraktna identiteta $A = A$ je abstrahirana od razlike za zunanjo refleksijo. Z vsebinskega vidika je že sama v sebi različna in protislovna, saj prehaja od ene določitve k drugi. Kot je identiteta v negativnem odnosu do sebe že razlika, tako je razlika v odnosu do sebe po mojem mnenju že identiteta. Oboje predpostavlja protislovnost refleksijskih določil, ki je formalna logika pred Heglom ni odkrila. Protislovnost identitete je predpostavljala kot nekaj zunanjega, negativnega in nemogočega. Ni našla sredstev za resnično preprečitev obstajanja protislovij, ne glede na to, ali je zamenjevala absurdna protislovja ali ne. Kriterije za pravilnost mišljenja je našla v ontologiji, spoznavni teoriji itd. Vprašanje je, ali je možno zagotoviti možnost pravilnega mišljenja zgolj z logičnimi sredstvi. Hegel je prvi zavestno uporabil analitično-sintetično metodo za reševanje protislovij. Že pri Cusanskem le neskončni um razume protislovja, ki so za končni razum nerazrešljivo antinomična in nesmiselna. Neskončni um vsebuje kvalitete, ki se v končnih bitjih izključujejo. Pri Heglu so protislovja v stvareh posledica božje stvaritve sveta, pri Cusanskem pa so le nesmisli, na katere naleti končni razum pri poskusu razumevanja božje neskončnosti. Starim Grkom je neskončnost protislovna, protislovje samo pa pomeni neskončni regres. Heglovo pojmovanje protislovij ni istovetno s Heraklitovim. Predvsem je kompleksnejše. Pozitivno je že v sebi negativno, teza je že antiteza, to je hkrati svoje drugo. Ker je vsak posamezni pol razcepljen v sebi, ima že v sebi odnos do sebe in svojega drugega pola. Je samostojen in odvisen, enak in neenak, vzdržuje zvezo in je ne vzdrži več, ko skupno z drugim preide v novo kategorijo, ki ima posebne refleksijske določitve. Refleksivnost mu pomeni negativen odnos posameznih členov (polov) nasprotij do sebe, ki je v celoti vzeto pozitiven. Rezultat razvoja pri Heglu ne more biti samo nič, ker protislovje ne vsebuje samo negativno, ampak tudi pozitivno, sebe izključujoča refleksija je hkrati refleksija postavitve. Resnico protislovja vidi Hegel v tem, da pozitivno in negativno pomenita postavitev (Gesetzsein) samostojnosti, ki jo negacija ukine. Posebnost Heglovega pojmovanja protislovij je v tem, da je vsak pol v odnosu do drugega pola v neenakem identičnem odnosu s samim seboj (npr. negativno je negativno, pozitivno je pozitivno). Negativno je neenako, ne-bit drugega. Negativno ni le negativno do sebe, ampak v medsebojnem odnosu, ni le neposredno, ampak tudi posredovano. Ni le po sebi, ampak tudi za sebe. Pozitivno je v odnosu do sebe negativno, ima lastnost izključevanja identitete. Razrešeno protislovje je v enotnosti pozitivnega in negativnega prešlo (ukinjeno) v temelj. Vsak člen je tedaj diferenciran (razcepljen) v sebi in se reflektira toliko, kolikor se reflektira v drugem.

Sarlemijnu so poli Heglovih nasprotij to, kar so, po tem, kar istočasno (insofern) niso. So dvoumni in drug drugemu spodmikajo temelj in, kar Sarlemijn ni opazil, po Marxu drug drugega ščitijo pred udarci. Sarlemijnu je spodmikanje temelja nevzdržno in izsili novo enotnost dvojic. To gibanje imenuje »realno absurdnost«. Kot vemo, Hegel ni razlikoval med miselnimi in realnimi protislovji, zato se mi Sarlemijnova ocena ne zdi natančna. Realni nesmisel je znotraj dosled-

nega idealizma eo ipso miselni nesmisel in obratno po formuli: umno je dejansko in dejansko je umno. Tudi za Patziga in Lukasiwita ostane vprašanje, kako misliti smiselno realno nesmiselne situacije. Princip neprotislovnosti pojmuje Sarlemijn preozko, ko meni, da velja samo za del, ne pa za celoto, za končni svet in ne za neskončni. Ne vidi, da s primerom nekega politika, ki je v delnem smislu nedemokratičen, v celoti vseh pogojev pa demokratičen, potrjuje veljavnost zakona neprotislovnosti.

Düsing meni, da Heglov kompliciran argument za prehod identitete v nasprotje, ni prepričljiv. Marksizem drugače kot Hegel izpeljuje dialektično protislovje iz identitete, razlike in nasprotja. Zaostrovanje nasprotij vodi pri Heglu in v marksizmu k novi etapi razvoja. Cilj razvoja je pri Heglu samoidentifikacija absolutnega duha, marksistom pa nova družba. Kontradiktorno násprotje v mišljenju uniči misel o stvari in pomeni njen konec. Nasprotna tendence v stvareh limitirajo h kontradiktornemu nasprotju, a ga nikoli ne dosežejo, ker v tistem trenutku, ko bi ga dosegle, stvar preneha obstajati. Tudi Hegel ne more več kot naleteti na mrtvo protislovje in ga zapustiti. Miselno kontradiktorno nasprotje ostaja pri eksistenci, ko je že ni več, in vztraja, kot je vedel že Aristotel, pri nebivanju, ko je že prešlo v bivanje. Med smiselnim in nesmiselnim protislovjem je verjetno nek videz, ki je odstranljiv le takrat, kadar se zapremo v trdne nepremične meje, kar ima negativne posledice, ki jih je dobro opisal Hegel. Slaba stran njegove spekulativne dialektike je zamenjevanje nasprotij, ki nastane zaradi zrcaljenja celote v vsakem delu. Heglov zakon identitete in neidentitete vodi v dvoumnost konjunkcije in-in. Gre bodisi za nerazčlenjeno zvezo biti in nič, iz katere ne izhaja nujno nastajanje, bodisi za razčlenjeno nemogočo zvezo nasprotij, ki se hkrati v istem odnosu vključujejo in izključujejo. Hegel sam take domneve ni odstranil, ker ni preciziral svoje uporabe zakona neprotislovnosti, ampak je le spekulativno kritiziral razumsko analitično-alternativno rabo, ki ni lastna umu, ker ne razkriva specifičnih nasprotij uma.

S formulo $A = + A$ in $-A$ Hegel označuje zakon neizključene tretje možnosti. V Jenskih spisih mu pomeni ta formula združljivost svobode z nujnostjo. Prav tako je kazni zanj vzpostavitev svobode in ne plačilo, zastraševanje itd. Hegel, Engels in Klaus menijo, da je zakon izključene tretje možnosti metafizičen. Klaus piše, da je uporaben le »tam, kjer je možna absolutno stroga klasifikacija« (cit. po Stiehlerju: Hegel und Marxismus über den Widerspruch, str. 4). Stiehler zavrača argumentacijo za obstojanje nevtralnega A z dvema točkama: 1. lahko je videti, da je vzel Hegel kontrarne člene za kontradiktorne, 2. tretje ni predikat, ampak subjekt. Tudi Šešić zavrača zakon izključene tretje možnosti v univerzalnem smislu. Meni, da je le poseben primer zakona neizključene tretje možnosti in velja le za »enostavno neprotislovno predmetno določenost (dvojno možnojt)« (Šešić: Osnovi logike, str. 122—123). Sprejema vključeno tretje zaradi niza matematičnih, fizikalnih in logičnih dejstev. Tretje pomeni v vsakdanji rabi »do določene stopnje verjeten dogodek« (ibidem, str. 124). Menim, da odnos med zakonom izključene in neizključene tretje možnosti še ni dorečen z ozirom na $S-O$ odnos kot tudi z vidika odnosa med znanjem in neznanjem. Ali je odnos med zakonom odnos med zaprtim in odprtim območjem (predmetom) spoznanja? Za sprejem zakona neizključene tretje možnosti ni bistvena Heglova argumentacija, ki je v algebralnem izrazu: $y - y = 0$ ali y ali $2y$. Prvi rezultat je Heglu izraz

določenosti kot take, drugi enakovrednosti in tretji ravnodušnosti do meje. Lahko je videti, da je neizključena tretja možnost spekulativno protislovje. Je enotnost in boj nasprotij po negaciji negacije (spekulativni negaciji). Alternativna raba neprotislovnosti zgreši Heglov predmet mišljenja. Vodi le do navideznih vprašanj o nasprotjih, ki absolutnemu duhu niso lastna. Ali je duh sladek ali ne-sladek, itd.? Heglu ni jasno, da lahko smiselno preseže le enostranski vidik neprotislovnosti. Skuša ga substituirati ali subordinirati spekulativnemu protislovju, kar pomeni jedro konkurenčne teorije (ideologije). Osnovna forma spekulativnega protislovja ni več kontradikcija predikata, sicer bi bila zanj razpoznavni znak forma sodbe, ampak prehanje $S \rightarrow O$ in obratno in $S \rightarrow P$ ter $P \rightarrow S$.

V rezultatu je vsebovano to, iz česar rezultira. Če so protislovja princip vsega samogibanja, so tudi v rezultatu. To vodi k vedno novim promocijam absoluta. Neizčrpnost protislovij je v vedno drugačni (triadni, kvartarni itd.) končni omejitvi neskončnosti. Drugačna interpretacija predpostavlja, da so protislovja le v končnem svetu, v neskončni spravi minljivosti minevanja jih pa ni. Središče idealistične filozofije je v tem, da je tudi končnost kot minljivost stvari minljiva. V skladu s tem izhodiščem interpretira Hegel Spinozov *determinatio est negatio* v smislu postavitve končnosti iz neskončnosti in negaciji nične končnosti v neskončnost. Ne gre mu za to, da je vsaka afirmacija nečesa negacija nečesa drugega, ampak negacija istega v drugem in povratek k sebi. V vsakem delu celote je imanentna negacija. Negacija je pri Heglu dvojna, za razliko od Spinozove enojne in ni provratek k enostavni identiteti ($A = A$). Sarlemijnu velja formula $A = A$ le za »celoto brez odnosov« (Sarlemijn: *Hegelsche Dialektik*, str. 143). »Spekulativni temelj neprotislovnosti celote leži v tem, kar ni nobena bit za drugo. Protislovja slonijo v odnosu med bitjo za sebe in drugobitjo« (ibidem, str. 103). Po mojem mnenju je celota le z zunanjega vidika brez odnosov, z notranjega pa ne. Za Hegla »samostojna določitev refleksije izključuje drugo v istem odnosu, v katerem drugo vključuje, izključuje iz sebe svojo samostojnost« (Hegel: *Dijalektika i osnovni zakoni formalne logike*, str. 63). Če »v istem odnosu« pomeni tudi »istočasno« vključevanje in izključevanje, gre za nesmiselno protislovje, ki destruiira tudi notranje relacije znotraj celote. Sarlemijn meni, da mnogi interpreti niso razumeli Heglovega pojmovanja stvari, ki so »samostojne v odvisnosti« (Sarlemijn: *Hegelsche Dialektik*, str. 95), kar pa po mojem ne izključuje nevarnosti nesmiselnih protislovij. Po Heglu je oče v negativnem odnosu do sina, sam s seboj identičen mož in v istem odnosu ločen od sina. Mišljenje obeh nasprotij odpira nevarnost ekvivokacij prav tako kot mišljenje ene od obeh nasprotij. Ni potrebno enostransko absolutizirati vloge očeta in sina, zato da ju ne bi zamenjevali. Istočasno je oče oče do svojega sina, kakor je sin sin do svojega očeta. Tretja možnost za oba ni izključena. Obstaja v tem, da sta oba človeka. Vsaka določba, ki opredeljuje subjekt v njegovi samostojnosti, ga opredeljuje v nesamostojnosti, vendar ga ne sme opredeljevati tudi istočasno. Kakor so stvari identične do sebe in do drugih, se tudi razlikujejo od sebe in od drugih stvari. Prav tako je določitev momenta čista v enem in istem odnosu do svojega nasprotja, do katerega se pokaže nečista. Resnica določil se sestoji v njihovem vzajemnem odnosu, ker vsaka najde v lastnem pojmu drugo.

Heglovo definicijo protislovnosti gibanja stvari, ki hkrati je in ni tukaj, sta sprejela tudi Engels in Lenin. S to definicijo gibanja, s katero so že eleati

dokazovali, da ni mogoče razumeti gibanja, problem gibanja ni rešen. Prav tako ni rešeno vprašanje, ali sovпада pojem dialektičnega protislovja s pojmom gibanja. Schaff je s semantično analizo ugotovil, da sta izraza »je« in »ni« večpomenska, kar vodi k ekvivokacijam, ki se jih izognemo, če rečemo, da puščica prehaja skozi isto točko oz. mesto. Tak stavek postane formalnogično razumljiv. Heglov baročni oz. mistificiran jezik daje različne možnosti za interpretacijo pojma protislovja. Za razliko od Kantove antinomije med končnim in neskončnim razlagata A. Vera in C. Stommel Heglov pojem protislovja kot objektivni. Pri tem je potrebno razlikovati med Kantovim, Heglovim in Marxovim pojmom dejanskosti. Pri Kantu je dejanskost materialni pogoj resnice, pri Heglu je dejanskost spremenjena v stvar logike, pri Marxu je dejanskost praksa in njen materialni temelj. Vsebina logike je za vsakega izmed navedenih mislecev drugačna. Heglov pojem protislovja sloni na eksplikaciji tega, kar je bilo v zgodovini filozofije implicirano. Heraklitu so nasprotja le odvisna drug od drugega, pri Heglu pa so samostojna in odvisna. Sokratski vem, da nič ne vem, je nedoumljiv odnos med bitjo in ničem na začetku Heglove logike. Spinozova substanca postane subjekt. Anselmov ontološki dokaz ohrani ekvivokacijo miselne in realne dejanskosti tudi v Heglovi dialektični enotnosti pojma z eksistenco. Kantova stvar po sebi še ni za sebe, čeprav je za nas. Schellingova absolutna identiteta še ni ne-identična.

Heglovo pojmovanje protislovij je objektivno v Heglovem in ne v Marxovem smislu besede. Protislovja bistva imajo za Marxa podlago v bistvenem protislovju. Zato »dejanskih ekstremov ni mogoče posredovati drugega z drugim prav zato, ker so dejanski ekstremiti« (Marx-Engels: Izbrana dela I., str. 111—114). Za Šešiča je Heglov pojem protislovja sinteza abstraktne identitete in abstraktne neidentitete (Dijalektika, 74/4, str. 30). Elementarno-logične pojme je pretvoril v abstraktno-dialektične. Na abstrakten način je zazrl predmetno določenost, razložil gibanje in zaslutil dialektiko stvari samih. Znano je, da je Hegel z odkritjem obče narave dialektike anticipiral marksistično dialektiko. Med marksisti še ni enotnega mnenja o tem, v čem se kaže in kje je meja med kontinuiteto in diskontinuiteto Heglove in Marxove misli. Medtem ko vidi večina v Heglovem pojmu pomiritve kamen spotike, pa Härtling meni, da Hegel nikjer ne pokaže, kako pride absolut do tega, da deluje pomirjujoče. Pri tem ni jasno, ali je pomiritev neupravičen izid absolutna kot »laž principa«, ali pa pomiritve ni. Düsing pravi, da pomiritev v Heglovem sistemu ni mišljena kot enostavna formalnogična formacija v smislu sklepanja:

$$A = B \vee B$$

$$(A = \neg B)$$

$A = B$ (Düsing: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, str. 181). To Düsingu in Corethu pomeni ohranitev protislovja v rezultatu. Za formalno logiko je $B = A$. Iz tega sledi, da že Kantova formula $A = B \wedge \neg B$ pomeni isto kot Heglova formula $A = A \wedge \neg A$. Zanimivo je da Bloch v delu Subjekt-objekt pripisuje Heraklitu »ukinjenje aksioma (ne)protislovja še preden je bil postavljen« (Bloch: Subjekt-objekt, str. 98). Um zaostrojuje razlike, tako da ne zamenjuje pojmov razlike, tako da ne zamenjuje pojmov razlika, nasprotje in protislovje (ibidem str. 115). Toliko ima Bloch prav. Posredovanje pa vodi Hegla k določeni nivelizaciji, izenačevanju in posploševanju pojmov. Zato vidijo interpreti v Heglovi dialek-

tiki nekaj negativnega in ne samo nenavadnega. Marx piše o mistifikaciji, Kroner o iracionalnosti in Bloch o arhaičnosti Heglove dialektike. Vprašanje je, ali je za pojem spekulativnega protislovja triada obvezna oblika mišljenja. Hegel sam meni, da ne, vendar sam ne pokaže druge. Nepomembnost števila členov aludira bodisi na polivalentne logike bodisi na nove promocije absolutnega duha. Ustvarja tudi domnevo o končni meji dialektike (Arandelović). Za Šešića ima predmet n dimenzij po svoji kompleksni strukturi. Sarlemijn striktno zastopa stališče, da zakon neprotislovnosti pripada ontičnemu, zakon dialektičnega protislovja pa ontološkemu področju. Takšna stališča vodijo do poenostavljene sheme v pojmovanju odnosa med razumom in umom ter med metafiziko in dialektiko, ki boleha na nenatančnosti. Hegel je zavrnil le »na formalnologičnih (razumskih) pravilih zasnovano pojmovanje biti« (Sarlemijn: *Hegelsche Dialektik*, str. 129). Analitično-sintetični značaj zakonov mišljenja velja Heglu za bit in mišljenje. Hegel ustvarja po mojem mnenju dvoumnost v pojmovanju odnosa med umom in razumom, ker zavrača razum racionalistov, sprejema ga pa kot temelj uma, ko meni, da um brez razuma ni nič, razum brez uma je pa že nekaj. Arandelović večkrat opozarja, da »je postalo običajno govoriti o Heglovi kritiki razuma na način, ki je tuj Heglovi filozofiji, brez jasne zavesti o nevarnostih, ki pretijo zaradi podvajanja razuma in uma in njunemu abstraktnemu zoperstavljanju samemu umu. Preziranje razuma vodi nazaj v racionalistično metafiziko ali v iracionalizem« (Arandelović: *Dijalektička racionalnost*, str. 198—199). To nas ne opravičuje, da pristanemo na razumsko predstavitev dialektike.

Ker ostaja Hegel glede odnosa med empirično in spekulativno negacijo nedorečen, skuša opredeliti Kroner spekulativno protislovje kot izraz spekulativne negacije. Ta vodi do enotnosti resnice in zmote, subjekta in objekta, vsebine in forme, empirije in samstva, omejenega in neomejenega, negativnega in pozitivnega, analitičnega in sintetičnega, skratka — vsega tega, kar je značilno za življenje ideje. Menim, da Kroner ni pravilno opisal vloge spekulativnega protislovja kot zvezo dveh predikatov izven istega rodu (npr. drevo je visoko in nevisoko-debelo) (Kroner: *Von Kant bis Hegel*, str. 152). Empirična negacija je določena, kot je pokazal že Aristotel. Formalna, zgolj empirična negacija, je z enostranskega vidika le negativna, mehanična in objektivna, spekulativna pa enotnost nasprotij. Kroner meni, da je dan odgovor na vprašanje, kako spekulativna negacija vsebuje mehanično v objektu. Tedaj ne jemlje objekta kot izolirane celote, ampak kot moment celotnega procesa. Empirična negacija je že pot k spekulativni, ker niso v nikalni sodbi momenti tako povezani, kot jih je povezal subjekt. Prav tako je z identitetno formulo $A = A$. Re-fleksivno ponovljeni A pomeni isto v nasprotju. Vsak moment je Kronerju po eni strani abstrakten, po drugi pa konkreten (ibidem str. 360). Bistvo problema protislovja je po mojem v tem, kako more spekulativna negacija vključevati mehanično, da bi dosegla pozitivni rezultat. Očitno gre za negacijo z določenim namenom in pozicijo. Izraz samonegacija ohranja dvoumnost pozitivnosti in negativnosti. Subjektivni afirmativni rezultat kljub empirični negaciji pomeni, da nista subjekt in objekt korelativna, ampak ima subjekt prednost pred objektom, kar vodi v protislovje z dominantno. Zdi se, da Hegel ustvarja mnenje, da je formalna logika nekaj šele znotraj eksplicitne dialektike. Znano je, da misli Hegel dve vrsti predmetov — tiste, ki niso značilne samo za mišljenje, in tiste, ki nastanejo samo v mislih. Vprašanje je, ali je možno misliti obe vrsti hkrati, ne da bi nastalo

specifično protislovje (pri Heglu spekulativno protislovje) in nesmiselno protislovje. Glede tega vprašanja ostaneta Günther in Šešić nedorečena.

Hegel je mislec drugobiti, vendar tako, da je metoda enotna s predmetom. Spoznavna teorija kot taka zaide v protislovje histeron proteron (preje-kasneje) oz. spoznati preden se spozna. Zato skuša Hegel pojmovati začetek tako, da se resnica izkaže na koncu. Za zajetje dejanskega v idejah je potrebno drugačno pojmovanje negacije, ki ukinja nasprotja pozitivnega in negativnega, subjektivnega in objektivnega, zunanjega in notranjega. Specifična za Heglov način mišljenja je teza, da je že sama določenost eksistence nečesa zanikana. Vse, kar je, je po biti, ki je v odnosu s samo seboj. Iz nedoločene točke biti-niča postopno nastaja krožnica. Formalna negacija ne da nove vsebine in ne giblje mišljenja naprej in obenem nazaj, ker nima lastnosti samonanašanja. Odločilno za tip negacije je vprašanje, kaj negiramo — isto ali tudi drugo. Očitno se prva negacija ne nanaša na novo vsebino kot druga, brez katere Hegel ne bi mogel izvesti dedukcije. Ta izhaja iz neposredne splošnosti empirije do vedno bolj konkretnih določil duha, ki pa ne pomenijo opravičevanja naših vsakodnevnih opravil, kot pove že v Jenskih spisih, ampak spoznanje vsebin, ki jih duh ustvarja iz sebe.

Sele iz prediciranja vemo, kaj stvar je. Analitično-sintetično vzeto je predikat različen od subjekta in hkrati identičen z njim. Vzajemni odnos med S in P je protisloven. Pri tem Hegel ne meni nezdržljivost stavkov, ampak z njihovimi normami v konfliktu stoječe usmeritve (Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, str. 64). Protislovnost je pojmovni temelj dejavnega subjekta in presega ločenost nasprotij. Tudi Hegel se skuša izražati enoznačno, vendar mu kompleksnost dvovrstnega predmeta tega ne dopušča vedno. Zanj »je konstitucija enoznačnega sveta problematična. Pojavni predmet je v svoji biti kot predmet možnih jezikovnih posredovanj enoznačen in hkrati za naravno zavest dan protislovno« (Simon: *Das Problem der Sprache bei Hegel*, str. 35). J. Simon sodi med tiste avtorje, ki menijo, da je Hegel korektno uporabljal zakon neprotislovnosti v jeziku, podobno kot Aristotel.

Za novoveško normo »nazaj k stvarjem samim« je ustrezno stvarjem primerno mišljenje. Descartesu je mesto zakona neprotislovnosti v jasnih in razločnih predstavah. Berkeleyu »zakon neprotislovnosti kriterij možnosti ali nemožnosti predstave in je izven vsakega dvoma« (Berkeley: *Filozofski spisi*, str. 18). Pri Kantu možnost ni v protislovju s pogoji eksistence. Zakon neprotislovnosti daje vtis nekoherentnosti zaradi kontigentnosti sveta. Pri Heglu je absolutna nujnost povezana s slučajnostjo. Pojav lahko, kot ve Hegel, odstopa od bistva do navideznega nesmiselnega protislovja. To izrazi obrnjeno v tem smislu, da je negativiteta bistvo v videzu. Kot je za Hegla slučajnost le moment nujnosti, je tudi neposrednost le posredovana neposrednost.

Za Heglovo spekulativno-idealistično logiko ni sprejemljiva teza, da samo končno obstaja. Končno in neskončno sta v vzajemnem odnosu, kar pomeni, da ni samo enega od obojega, ampak sta v procesu premagovanja razumske ločenosti med njima. Hegel ne sprejema slabe neskončnosti, ki je le meja končnega oz. ponavljanje le-te brez razlike. Končno je to, kar je po svoji drugosti, neskončnosti, kar je idealna bit končnega. Po formuli identitete identitete in neidentitete je enotnost končnega in neskončnega v neskončnem, biti in mišljenja v mišljenju in enotnost posameznega in občega v občem. Smisel Heglove logike je,

da privede substanco do subjekta, neposredno posreduje, bit po sebi izkaže kot bit za nas in formalne zakone mišljenja poglobi s spekulativno-dialektičnimi. Dualizem med končnim in neskončnim je hotel preseči z dvojnim gibanjem iz tostranstva v onostranstvo in obratno. Hyppolite meni, da imata pojma življenje in neskončnost enak pomen (Ballestrem: *Die sowjetische Erkenntnistheorie* str. 18).

Mladi Hegel je uporabljal pojem življenje namesto pojma ideje. Življenje je izvor vse dejavnosti. Duh je resnica življenja. Pojmi splošnosti, neskončnosti in ideje so v tesni zvezi z življenjem. Končnost posameznega zaradi neskončnosti kljub neustreznosti ustreza pojmu. V Jenski logiki opredeli Hegel neskončnost kot absolutni nemir končnega, da ne bo to, kar je. Pri Heglu slabo grajena hiša kljub neustreznosti ustreza pojmu hiše. Podobno je pri Platonu sofist slab učitelj. Heglu ne gre za končno neskončnost, katere slika je ravna črta. Le-ta nastane s horizontalnim prehajanjem enega pojava v drugega. Neskončnost končnosti je bit za sebe, srečanje s samo seboj, idealna resnica končnega. Neskončnost je z vidika realnosti prazen pojem in njena predpostavka. Je progotok življenja. Le slaba neskončnost je onostranstvo. »Prava neskončnost je v tem, da v svojem drugem ostane pri sebi« (Hegel: *Enciklopedija*, str. 112). Iz tega Hegel ni izvedel teze, da obstaja neskončno število kategorij in ravni absolutnega duha. Kolikor je neskončno z materialističnega vidika le abstrakcija končnega, so kategorije, s pomočjo katerih priredi nepredpostavljivi kontingentnosti izkustva nujnost sistema, kar ne gre brez »laži principa«, abstraktna miselna določila, ki izhajajo iz teorije absolutnega duha. Ker je realnost končnega presežena v idealnosti biti, ni razumljivo le to, da »Hegel ne pozna kategorije materije« (Šešić: *Osnovi logike*, str. 170), kar je slabost sicer polariziranega sistema kategorij, ampak tudi to, da minljivost stvari ne pomeni iste označbe minljivosti tudi njihovega ideala. Prepletanje realnega in idealnega je hkrati prepletanje neprotislovnosti in protislovja.

Heglu manjka na začetku predpostavka o materialnih pogojih dejavnosti. Zato je pri njem celotna dejavnost dejanskost absolutnega duha. Po Sarlemijnju je »realizacija ideala razrešitev te realizacije. V objektivni danosti je neskončno obenem končno, neomejena splošnost obenem individualna in abstraktno istočasno konkretno« (Sarlemijn: *Hegelsche Dialektik*, str. 185). Sarlemijn se zaveda, da Heglova teorija ni sprejemljiva brez realističnih predpostavk. Tudi Colletti pove, da Heglov princip vključuje vse razen dialektičnega materializma. Vprašanje je, ali je možno spremeniti neprotislovnost iz racionalnega principa v princip vseobsežnosti. Izkustvo kaže, da to ne gre brez eklektike in sofizmov. Res je dejansko stanje brez ideala tudi brez pomena, ideal brez dejanskega stanja pa je brez realne možnosti. Heglova nekritičnost do zgodovinskomaterialističnih predpostavk je obenem tudi nekritičnost do meščanskih idealov, ki kljub svoji neustreznosti človeški družbi ustrezajo meščanski družbi. Po svoji teleološki strani je Heglova dialektika metafizična, po tem, da presega nasprotje med idealom in realnostjo, ki je bilo prisotno v stari metafiziki, pa je nasprotna metafizika. Dialektika metafiziko hkrati vključuje in izključuje v različnem smislu. Metafizičnost Heglove logike-dialektike sestoji v transcendiranju končnega v idealno neskončnost prek spekulativne smrti sina (svetovne duše) in njegovega povratka k očetu (subjektivni pojem) v njuno enotnost (duh). Kot znano, je značilno za Heglov idealizem vključevanje krščanske metafizične tradicije. Teološka oz. božanska dialektika

ukinja razliko med absolutno in relativno resnico. Z vidika odnosa med istovetnostjo in razliko se kaže metafizičnost po eni strani v tendenci k asolutiziranju istovetnosti in po drugi strani k relativističnemu istovetenju nasprotnih določil. V. Rus meni, da »Heglu ni uspelo ustvariti eksplicitne koncepcije o polarno-dialektičnem odnosu med razliko in istovetnostjo. V njegovem sistemu so prisotne še močne težnje k nedialektičnemu absolutiziranju istovetnosti. Toda to je specifična Heglova spekulativna istovetnost, ki vedno vsebuje razliko in predstavlja zato nekakšen na pol dialektičen odnos« (Rus: Med dialektiko in metafiziko, str. 73). Rus tudi pove, da »je Hegel poskušal izvesti kategoriji istovetnosti in razlike iz ‚miselnih‘ zakonov istovetnosti in neprotislovnosti, ki sta zaradi svoje visoke abstraktnosti imela videz absolutnega, tj., čistega, nevsebinskega in večnega principa« (Rus: ibidem, str. 71). Ta težnja ni napačna, če formalno logiko osvobodimo metafizične interpretacije. Hegel sam ni pokazal, v čem je razlika med metafizično in dialektično interpretacijo logike. Videli smo, da te razlike ne moremo pojasniti samo z razliko med razumom in umom, praznimi in vsebinskimi zakoni, z razliko med mrtvo in živo identiteto, ker je božanski um osnova spekulativnega idealizma že pri Aristotelu kot prvi gibalec (več o tem glej: Rus: Hegelova i marksistička dijalektika o istovetnosti i razlici, str. 9—11). Podobnost Aristotele in Heglove filozofije glede dejavnosti forme izhaja iz podobnosti ciljev (Rus: Izvirna marksistična dialektika, str. 149). Le dejavni in ne nedejavni smoter vodi do zaključenega kroga, do ukinjenega protislovja, ki vzpostavi prvo neposrednost.

(se nadaljuje)

1.

Odnos med magijo, religijo in blagovnim gospodarstvom je navadno označen kot analogen, celo homologen. Največkrat se pozablja na analizo razlik, ki pa je še kako potrebna, če naj razpravljanje o magiji dobi neko teoretsko težo. V nasprotnem primeru, tj. v primeru, ko iščemo zgolj podobnosti, lahko kaj hitro zaidemo v nevarnost, da pripisujemo včasih zelo površnim analogijam stvaren pomen in smo namesto teoretsko dosegli zgolj magijsko prisvojitve problema. Zabredemo lahko torej v težave sorodne težavam tistih marksistov, ki vidijo v analogijah med ekonomijo in (krščansko) religijo realne in direktne zveze ter se potem dogmatsko odločijo za pot redukcije od religije k blagovni ekonomiji. Kako torej opredeliti specifiko magijske prakse in kako se izogniti utrujajočim analogijam?

Za izhodišče vzemimo Lévi-Straussovo misel: magijska praksa ne temelji na predhodni predstavi razliki npr. oblaka in dima, razliki, ki naj bi jo potem s pomočjo mane nekako ukinili, ampak na tem, da mišljenje dim in oblak že predhodno identificira drugega z drugim. Identifikacija (klasifikacija) je torej tista, ki dovrši sklenjeno asociacijo in ne obratno (1.32).

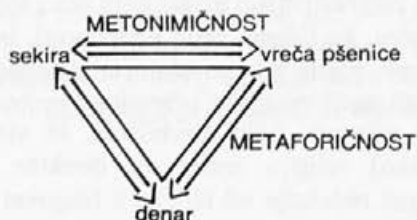
Kaj to pomeni? Preprosto to, da potrebujemo kodificirano podobnost zato, da bi preko nje lahko sprožili tisto kar v arhaični misli figurira kot usmerjen tok mane. Med dvema različnima nivojema (dim-oblak) smo vzpostavili apriorno zvezo, zato se je lahko zgodilo, da je ritualno kurjenje ognja priklicalo dež. Menjava poteka med ritualom kurjenja (koncentracija in usmerjanje mane) in dežjem. Gre torej za sproščanje v ritualu dosežene koncentracije mane v smeri dežja. Zveza med ognjem in dimom sicer ni nujna, je pa realno možna, prav isto velja tudi za zvezo med oblakom in dežjem. Ne velja pa isto za zvezo med oblakom in dimom — ta je vzpostavljena po definiciji, je apriorna. Menjamo stvari, ki sta po definiciji analogni, se pravi metonimično zamenljivi.

Iz primera je videti, kako menjava v širšem smislu vsebuje tako realne kot imaginarne zveze: ogenj povzroči dim, oblak povzroči dež. Klasifikacija homologizira dva različna nivoja in tako se v jedru realnega pripeti čudež. V sistemu apriornih identifikacij deluje ogenj na dež prav zato, ker je odnos med dimom in oblakom že vnaprej vzpostavljen kot analogen, mana pa ima v takem sistemu pojasnilno vrednost: ona sama, ne pa sistem apriornih klasifikacij, naj bi omogočala

spoj različnega. Pomeni vse, ker v svojem toku povezuje vse z vsem in ne pomeni nič, ker se ves njen smisel izčrpava v klasifikacijah.

Nasprotno pa blagovno gospodarstvo ne karakterizira metonimična, temveč metaforična struktura. Tu začnemo z različnimi blagi (pogoj menjave) in pridemo do kvalitativne homologije, istovetnosti, menjalne vrednosti. Šele zaradi menjalne vrednosti, ki najde svoj najrazvitejši izraz v denarju, dobijo različne uporabne vrednosti videz homolognosti in menjava dejansko steče. Denar v tem sistemu pojasnjuje zakaj se različne stvari sploh lahko zamenjujejo. Tu torej menjamo različno na osnovi istega, tam menjamo isto na osnovi različnega. Enkrat metonimija, drugič metafora.

Dozdevna homolognost na empirični ravni (»družben pomen obeh sistemov«) je torej povsem inverzno utemeljena; na historičnem nivoju pa je mogoče jasneje opaziti še nekaj, kar je bilo sicer že vedno predpostavljeno — namreč genetsko zvezo obeh sistemov. Gre za tisto kar Marx imenuje enostavna (totalna) in denarna oblika vrednosti. Sistem metonimije je totalna, sistem metafore pa denarna oblika vrednosti. Tako dobimo naslednji trikotnik ekvivalenc:



Stabilni apriorni sistem homologije lahko obstaja le v družbi, kjer je stopnja produktivnosti relativno nespremenljiva. Zaradi samega izhodišča (globlje skrivnostne istovetnosti različnih predmetov) je tu nujno pričakovati prevladujočo mistično auro, momenta do katerega se dokoplje Marx pri analizi blaga šele na koncu (»metafizične zvitosti in teološke muhe«). Logično: v prvem primeru gre za homolognost, ki se mora boriti s očitvidno različnostjo predmetov, v drugem se nam prikazuje »neznanska zbirka blag«, do misteriozne istovetnosti pa je potrebno šele priti.

Tam, kjer nastopajo stvari kot različne, nastopi denar/menjalna vrednost kot osnova vrednotenja, tam kjer se kažejo stvari za iste, nastopa mana/menjalna vrednost skozi niz razlikovanj. V obeh primerih imamo opraviti s fetišizmom: v prvem seriji razlik pripišemo skupno osnovo, znotraj katere so razlike sploh možne, v drugem imamo istovetnost, ki, če naj ima smisel, mora šele razpasti v razlike.

Nek fetišizem je pri menjavi vsekakor nujen, obstaja tudi takrat, ko vemo, da denar »ni vse«. Vendar tudi menjava »ni vse«, da bi se kaj menjalo, je potrebna še proizvodnja. Poleg metaforičnih in metonimičnih prekopicovanj so potrebne še prakse realnega prisvajanja. In ravno tu je problem. Pri blagovni ekonomiji se stvar izide takole: večji je obseg uporabnih vrednosti (predmetov, informacij), ki jih proizvedejo znanstveno-tehnični načini prisvajanja — večji obseg dobi menjava. Pri magijski praksi je ta pot načelno zaprta: stvarjem vnanji sistem klasifikacij se oblikuje ne glede na realne načine razkrivanja; menjava je povsem »nadomestila«

proizvodnjo, dobili smo obvladovanje družbe in prirode z zgolj družbenimi sredstvi. Kot so realna spoznanja v blagovnem gospodarstvu njegov nujni konstitutivni element, dejavnik obstoja in krepitve sistema, igrajo v sistemu magije nebitveno vlogo, oziroma so magijsko interpretirana. To sta seveda dve skrajnosti, ki empirično ne obstajata, gre samo za razvitje specifične.

Tu se sedaj ne bi spuščali v historično analizo odločilnih prelomov, ki so omogočili transformacijo enega sistema v drugega. Zadovoljimo se z ugotovitvijo, da se mora z avtoriteto znanstvenih (aposteriornih) klasifikacij situacija menjati. Vzporedno s tem se mora sistem menjave transformirati tako, da razlik ne bo vpisoval, temveč enotil, se pravi, da bo namesto metonimičnosti mane nastopila metaforičnost denarja.

Sam prehod mora gotovo pokazati neke vmesne faze, vendar nekaterih specifičnih prepletenosti ne smemo razumeti v tem smislu. Vzemimo npr. družbeno apriorno vzpostavljeno homologijo trpljenja-zveličanje. Ta homologija se hkrati kaže tudi kot razlika, po kateri se pretaka »božja milost« (mana). Oboje je v apriorni zvezi, tako je potem seveda mogoče s trpljenjem doseči zveličanje. Kot smo pokazali v članku »K problemu izvedbe religiozno-magijskih predstav iz posvete osnove« (Anthropos, 1981/1), pa je tako vpletanje metonimičnega v metaforično nujno za sam obstoj blagovnogospodarskega sistema, v katerem je zaradi ekonomskega značaja uporabnih vrednosti potisnjeno ravno tisto »tipično človeško«. Prav tako velja tudi obratno: obstajati ne bi mogla nobena družba, ki bi se opirala izključno na sistem apriornih klasifikacij, kjer bi gospodovalo izključno »tipično človeško«.

Vrnimo se k razmerjem menjave in proizvodnje. Simbol v obeh variantah menjave ima seveda smisel samo znotraj menjalnih razmerij. Natančneje: ima pomen glede na druge elemente, nima pa pomena glede nase — ker pa ne obstaja nikoli sam zase, tj., ker je med njimi in celoto vedno dialektična napetost, združuje obe nasprotji. Pomen pripada le menjalnim ne pa vsebinskim opredelitvam. Uporabna in menjalna vrednost sovpadeta edino v njem samem, edino v njem je fetišizem dovršen, edino on je fetiš v pravem smislu. Vzrok za to je seveda njegova uporabna vrednost, ki je v celoti namenjena menjavi. Po drugi strani pa mora biti njegova lastna vrednost čim nižja in hkrati družbeno kodificirana. Za zlat denar signatura ni tako pomembna; kljub spremenjeni konvenciji ohrani lastno vrednost. Pomen signature postane odločilen šele pri papirnatem denarju: signatura tu preprečuje, da bi ga nadomestilo katerikoli drugo blago z nizko menjalno vrednostjo. Ravno tako bi v blagovni ekonomiji smatrali za norega tistega, ki bi hotel kupovati s po svoje zamišljenim denarjem, kot tistega, ki bi v arhaični družbi priznal za stvari »polne mane« karkoli drugega od tega kar je konvencionalno določeno.

Znano je, da je Marx posplošeno govoril o dveh vrstah menjave: o menjavi med prirodo in družbo in menjavi med ljudmi. Vsekakor je to zelo abstraktno in v resnici prikrije prav tisto kar je kasneje postalo tako pomembno. Namreč razkritje fetišističnega značaja menjave med ljudmi ter ideološkega značaja teorij, ki začenjajo z menjavo. Začenjati z menjavo pomeni po Marxu spregledati sam objektivni temelj na katerem je menjava kot taka (v ožjem smislu) sploh mogoča. Seveda ni proizvodnje nikoli brez vsaj neke, četudi magijske menjave, a to ne spremeni dejstva, da je v vsakem primeru nujno govoriti o »označujočem brez označenega«

v dveh smislih: v smislu zgodovinskega razkrivanja, realnega prisvajanja ter v smislu fetiša menjalnega procesa. V prvem pomenu gre za vselejšnjo odsotnost realnih praks, v drugem prisotnost imaginarnih. Zakaj se potem te imaginarne prakse kažejo v primeru blagovnega gospodarstva kot najrealnejše, je mogoče razložiti z vidika razrednih razmerij tj. z vidika produkcijskega načina. Prav tako je mogoče s tega vidika razložiti zakaj obvladujejo primarno le medčloveške odnose, ne pa tudi odnosov med človekom in naravo, proizvodnje.

Poglejmo sedaj s te perspektive še enkrat Marxovo argumentacijo. Ko je analiziral specifično obliko menjave, vezano na družbo blagovnih producentov, je pokazal na rešitev problema, pred katerim je zastal Aristotel. Ta je, kot znano, opustil analizo oblike vrednosti natančno na točki, na kateri je ugotovil, da menjave ne more ibiti brez enakosti, enakosti pa ne brez soizmerljivosti. Hkrati pa je nemogoče, da bi si bili kvalitativno različni reči soizmerljivi, tj. kvalitativno enaki (2.27). Zadel je torej na nekaj absurdnega, na nekaj, kar po Marxovem mnenju ni mogel razrešiti zaradi mej, ki mu jih je postavljala družba, v kateri je živel. Analizo blaga je bilo mogoče speljati le skozi analizo delovnega procesa na neki kasnejši stopnji razvoja.

»Skrivnost vrednostnega izraza, *enakost* in *enaka veljavnost vseh del* zato, ker in kolikor so *človeško delo nasploh*, je mogoče razvozlati šele odkar ima pojem človeške enakosti že trdnost ljudskega predsodka. To pa je mogoče šele v družbi, v kateri je *blagovna oblika* obča oblika produkta in je torej tudi razmerje ljudi med seboj kot posestnikov blag vladajoče družbeno razmerje« (2.27).

Tako Marx odkrije korenine pojavljajočega se absurda v ontologizacij vrednosti, v blagovnem fetišizmu. Skrivnostni značaj delovnega produkta v blagovni produkciji izvira iz same blagovne oblike. Tako v menjalni praksi magije kot v blagovni menjavi srečamo spajanje »prirodno« nespojilivega. Efekt je v vsakem primeru čudež, njegova karakteristična poteza pa je spajanje čutnega in nadčutnega v fetišizirano celoto. V nekaterih prejšnjih tekstih smo v obeh primerih uporabljali za opredelitev efekta ene in druge menjave sinonimno termin magični efekt. Pri razmejitvi na metaforičnost in metonimičnost, ki je napravljena v tem tekstu, pa se to ne zdi več ustrezno, čeravno gre za genezo enega iz drugega. Kljub inverzni strukturi obeh praks simbolnega prisvajanja se vendarle zdi, da je učinek na subjektivni ravni identičen. Seveda pa nikakor ni identičen na družbenem nivoju: v primeru arhaične družbe je skozi enakost realizirana različnost, v primeru blagovnega gospodarstva pa je iz neenakosti nastala enakost, razen seveda v izjemah, ki so konstitutivno potisnjene (npr. delovna sila — mezda).

Stvari je mogoče še nekoliko bolj pojasniti v zvezi z Maussovo idejo, po kateri imajo stvari magično moč, ker ostajajo ljudje v njih še naprej prisotni (3). Razviti bi se jo dalo takole: Ker je proizvodnja v resnici najtesnejši stik med človekom in njegovim predmetom (naravo), lahko v samem porajanju izdelka vidimo metonimijo (zakon dotika); v tem, da ga ustvari po načrtu, modelu, pa metaforo (zakon podobnosti v ožjem smislu). Tu navzoča magijska interpretacija proizvodnje pa nikakor ne pomeni, da sta se kar naenkrat pomešala nivoja blagovne ekonomije in magije. Metaforičnost in metonimičnost sta tu v resnici podrejena globalnemu konceptu apriornih klasifikacij (metonimiji). Metafora in metonimija preprosto delujeta znotraj drugačne slike sveta. Na nivoju materialne proizvodnje se oba principa dobesedno direktno zarežeta v predmet, pri menjavi v smislu magije pa se to dogaja

je preko posredniške vloge mane/vrednosti. Prvi odgovor bi bil vsekakor ta, da ima magijska menjava nek vpliv samo znotraj družbenih odnosov, ta vpliv pa mora biti zgodovinsko potisnjen zaradi strukturne nesposobnosti integriranja znanstveno tehničnih načinov prisvajanja. Tako sposobnost ima seveda blagovna ekonomija in tako lahko nastane prepričanje o magijskih apriorizmih, tj. svojevolskih, obskurantizmih.

Gre pa tudi vprašanje, ali je apriorizem homologij res tako zelo aprioren, kot zatrjuje Lévi-Strauss, in ali se morda ne nanaša na v naši kulturi že skoraj povsem potisnjeno dimenzijo percepcije, za katero je svet lahko tudi drugačen, »čisto drug«. Vprašanje ostaja vprašanje. Sodobna znanost je namreč prispela le do tega, da je paranormalnim percepcijam dodelila status eksistirajočega problema. Ontološki status magijske dimenzije ostaja torej še naprej nerešen — le pozabiti ne smemo, da velja prav isto tudi za našo »sliko sveta«.

»Predpostavljaj sem, da pod razumom razume človekovo sposobnost razumevanja, sklepanja ali razmišljanja na urejen, racionalen način. Iz tega, kar je rekla la Gorda, pa sem sklepal, da mu je razum pomenil »pozornost«.

Don Juan je rekel, da je bistvo našega bitja akt opazovanja, magija našega bitja pa je zavest o tem, kar nas obkroža. Za njega sta bili zaznavanje in ta zavest enotna, funkcionalna in nedeljiva celota sestavljena iz dveh področij. Prvo je »pozornost tonala«, to je sposobnost običajnih ljudi, da opažajo običajni vsakodnevni svet in da se ga zavedajo. Don Juan je ta način opazovanja imenoval še »prvi krog moči« in ga opisoval kot našo čudežno sposobnost, na katero gledamo kot na nekaj samo po sebi umevnega, da bi vnesli red v svoje opazanje vsakodnevnosti.

Drugo področje je »pozornost naguala«; z drugimi besedami, to je sposobnost čarovnikov, da usmerijo svojo pozornost na ne-običajni svet. To področje pozornosti je imenoval »drugi krog moči«, oziroma tisto zelo pomembno lastnost, ki jo imamo vsi vendar jo uporabljajo samo čarovniki, da vnesejo red v ta ne-običajni svet.

Ko so mi la Gorda in sestre pokazale, da je večina sanjača v tem, da se s pomočjo pozornosti zadržijo slike iz sanj, so mi pokazale praktični aspekt don Juanove sheme... Da bi mi prikazale to svojo sposobnost, so morale uporabiti »drugi krog moči« ali »pozornost naguala«. Da bi mogel to videti, sem moral napraviti isto. Dejansko je bilo očitno, da sem svojo pozornost razširil na obe sferi. Morda mi vsi opažamo na oba načina in potem po izboru enega od njih izdvojimo, da bi se ga spominjali, drugega pa zavržemo, ali pa morda »skrijemo v arhiv« kot sem naredil jaz. V določenih okoliščinah, ko smo izpostavljeni nekemu naporu ali ko na to pristanemo, tisti zavržen spomin udari na površino in mi imamo takrat dva jasna, a različna spomina na isti dogodek.

To, kar je don Juan nameraval premagati, ali bolje rečeno, v meni zadušiti, ni bil toliko moj razum kolikor moja sposobnost za racionalno razmišljanje, moja »pozornost tonala« ali zavest o svetu zdravega razuma.« (4.240—241).

2.

Vrnimo se sedaj znova k principu podobnosti. Očitno je, da sam na sebi še ne zmore magičnega efekta, ne zmore ga niti na nivoju umetnosti, niti tam se ne pojavlja »sam na sebi«. Da bi magijska praksa resnično stekla, je potreben »družben naboj« in družben kod: družben zato, ker bi imeli sicer opraviti le z individualno norostjo.

Prej postavljena teza se je glasila: metaforičnost in metonimičnost sta pri magiji podrejeni globalnemu konceptu apriornih klasifikacij (metonimičnosti), tj. istovetnosti, ki mora, da bi menjava sploh nastopila, razpasti v razlike.

Kako pa je s tako imenovanimi mejnimi primeri? Kako npr. interpretirati sinekdoho? V opisan model menjave se namreč na prvi pogled lepo vklopi le menjava, ki zamenjuje posledico za vzrok (metonimija) ali implicitno vsebino simbola za eksplicitno vsebino željenega (metafora), povsem drugačen pa je slučaj s sinekdoho, ki se, empirično vzeto, sploh ne pojavlja kot mejni primer. Tak je npr. slučaj menjave, kjer nastopa menjava dela s celoto v smislu: šop las — človek, tj., aktivnost usmerjena na šop las se prenaša na nekdanjega lastnika. Ugovor se tu ponuja kar sam od sebe: v prejšnjih dveh variantah metafore in metonimije smo menjali po obsegu primerljive predmete, le da je bil princip identitete misteriozno, a za nas v resnici neopazno skrit izza kvalitativne različnosti — v primeru sinekdohe pa gre za očitno neenakost: kako naj bi bil šop las isto kot človek, kako naj bi ostala količina mane v obeh neenakih delih po delitvi enotnega enaka?

Paradoks, ki je s tem odkrit, pa v resnici ne kaže protislovnost samega koncepta, temveč je paradoks nas samih, ki stojimo vedno že znotraj sistema blagovne menjave in se nam v skladu z tu navzočo varianto ekvivalentnosti zdi povsem normalen prehod (menjava) le med kvalitativno različnimi predmeti, ki jim je možno določiti enako družbeno priznano vrednost. Šop las in človek znotraj te sheme nikakor ne delujeta istovetno prav zato, ker v njih ni navzoča enaka kristalizacija dela, razen tega, oziroma kot posledica tega, pa je nastal sprevid, da je pri nastali delitvi (šop las — človek) prišlo v vsakem primeru do resnične delitve, tudi do delitve potencialne vrednosti.

Tu je priložnost za ponovno primerjavo magije in blagovne ekonomije. Za magijo je konstitutivna ravno istovetnost, istovetnost, ki je razpadla v razlike, med katerimi poteka menjava. Pravi problem magijske prakse ni istovetnost, saj je ta aksiomatsko postavljena, njen pravi problem so razlike, ki jih bo, zaradi odsotnosti znanstvene prakse interpretirala, tj. ponovno ničila z uporabo »napačnih« analogij. Zaradi izhodiščne istovetnosti, ki je v vsakem primeru apriorna, praviloma ni pričakovati simetrične (metonimične), temveč prej nesimetrično menjavo (sinekdoho). »Metonimičnost« je za magijsko menjavo slučajna, kot je slučajna »metaforičnost« (goljufija) — znotraj blagovnega sistema. V obeh primerih sicer gre za menjavo, vendar je ta varianta le izjemna in za globalni princip, ki ga realizira sistem, nepomembna. Kadar iz take izjeme nastane pravilo, ki nato ne velja samo na individualnem, ampak tudi na družbenem nivoju ter je kot tako tudi splošno sprejeto, so dani torej nujni in zadostni pogoji za transformacijo sistemov.

3.

Za zapadnega raziskovalca stalno navzoča nevarnost obstoji v identifikaciji magije s primitivno, še nerazvito znanostjo. Koliko je taka identifikacija upravičena za evropsko zgodovino, bi bilo potrebno še raziskati. Nikakor namreč ni dovolj ugotoviti zgolj »predmetnega pokrivanja« astrologije in astronomije, alkimije in kemije, itd., še dosti manj lahko takemu sklepu služi za podlago časovna, največkrat dogmatično — razsvetljenska periodizacija. Zadeve so namreč dosti globlje in vse površnosti in samorazumljivosti se maščujejo pri interpretaciji magijskih praks neevropskih primitivnih ljudstev. O tem nas prepriča vsa pozitivistična tradicija od Frazerja do današnjih dni. Celo tako sijajen etnolog kot npr. E. E. Evans-Pritchard

se še vedno izgublja v poskusih uporabe metode indukcije in verifikacije na »analoškem« mišljenju in delovanju Azandov (5).

Kje je problem? Kljub stalnemu poudarjanju različnosti znanstvenega in »analoškega« mišljenja pa se vse te teorije konec koncev ponovno zatečejo k indukciji in verifikaciji, če ne prej, potem tedaj, ko gre za vrednotenje rezultatov enega in drugega postopka. Taka gledanja vsekakor vspodbujajo dejstvo, da lahko vstopajo v magijsko prakso menjave povsem »realne« zveze, a so tu že takoj dojete npr. skozi metonimijski (kontagiozni) princip: dim-ogenj, šop las-človek. V resnici pa za samo magijo »realnost« takih zvez sploh ni specifična, ni specifična prav v tem smislu kot ni specifična za blagovno menjavo. Tudi tu je specifično samo to, kar je tem »realnim« zvezam »dodano« — namreč njihova blagovno-ekonomska forma menjave; ta je torej tista, ki vspostavlja novo realnost, specifično obliko »človeškega sveta«, v katero so vse ostale potopljene.

Taka konstitucija sveta mora imeti gotovo neko svojo osmiselitev, teorijo, vendar se bomo z ustreznimi aspekti mita ukvarjali drugje. Ta tekst pa bomo zaključili s skico funkcije analogije v znanosti in magiji.

S tem problemom se je soočil S. J. Tambiah v članku z naslovom: Forma in pomen magijskega akta (6). Avtor v njem zelo precizno ločuje dva tipa analogij: znanstveno-predicirajoče in konvencionalno-persuazivne. »Pozitivna« analogija mu nadalje pomeni podobnost in skupno lastnost primerjanih stvari, »negativna« razliko ali lastnost, ki ni skupna, »nevtralna« pa tisto lastnost, o kateri ne vemo ali je pozitivna ali negativna. Znanstvene analogije pomagajo pri generiranju hipotez in primerjav, ki morajo biti nato induktivno verificirane. Pri naslednji poenostavljeni shemi služi poznana instanca kot model za pojasnitev nepoznanega eksplikanduma:

odnosi podobnosti

kavzalni odnosi	↑	lastnosti tona:	lastnosti svetlobe:
		odmev	odboj
		jakost	svetlost
		višina tona	barva
	↓	itd.	itd.

Opraviti imamo z odnosi po horizontali in vertikali. Če naj je materialna analogija znanstveno koristna, morajo biti horizontalni pojmovni pari (odmev-refleksija, itd.) ali identični ali podobni, vertikalni odnosi (med lastnostmi tona, npr.: odmev, jakost, itd.) pa »kavzalni«, pri čemer tako pojmovani odnosi kavzalnosti obstajajo v nekem širšem smislu istočasno. Kavzalni odnosi poznanega modela služijo kot hipoteza za analizo eksplikanduma.

V drugem primeru, ki ga navaja Tambiah, lahko horizontalni odnosi pokažejo na podobnosti strukture ali funkcije, vertikalni pa razmerja celote do delov. Bitveno je poudariti, da so analogije kot teoretični modeli v tem primeru koristne samo takrat, če gre pri horizontalnih odnosih za odnose podobnosti (po merilu identitete in difference), če so vertikalni odnosi modela v znanstvenem smislu

v kakršnemkoli sprejemljivem smislu kavzalni in če daje take odnose slutiti tudi eksplikand. Poleg tega bistvene lastnosti in kavzalna razmerja modela dokazljivo ne smejo pripadati negativni analogiji modela in eksplikanda. Iz poznanih treh podatkov bomo potem predvideli četrtega.

		podobnosti	
		←—————→	
sočasni pojavi	↑	ptič	riba
		krila	plavuti
		pljuča	škrge
	↓	perje	luske

Pri tonu in svetlobi lahko potem, ko smo ugotovili podobnost med odmevom in odbojem, pričakujemo, da bomo naleteli tudi na nadaljne analogije (npr.: jakost zvoka-svetilnost). Pri analogiji ptič-riba pa bomo izhajajoč iz poznanih delov skeleta ptiča predicirali ribjemu skeletu »manjkajoči« del. Nevtrarno analogijo je potrebno torej izključiti, domneve pa preveriti.

Nasproti takim analogijam, ki imajo znanstveno vrednost, postavlja Tambiah naslednji tip: delodajalec je svojim delavcem to, kar je oče otrokom.

oče	:	delodajalec
otroci		delavci

Kot vidimo vertikalni odnos tu ni posebej kavzalen, pa tudi nujno ni, da se bo četrti člen pojavil takrat, ko se bodo prvi trije. Skoraj še pomembneje je, da (razen dejstva, da sta oba para do neke določene stopnje po istem vertikalnem odnosu povezana) ni nikakršnega horizontalnega odnosa podobnosti. Tako npr. ljubezni, poslušnosti, spoštovanja otroka do očeta ni mogoče prenesti na odnos delavca in in delodajalca. Dokazovalni postopek je persuzivne narave: od danih treh elementov preidemo na četrtega (delavca) tako, da mu pripišemo vse predikate, ki jih sicer pripisujemo otroku. Avtorjeva teza je, da magijska manipulacija odgovarja ravno takemu konvencionalno-persuzivnemu modelu. Ritualni postopki temeljijo na eksplicitnem poznavanju podobnosti (pozitivne analogije) kot tudi difference (negativne analogije) med vertikalnimi odnosi pojmovnih parov. Ritual pa obstaja v persuzivnem prenosu lastnosti željenih vertikalnih odnosov na druge vertikalne odnose, kjer teh željenih odnosov ni.

Takemu sklepanju je potrebno zagotoviti tudi novo dimenzijo doživljanja, ki bo manjko prekrila, oziroma na novem nivoju sploh ne bo več obstajal. Po pričakovanju avtor tu vpelje Austinovo diferenco konstantiva/performativa, ki naj zapolni vrzel in da razlagi koherentnost. Ta problem bi vsekakor zahteval nadrobnejšo analizo, v katero se tukaj ne bomo spuščali. Opozoriti bi le veljalo na dejstvo, da se performativ giblje vseskozi na individualni ravni doživljanja (prva oseba) in da je pač učinek, ki ga dejansko izvaja, odvisen od sistema, znotraj katerega se pojavi. Izjavi: »čaram« ali »preklet bodi!« imata znotraj magijskega horizonta magičen

efekt ne glede na to, da gre v drugem primeru za konstantiv, v prvem pa za performativ. To kaže na dodatne omejitve v zvezi z uporabo performativa v magijski praksi.

Pa še nekaj! Neko pot iz zagat nehote nakaže sam Tambiah. Natančneje je potrebno pogledati le zadnji primer odnosa oče : otrok = delodajalec : delavec, pa nam je hitro jasno, da sta obe vertikali »persuazivni«. Zakaj? Zakaj se »za nas« sploh pojavita kot »persuazivni?«

CITIRANA LITERATURA:

1. C. LEVI-STRAUSS: Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. M. Mauss: Soziologie und Anthropologie, Bd. 1. Ullstein.
2. K. MARX: Kapital 1. Cit. po: Časopis ... 41/42, 1980.
3. M. MAUSS: Sacrifice: Its Nature and Function. Cohen and West, London, 1968.
4. C. CASTANEDA: Drugi krug moči. Prosveta, Beograd, 1981.
5. E. E. EVANS-PRITCHARD: Witehkraft, Oracles and Magic among Azande, Oxford 1937.
6. S. J. TAMBIAH: Form und Bedeutung magischer Akte. Ein Standpunkt. V zborniku: Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Suhrkamp V., 1978.

Psihološke, sociološke in druge razprave

Sodobna pojmovanja o nastanku emocij pripisujejo odločilno vlogo strukturam centralnega živčnega sistema. Med njimi so najpomembnejše limbični sistem, hipotalamus ter retikularna formacija, ki tvorijo številne obojestranske povezave s konteksom. Dosedanji poskusi (Delgado, 1968) kažejo, da ne obstajajo anatomsko ločeni centri za posamezne emocije, temveč da pri nastajanju vseh emocij sodeluje skupina struktur, ki integrirajo in diferencirajo različne informacije, kar privede do različnih emocij. Specifična narava teh interakcij oziroma možganskih vzorcev, kot jih nekateri imenujejo, je zaenkrat še dokaj nerazjasnjena, vsekakor pa odgovor na to vprašanje lahko pričakujemo le na osnovi fizioloških in biokemičnih raziskav.

Med temeljnimi vprašanji, ki dolgo vznemirjajo psihologe, je nedvomno vprašanje, *od kod prihajajo informacije*, na osnovi katerih potem v centralnem živčnem sistemu nastane specifično emocionalno doživetje, ter *kako poteka njihova integracija*.

Iskanje odločilnega vira informacij za nastanek specifičnih emocij, je potekalo v treh smereh. Sprva je prevladovala James-Langejeva teorija, po kateri naj bi spremembe v avtonomnem živčnem sistemu oziroma njihova zaznava, dajale emociji specifično kvaliteto. Ko je Cannon dokazal, da so te spremembe premalo diferencirane in prepočasne, da bi lahko imele odločilno vlogo, je zanimanje za preučevanje avtonomnih sprememb kot vira informacije precej zamrlo. Pojavile so se številne *kognitivne* smeri, ki so obravnavale avtonomno vznburjenje le kot kvantitativno spremenljivko, kvaliteto emocionalnega doživljanja pa so pripisovale kognitivnim dejavnikom. Približno istočasno se je začela razvijati tudi smer, ki kot vir informacij poudarja *ekspresivne* dejavnike, med katerimi je najpomembnejša aktivnost skeletnega mišičja, ki se izraža v drži telesa, predvsem pa v izrazih obraza.

KOGNITIVNI PRISTOP

V okviru kognitivnega pristopa je nastalo več inčic, katerim je skupno prepričanje, da je emocija sestavljena iz splošnega vznburjenja in kognicije. Razhajajo se glede *sosledja* oziroma relativnega pomena obeh komponent, še bolj pa glede *vrste* in *narave* kognicije oziroma *ocene*.

Magda Arnold (1979) in Lazarus (1970) zagovarjata sosledje:

kognicija + vzburjenje = emocija

Schachter (1970) pa sosledje:

vzburjenje + kognicija = emocija

Tu ne gre za neko temeljno neskladje, temveč je bolj izraz razlik v pristopu. Nesporno je ugotovljeno, da sta možni obe varianti: sprememba v vzburjenju lahko izzove kognitivne procese, kot tudi kognitivni procesi (npr. predstave o posledicah situacije) lahko povečajo vzburjenje. Pomembno je, da šele sinteza obeh omogoči emocijo.

Razlike v pojmovanju ocen pa so precejšnje. *Arnoldova* je oceno (»appraisal«) opredelila kot neposredno, avtomatično težnjo po približevanju ali izogibanju, ki je usmerjena k določenemu objektu. Vsako situacijo naj bi torej ocenili kot dobro ali slabo, koristno ali škodljivo, ter na tej osnovi izdelali načrt za akcijo. Ocena je tista, ki odloča o akciji, emocije pa le pomagajo pri izvedbi. Tudi jakost emocije naj bi bila odvisna od ocene situacije, tako z vidika privlačnosti kot tudi njene pomembnosti. Ocene naj bi preko ustreznih predstav sprožile možganske impulze, ki naj bi se glede na vrsto emocije povezovali v specifične vzorce.

Lazarus je sprejel pojmovanje, da kvaliteta, intenziteta ter akcijski impulzi emocije temeljijo na kognitivni oceni. Meni pa, da proces ocenjevanja ni enkraten pojav, temveč poteka nepretrgoma. Loči *primarne* ocene, ki se nanašajo na koristnost oziroma škodljivost situacije, *sekundarne* ocene, ki so povezane s predvidenimi posledicami akcije ter *naknadne* ocene (»reappraisal«), ki se pojavijo ob sami akciji in vsebujejo povratno informacijo o njenem učinku. Pod vplivom naknadne ocene se lahko spremeni tudi primarna in sekundarna ocena. Tako *Arnoldova* kot *Lazarus* poudarjata, da je ocena primarna, vzburjenje pa ji sledi, ali pa tudi ne. Če npr. neko situacijo ocenimo kot neškodljivo, se vzburjenje ne bo pojavilo.

Schachter je v svoji dvofaktorski teoriji emocij prevzel *James-Langejevo* sosledje, ki predpostavlja splošno vzburjenje simpatičnega živčnega sistema kot osnovo za emocije. Vzburjenje naj bi sprožilo iskanje kognitivnih razlag, ki naj bi temeljile predvsem na situacijskih znakih. Ocena situacije naj bi določevala smer vzburjenja in mu dajala specifično kvaliteto. Brez fiziološkega vzburjenja ni emocije, samo vzburjenje pa tudi ni dovolj: emocija je sinteza obeh faktorjev.

Kognitivne ocene, ki jih obravnavajo navedene teorije, se nanašajo na akcijo ali pa na pomen situacije. Še vedno pa puščajo odprto vprašanje, v kolikšni meri *ocena fizioloških sprememb* vpliva na emocijo. *James-Langejeva* teorija je sicer doživela številne kritike, nikoli pa ni bila povsem ovržena. Čeprav so te spremembe same po sebi premalo diferencirane, da bi lahko določale kvaliteto emocije, pa bi morda lahko vplivale na proces samo-atribucije. V zadnjem času so izvedli več raziskav, ki so skušale ugotoviti, ali na emocijo bolj vpliva vzburjenje ali ocena, oziroma, kaj se zgodi, če je med obema neskladje. Oglejmo si najpomembnejši študiji.

Nisbett in Schachter (1966) sta vključila dve skupini preizkušancev, ki naj bi dobili močne in boleče elektrošoke. Obema skupinama sta opisala občutke, ki jih bodo doživljali (npr. suha usta, znojenje in druge simptome strahu). Prvi skupini sta rekla, da so ti občutki rezultat šoka, drugi skupini pa sta razdelila tablete (placebo) s pojasnilom, da povzročajo opisane občutke. Pokazalo se je, da so osebe iz druge skupine občutile šoke kot manj boleče in da so vzdržale močnejše šoke kot preizkušanci iz prve skupine. Ti rezultati kažejo, da je tako

subjektivno doživljanje kot tudi vedenjska reakcija bolj pod vplivom ocene kot vznburjenja.

Valins (1966) je izvedel znani poskus, pri katerem je ločil učinke zaznave fizioloških sprememb od učinkov sprememb samih. Preizkušancem je dajal lažne povratne informacije o bitju srca, medtem, ko so gledali slike golih lepotic. Najbolje so ocenili tiste slike, pri katerih so bile spremembe v srčnem utripu največje. Avtor je zaključil, da dejanske fiziološke spremembe za oceno sploh niso pomembne. Zaznava spremembe naj bi povzročila iskanje kognitivnih razlag, ki so najbolj verjetne. V tem primeru je razlaga očitna: ob tej sliki se mi je spremenil srčni utrip, torej mi je bolj všeč.

Rezultati obeh študij vsekakor potrjujejo primarni pomen ocene in se še najbolj skladajo z Lazarusovo teorijo, ki poudarja tako primarnost ocene kot naknadno ocenjevanje emocionalnih dražljajev. Vprašljivo pa je, ali so bile to, kar so eksperimentalno izzvali, zares prave emocije. Med Valinsovim poskusom se dejanski srčni utrip preizkušancev ni spreminjal in potemtakem sploh niso bili vznburjeni. Poleg tega se postavlja vprašanje, ali lahko na osnovi tako nenaravne situacije sklepamo o splošnih zakonitostih. Trditve nekaterih avtorjev, da vznburjenje za emocijo sploh ni bistvenega pomena, oziroma, da predstavlja le njen stranski produkt, se zde pretirane in v nekem smislu celo absurde.

Tucker (1981), ki je znan po svojih raziskavah lateralizacije kortikalnega vznburjenja, poudarja, da vznburjenje ni le avtonomni proces, ki ga zaznavamo in naknadno intepretiramo, temveč je temeljna fiziološka funkcija, ki vzdržuje tudi kognicijo samo. Proces vznburjenja vpliva na kognicijo neprestano, če se spremeni, se spremeni tudi kognicija. Pojmovanje emocije kot rezultata kognitivnega obravnavanja fiziološkega vznburjenja je izšlo iz strategije raziskovanja, ki je, kot taka lahko povsem smotrna, nesmisleno pa postane, če ga povzdignemo na raven splošne razlage. Odnos med emocijo in kognicijo lahko po njegovem mnenju shematično prikažemo z naslednjim trikotnikom:



Celotni trikotnik opredeljuje emocijo in hkrati pomeni neločljivost kognicije od emocije. Povezanost med afektivnim vznburjenjem in kognicijo je obojestranska. Emocija ne nastane le iz naknadne kognitivne ocene stanja vznburjenja, temveč tudi iz delovanja nevrofizioloških procesov, ki lahko vzpodbudijo ali zavrejo kognitivno aktivnost.

Raziskave, ki jih je avtor opravil, so pokazale, da so temeljni sistemi vznburjenja, ki uravnavajo kortikalno aktivnost, lateralizirani in povzročajo kvalitativno drugačne učinke na strategijo posameznikovega informacijskega procesa. Stopnja aktivacije in učinkovitost desne hemisfere je odvisna od razpoloženja. Tu se v pretežni meri nahajajo nevrotransmiterji, ki so pomembni za uravnavanje razpoloženja (noradrenalin, serotonin). Tudi klinična opazovanja kažejo, da spremembe v razpoloženju spremljajo spremembe v delovanju desne hemisfere, s tem pa se spremeni tudi ravnotežje med hemisferama. »Če emocije nastajajo ob delovanju temeljnih mehanizmov vznburjenja«, pravi avtor, »potem brez emocij ni kognicije«.

Že dolgo je znano, da emocij na splošno ne moremo razlikovati na osnovi visceralnih sprememb. V zadnjem času pa se je povečalo zanimanje za preučevanje individualnih razlik v pozornosti, ki jo posameznik posveča tem spremembam ter za visceralno učenje nasploh. V okviru raziskav z biofeedbackom so znane številne študije, ki so delno osvetlile vlogo visceralnih sprememb za nastanek emocije. Čeprav je to področje razmeroma novo in še dokaj neraziskano, se zdi, da so vzorci teh sprememb močno individualizirani, kar kaže, da povezave niso vrojene, temveč so predvsem rezultat učenja. Poskusi z biofeedbackom so pokazali, da periferni dejavniki nedvomno prispevajo k emocionalnemu stanju in ga lahko tudi spremenijo.

Povezavo perifernih dejavnikov z emocionalnim doživljanjem razlagajo na osnovi pogojevanja. Različne notranje reakcije se pogojijo z določenimi zunanjimi dražljaji, pa tudi med seboj. Vzemimo primer otroka, ki živi v družini, kjer si člani med jedjo izkazujejo posebno pozornost in naklonjenost, ter otroka, ki je med jedjo priča nenehnim preprirom. Vsak od njiju bo dražljaje, ki spremljajo prebavni proces povezal s povsem drugačnimi znaki. Prvemu bodo morda postali pogojni dražljaj za prijetno počutje, drugemu pa za napetost.

Tudi *Razran* (1961) poudarja velik pomen notranjih dražljajev, ki temeljijo na telesnih funkcijah. Ne moremo jim ubežati, zato so stalno izpostavljeni pogojevanju. Zaradi slabe senzorne oživčenosti notranjih organov se jih navadno ne zavedamo in jih zato ne moremo spremeniti. Tako se v teku posameznikovega življenja splete kompleksen, edinstven in večinoma nezaveden sistem notranjih pogojnih reakcij. Visceralne spremembe postanejo neločljivi del pogojene emocionalne reakcije, oziroma, kot bi rekli psihoanalitiki, emocionalnega kompleksa. S pomočjo pogojevanja naj bi se različne visceralne reakcije na individualen način povezale s kognitivnim in emocionalnim doživljanjem in tudi pomembno vplivale nanj. Umetno izzvane visceralne reakcije pa seveda te zmožnosti nimajo. Zato v laboratorijskih pogojih ne pridejo do izraza in se posameznik zateče k zunanjim znakom, kar pa še ne pomeni, da je to običajen ali najpogostejši način nastajanja emocije.

Spoznanja o individualnih razlikah so še dokaj skopa. Iz klinične prakse je znano, da anksiozni nevrotiki posvečajo veliko pozornosti svojim fiziološkim spremembam in jih tudi dobro diferencirajo. Zunanje dogodke interpretirajo glede na lastno emocionalno vzbujenje, ki mu dajejo številne kognitivne razlage. Psihopati pa po drugi strani svojim telesnim spremembam ne posvečajo pozornosti in se jih tudi z biofeedbackom ne naučijo kontrolirati. Njihova zmožnost diferenciacije teh znakov je izredno majhna (*Schachter* in *Latane*, 1964, *Lykken*, 1957). Tudi predebeli ljudje slabo diferencirajo notranje znake lakote, zato se bolj odzivajo na zunanje (*Nisbett*, 1968).

Navedene ugotovitve, tako v zvezi z lateralizacijo možganskega vzbujenja kot tudi glede pomena avtonomnega vzbujenja predstavljajo zaenkrat le kritiko obstoječih kognitivnih teorij in niso dale neke nove teorije. Približujejo se pojmovanju, ki je značilno za naslednjo skupino teorij in obravnavajo emocijo kot enovit pojav. Od njih pa se razlikujejo po trditvi, da naj bi emocija svojo enovitost pridobila šele z učenjem.

Značilno zanje je, da izhajajo iz evlucijskih predpostavk in poudarjajo predvsem ekspresivne vidike pri nastanku emocij. Informacijsko vrzel, ki jo je pustila tako visceralna kot kognitivne teorije, naj bi zapolnili izrazi obraza. Najpomembnejši predstavniki te usmeritve so *Tomkins, Izard* in *Plutchik* (1980).

Po mnenju teh avtorjev naj bi se emocija že od samega začetka pojavila kot enovita, specifična entiteta. Emocija je emocija, ne pa skupek vzburjenja in kognicije. Fiziološko podlago za temeljne emocije naj bi tvorili možganski vzroci živčne aktivnosti, ki so za posamezne emocije specifični (podobne poglede zasledimo tudi pri *Arnoldovi*). Ta mehanizem naj bi tudi določal, kateri izrazi obraza, ki so prav tako prirojeni, se bodo aktivirali. Senzorna povratna informacija iz obraza pa naj bi povzročila subjektivni doživljaj posamezne temeljne emocije.

Izard celo meni, da se temeljne emocije oziroma njihovi prototipi ne razvijejo z zorenjem, temveč, da so genotipsko prisotni že pri novorojenčku, nekateri pa tudi pri primatih. Z zorenjem se spreminjajo le kognitivni elementi, ki emocijo spremljajo.

V tej zvezi velja omeniti znane študije na novorojenčkih (npr. *Bridges*, 1932), ki naj bi dokazale, da v prvih mesecih življenja lahko opazimo le nediferencirano vzburjenje. To so namreč v resnici tudi dokazale — da indiferentni opazovalci v laboratoriju drugega ne zaznajo. O otroku pa s tem niso povedali nič, vendar se rezultati pogosto tolmačijo v tem smislu. Vsaka mati namreč lahko potrdi, da prav dobro ve, ali se njen dojenček dobro počuti, ali pa ga kaj muči. Navadno že po joku lahko prepozna, ali je lačen, moker, ga kaj boli ali pa si želi pozornosti.

Pristaši funkcionalne usmeritve poudarjajo predvsem prilagoditveno funkcijo emocij v teku evlucijskega razvoja in menijo, da kognicija za nastanek emocije same ni potrebna. Ne zdi se jim verjetno, da bi morale živali razmišljati, preden lahko čutijo. Zunanji dražljaji naj bi pod vplivom učenja sprožili prirojeni mehanizem, katerega del so tudi izrazi obraza. Emocije so tiste, ki usmerjajo zaznave in kognicijo, slednja pa sodeluje pri pripravi za emocionalno akcijo. Shematično lahko to pojmovanje prikažemo takole:

emocija → kognicija → akcija

Emocije naj bi delovale motivacijsko in organizacijsko in niso le reakcija na proces ocenjevanja. Ocena sama naj bi že bila pod vplivom emocije: povsem drugače ocenjujemo nek predmet, če se ga bojimo, kot če nas zanima.

Če primerjamo kognitivne in funkcionalne teorije, se na prvi pogled dozdeva, da zija med njimi velik prepad. Vendar eni kot drugi priznavajo obojestransko interakcijo med emocijami in kognicijo, kot tudi dejstvo, da emocije lahko delujejo v smislu prilagoditve ali pa motnje. V tem pogledu se obe usmeritvi celo dopolnjujeta, saj vsaka od njiju posveča posebno pozornost enemu od obeh vidikov. V praktične namene so predikcije na osnovi obeh skupin teorij največkrat podobne, merski instrumenti, ki so jih razvili eni in drugi pa so uporabni tudi zunaj konteksta same teorije.

Na teoretični ravni se obe skupini seveda razlikujeta v predpostavki o primarni vlogi kognicije oziroma emocije in njenih izraznih vidikov. To je pravzaprav že staro vprašanje in se v nekoliko drugačni preobleki vleče skozi vso zgodovino

preučevanja emocij. Do nedavnega se je zdelo nerešljivo in je opredelitev za eno ali drugo stališče spadala na raven ideološke opredelitve.

V zadnjih letih je v ospredju zanimanja številnih raziskovalcev vprašanje povratnih informacij izraza obraza, za katero se zdi, da bi lahko po empirični poti dokončno odločilo o veljavnosti ene ali druge skupine teorij. Zaradi izrednega teoretičnega in praktičnega pomena (kontrola emocij) si bomo поблиže ogledali najpomembnejše raziskave s tega področja.

HIPOTEZA POVRATNIH INFORMACIJ IZRAZA OBRAZA

Glede odnosa med emocijo in izraznim vedenjem so do nedavnega prevladovala tri pojmovanja, za katera se je zdelo, da vsako od njih potrjujejo nekatere eksperimentalne ugotovitve. Na kratko lahko ta pojmovanja povzamemo v naslednjih točkah:

1. Izrazno vedenje je pasivni kazalec emocije, zato sprememba emocionalnega izraza ne vpliva na emocionalno stanje.

2. Povečanje izraznega vedenja vodi k povečanju emocionalnega vznburjenja in doživljanja, njegova inhibicija pa oboje zavre.

3. Izrazno vedenje je v obratnem sorazmerju z vznburjenjem in doživljanjem.

Prvo pojmovanje, ki ga zagovarjajo nekateri predstavniki kognitivnih teorij, temelji na rezultatih študij, ki niso odkrile zakonite povezave med spremembami emocionalnega izraza in doživljanjem. Ogledali si jih bomo kasneje in poskušali osvetliti razloge, ki so privedli do takih rezultatov. Mnogo številnejše pa so študije, ki so povezavo našle. *Pasquarelli in Bull* (1951) sta v svoji raziskavi potrdila odnos med izraznim vedenjem in kvaliteto doživete emocije. V hipnozi sta sugerirala preizkušancem, naj zavzamejo telesno držo določene emocije, hkrati pa sta jim sugerirala, da doživljajo neko drugo emocijo. Slednje niso mogli občutiti, če niso spremenili drže telesa.

Med novejšimi študijami so najbolj znane tiste, ki jih je izvedel *Lanzetta* s sodelavci. V eni od njih (*Lanzetta, Cartwright-Smith in Kleck*, 1976) so dali preizkušancem navodilo, naj bodisi prikrijejo ali pa pretirano poudarijo izraz obraza v pričakovanju bolečih elektrošokov. Ob prikrivanju so različne jakosti šoka označili kot manj boleče, v primerjavi z drugim eksperimentalnim pogojem, ko so izraze pretirano poudarili. V prvem primeru se je zmanjšala tudi prevodnost kože.

Navedeni poskus hkrati govori tudi v prid drugega pojmovanja. Že pred dobrih sto leti je *Darwin* (1872) zapisal, da prosto izražanje zunanjih znakov emocije ojača, zaviranje pa oslabi. Emocionalni izrazi naj bi poleg komunikacijske opravljali tudi regulacijsko oziroma kontrolno funkcijo. Zastopnike tega pojmovanja najdemo danes predvsem med privrženci funkcionalnih teorij.

Eksperimentalnih podatkov, ki potrjujejo premosorazmeren odnos, je precej. *Laird* (1974) je opravil več poskusov, pri katerih je preizkušancem naravnal izraz obraza tako, da je kazal bodisi nasmeš ali pa se je mršil. Naravnavanje izraza je potekalo kot sestavni del nameščanja elektrod, ki so v resnici služile le temu, da so preizkušancem odvrgle pozornost od pravega namena poskusa. V takem položaju so potem ocenjevali svoje razpoloženje na ustrezni lestvici

ter smešnost in agresivnost slik, ki so se le zmerno nagibale v obe smeri. Rezultati so pokazali pomemben vpliv izraza obraza tako na razpoloženje kot tudi na oceno slik. Z manipulacijo izrazov obraza so dosegli spremembo v razpoloženju še mnogi drugi avtorji (Duncan in Laird, 1977, Rhodewalt in Comer, 1979).

Zuckerman s sodelavci (Zuckerman, Klorman, Larrance in Spiegel, 1981) je, podobno kot Lanzetta, poleg sprememb v doživljanju ugotavljal tudi spremembe v vznurjenju. Preizkušance je opazoval v treh eksperimentalnih pogojih: spontano izražanje emocij, pretiranje in zaviranje. Meril je srčni utrip, prevodnost kože, krvni volumen ter amplitudo dihanja, poleg tega pa so preizkušanci izpolnjevali tudi lestvice razpoloženja. Našel je pozitivno korelacijo med izraznostjo in vznurjenjem ter med izraznostjo in subjektivnim doživljanjem. Tudi korelacije med vznurjenjem in subjektivnim doživljanjem so bile pozitivne, vendar razmeroma nizke.

Prav tako številni pa so rezultati študij, ki kažejo, da zaviranje zunanjih izrazov povečuje emocionalno vznurjenje. Že leta 1919 je Waller zapisal, da so odkloni galvanometra tem večji, čim bolj preizkušanec nadzoruje vidne znake emocij. Pojav je pripisal potlačevanju. Pojmovanje o negativnem odnosu med izrazi emocij in vznurjenjem zagovarjajo številni psihoanalitično ali psihodinamično usmerjeni avtorji in ga razlagajo na osnovi »hidravličnega« principa.

Jones (1960) je preučeval osebnostne značilnosti adolescentov, ki so imeli močne oziroma šibke elektrodermalne reakcije. Ugotovil je naslednje: močne reakcije so imele osebe, ki so bile obvladane, zadržane in premišljene. Imenoval jih je internalizatorji. Šibke reakcije so bile povezane z emocionalno izraznostjo, pomanjkanjem inhibicije ter impulzivnostjo. Označil jih je kot eksternalizatorje. Jonesove ugotovitve so potrdili tudi drugi avtorji (Block, 1957, Buck, 1974). Eksternalizatorji so imeli manjše vznurjenje, poročali pa so o intenzivnejšem subjektivnem doživljanju. Korelacijske študije, v katerih so uporabili nekaj najbolj znanih osebnostnih preizkušenj (EPI, MMPI, Rorschach), so pokazale, da se internalizatorji nagibajo k introverziji, ter da imajo manjše fluktuacije vznurjenja. (Learmonth, Ackertly in Kaplan, 1959). Drugih osebnostnih razlik pa niso našli.

Številne potrditve obeh nasprotujočih si hipotez so dolgo časa begale raziskovalce. Nekateri so menili, da je odnos odvisen od postopka ali pa od specifične emocije. Tourangeau in Ellsworth (1979) sta poskušala razrešiti neskladje na ta način, da sta izvedla kompleksno študijo, ki je vključevala različne postopke (npr. poziranje emocionalnih izrazov ter spontana ekspresija ob gledanju filma) ter večje število emocij. Rezultati so bili nepričakovani: nobena od hipotez ni bila potrjena, korelacije so bile ničelne. Metodološko neoporečna študija je imela velik odmev in ponovno vrgla dvom na obstoj samega pojava, za katerega se je zdela sporna samo smer.

Problem je končno razrešil Buck (1980), ki je podrobno analiziral vse študije s tega področja. Razdelil jih je v dve skupini: na tiste, ki so preučevale povezavo *znotraj posameznika* ter na tiste, ki so primerjale *različne osebe*. Ugotovil je naslednje:

1. Študije, ki so ugotovljale korelacijo med emocionalno izraznostjo in fiziološkim vznurjenjem pri *različnih* osebah, so v veliki večini našle *negativno* korelacijo. To pomeni, da osebe, ki so emocionalno izrazite (eksternalizatorji), kažejo na splošno nižje vznurjenje od bolj zadržanih oseb.

2. Korelacije med emocionalno izraznostjo in fiziološkimi pokazatelji pri isti osebi so bile največkrat *pozitivne*. To pomeni, da ima posameznik močnejše fiziološke reakcije takrat, ko neko emocijo izraža, kot pa če jo zavira. Tudi emocionalno neizrazit posameznik bo ob izražanju emocije kazal večje vznburjenje kot v nevtralnem stanju, čeprav bodo zaradi višje habitualne ravni razlike v absolutnem smislu morda manjše. Upoštevati je treba tudi, da so individualne razlike v elektrodermalni reakciji, ki se v ta namen najpogosteje uporablja, izredno velike, tudi do petkratne. Vse to pa lahko povsem zamegli rezultate.

Ugotovitev, da korelacije, ki jih dobimo s preučevanjem odnosov znotraj posameznika, še ne pomenijo, da velja isti odnos tudi med posamezniki in obratno, seveda ni nova. Dejstvo pa je, da je v raziskovalni praksi tovrstna nemarnost dokaj pogosta in ustvarja številne nepotrebne dileme (npr. problem katarze). Problem, ki smo ga ustvarili z nekritičnim posploševanjem, je na konceptualni ravni, zato njegovo rešitev zmanjšujemo v izboljšavi tehničnega postopka eksperimenta.

Buck (1974) je v svojem eksperimentu preveril oba modela: povprečna negativna korelacija med osebami je bila — 0,50, povprečna pozitivna korelacija pri isti osebi ob različnih stopnjah emocionalne izraznosti po 0,15. Meril je le elektrodermalno reakcijo (EDR). Oba modela in rezultate lahko shematično prikažemo takole:

1. Primerjava oseb, ne glede na dražljaje

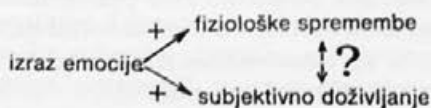
	Izraznost obraza	EDR
Oseba A	večja	manjša
Oseba B	manjša	večja

2. Primerjava reakcij na dražljaje

	Dražljaj 1		Dražljaj 2	
	Izraznost	EDR	Izraznost	EDR
Oseba A	večja	večja	manjša	manjša
Oseba B	večja	večja	manjša	manjša

Do sedaj smo podrobneje obravnavali le odnos med dvema komponentama emocije: izrazom in vznburjenjem. Kako pa je z doživljanjem? Omenili smo že nekaj raziskav, ki so našle pozitivno korelacijo med emocionalno izraznostjo in subjektivnim doživljanjem. Zuckerman (1981) podaja pregled številnih študij, ki so obravnavale to vprašanje in zaključuje, da kažejo na splošno naslednjo zakonitost:

— Izrazi obraza vplivajo tako na vznburjenje kot na subjektivno doživljanje, med slednjima pa ni zakonite povezave. Odnos si lahko ponazorimo takole:



Posredno pa lahko na ta odnos sklepamo iz dveh osebnostnih dimenzij: ena od njih je *internalizacija-eksternalizacija*, druga pa *represivnost — senзитivnost*.

Eksternalizacija:

Dimenzija eksternalizacija vključuje na eni strani emocionalno izraznost in doživljanje, ki sta v pozitivni korelaciji, na drugi strani pa fiziološko odzivnost, ki je z obema negativno povezana:

(emocionalna izraznost obraza + doživljanje) / (fiziološka odzivnost)

Represivnost:

Dimenzija represivnosti, kot jo opisuje Scarpetti (1973), vključuje naslednje značilnosti: represorji subjektivno občutijo manjšo intenziteto (negativnih) emocij ter kažejo višje fiziološko vzbujenje na grožnjo. V vedenju kažejo več (sovražnih) emocij od senзитivnih, vendar doživljajo sebe kot manj sovražne od drugih. Dimenzija represivnost — senзитivnost torej vključuje izražanje emocij v vedenju in fiziološko odzivnost na eni strani ter doživljanje, ki je z obema v negativni korelaciji na drugi strani:

(emocionalna izraznost vedenja + fiziološka odzivnost) / (doživljanje)

Delitev, na kateri temeljita obe dimenziji, se povsem sklada s Zuckermanovo shemo, po kateri se emocionalna izraznost lahko povezuje tako s fiziološko odzivnostjo kot s subjektivnim doživljanjem, med obema pa ne predpostavlja zakonite povezave. Ob dimenziji represivnosti velja pripomniti, da se emocionalna izraznost vedenja nanaša na neverbalne izraze celega telesa, ki pa so pod manjšo zavestno kontrolo od izrazov obraza, zato so lahko relativno ločeni od doživljanja.

Ali na osnovi vseh teh študij lahko zaključimo, da je hipoteza o povratnih informacijah izraza obraza potrjena? Nedvomno je potrjen obstoj tega pojava, kot tudi povezava s fiziološkim vzbujenjem in doživljanjem. Ob tem pa se odpirajo številna nova vprašanja. Eno od njih je vprašanje *kavzalne zveze*, to je, ali so izrazi obraza zadosten oziroma nujen pogoj za nastanek emocije, drugo pa je, ali je ta povezava *avtomatična*, ali pa jo medirajo kognitivni procesi.

Številni avtorji (Tomkins, Izard, Zuckerman), pa tudi pričujoča avtorica menijo, da poskusi dovolj prepričljivo kažejo na kavzalno vlogo izrazov obraza pri nastanku emocije. Morda bi isto lahko trdili za vse izraze telesa, ki so pod vplivom skeletne miškulature, le da je o tem mnogo manj podatkov. Potrditev v tej smeri prihaja tudi od telesno usmerjenih terapij (Lowen, 1965), ki poskušajo s spremembami telesnih izrazov izzvati spremembe v emocionalnem doživljanju. V tej zvezi je zanimiva Rosenbergova (1976) študija, v kateri poroča o rezultatih svoje tehnike, ki vključuje masažo obraza, s katero je dosegel sprostitve kroničnih napetosti. Večkratna masaža je privedla do trajne spremembe videza obraza, ob njej pa so se spontano javljale različne emocije, često povezane s spomini iz otroštva. Avtor navaja tudi spisek emocij, ki so bile največkrat povezane z masažo posameznih delov obraza. Znale pa so tudi tehnike, ki na podoben način obravnavajo celo telo (npr. »rolfing«).

Za bolj eksaktno usmerjene pa je morda prepričljivejša in obetavnejša ugotovitev Schwartza (1975), da lahko z elektromiografom, ki ga pritrdimo na različne

mišice obraza, določimo specifične vzorce aktivnosti, ki nastanejo, če si posameznik le zamisli situacijo, ko je bil vesel, žalosten ali jezen. Mišična aktivnost je bila tako majhna, da je samo z opazovanjem obraza ne bi mogli odkriti. To odkritje obeta mnogo preciznejše študije od dosedanjih, ki so emocionalno izraznost ocenjevale le globalno, kot »veliko« ali »majhno.«

Predstavniki funkcionalne usmeritve zagovarjajo avtomatično verzijo hipoteze povratnih informacij obraza, po kateri naj bi izraz obraza neposredno sprožil ustrezno možgansko aktivnost in doživljanje. Izraz obraza ni le del emocije, temveč emocija sama.

Nekateri kognitivno usmerjeni avtorji pa skušajo razložiti to povezavo s procesom samo-atribucije. Izraz obraza naj bi sprožil omenjeni proces, ki naj bi se po *Lairdu* (1974) odvijal nekako takole: »Smehljam se in ker nimam neemocionalnih razlogov za to, domnevam, da sem vesel«. Seveda ni potrebno, da ta monolog poteka na zavedni ravni, vsekakor pa je avtor želel poudariti aktivno vlogo posameznika pri interpretaciji. Laird je modificiral Schachterjevo dvofaktorsko teorijo in meni, da avtonomno vznburjenje vpliva na intenziteto, izrazi obraza, skupaj z oceno situacije pa na kvaliteto emocije. Čeprav priznava, da rezultate njegovih študij, v katerih je nameščal izraze obraza, lahko tolmačimo tako na osnovi avtomatične povezave kot tudi samo-atribucije, zagovarja slednjo. Vendar, kako naj bi preizkušanci, ki jim je namestil izraz nasmeha ob gledanju slik, zaključili, da nimajo neemocionalnih razlogov za smeh? V potrditev samo-atribucijske razlage navaja avtor introspektivno poročilo enega od preizkušancev, ki se glasi takole:

»Ko so bile moje čeljusti stisnjene in obrvi povešene, sem se trudil, da ne bi bil jezen, vendar je jeza tako ustrezala položaju (obraza). Nisem bil jezo razpoložen, toda opazil sem, da mi misli uhajajo na stvari, ki me jezijo, kar se mi zdi neumno. Vedel sem, da je to poskus in da nimam nobenega razloga, da tako čutim, toda nisem se mogel obvladati.«

Skupina kognitivno usmerjenih avtorjev, med katerimi sta najpomembnejša Schachter in Buck, pa povsem zavrača kavzalno vlogo izrazov obraza pri nastanku emocije. Schachter vztraja pri svoji teoriji, dopušča pa možnost, da ekspresivno vedenje vpliva na fiziološko vznburjenje in s tem posredno tudi na emocijo. Še skrajnejši je Buck, ki trdi, da izraz obraza emocijo le prikazuje in odraža.

Zaključek

V zadnjih letih smo glede nastanka emocij dobili precej novih spoznanj, ki so vzpodbudila nove poglede na to problematiko (npr. Tucker, Zuckerman itd.) Nekatera neskladja (npr. odnos med emocionalnim izrazom in vznburjenjem) so razjasnjena, druga pa še vedno vztrajajo, morda ne toliko zaradi pomanjkanja dokazov kot zato, ker zahtevajo spremembo predpostavke ali celo paradigme. Klasični predstavniki kognitivnih teorij vztrajajo na svojih pozicijah in se ne menijo za nova spoznanja. Vprašanje o kokoši in jajcu je postalo vprašanje o beljaku in rumenjaku. Presodite torej sami: ali je jajce jajce, ali pa sestavina beljaka, rumenjaka in lupine. V nobenem primeru se ne boste zmotili. Problem pa je drugje. Problematika emocij velja za najbolj zmedeno področje psihologije, ki ga je do nedavnega sestavljala kopica razmeroma nepovezanih podatkov. Če sodim po številu člankov,

ki zagovarjajo to ali ono usmeritev, lahko rečem, da je v zadnjih letih vedno več takih, ki dajejo prvo mesto emociji kot enovitemu pojavu. Menim, da je ta pristop v trenutni situaciji plodnejši in morda predstavlja korak k sintezi spoznanj.

VIRI:

- ARNOLD, M. B. Feelings and emotions. Academic Press, New York 1970.
- BLOCK, J. A study of affective responsiveness in a lie detection situation. *Jour. Abnorm. Soc. Psychol.*, 1957, 55, 11—15.
- BRIDGES, K. M. B. The social and emotional development of the preschool child. Kegan Paul, London 1932.
- BUCK, R. Nonverbal behavior and the theory of emotion: The facial feedback hypothesis. *Jour. Pers. Soc. Psychol.*, 1980, 38, No. 5, 811—824.
- BUCK, R., MILLER, R. E., CAUL, W. F. Sex, personality and physiological variables in the communication of affect via facial expression. *Jour. Pers. Soc. Psychol.*, 1974, 30, 587—596.
- DARWIN, C. R. The expression of emotions in man and animals. Murray, London 1972.
- DELGADO, J. M. R. Emotional behavior in animals and humans. V: Arnold, M. B. The nature of emotion. Penguin, London 1968.
- DUNCAN, J., LAIRD, J. D. Cross-modality consistencies in individual differences in self-attribution. *Jour. Pers.*, 1977, 45, 191—196.
- JONES, H. E. The longitudinal method in the study of personality. V: Iscoe, I., Stevenson, H. W. Personality development in children. University of Chicago Press, Chicago 1960.
- LAIRD, J. D. Self-attribution of emotion: The effects of expressive behavior on the quality of emotional experience. *Jour. Pers. Soc. Psychol.*, 1974, Vol. 29, No. 4, 475—486.
- LANZETTA, J. T., CARTWRIGHT-SMITH, J., KLECK, R. E. Effects of nonverbal dissimulation on emotional experience and autonomic arousal. *Jour. Pers. Soc. Psychol.*, 1976, Vol. 33, No. 3, 354—370.
- LAZARUS, R. S., AVERILL, J. R. Towards a cognitive theory of emotion. V: Arnold, M. B. Feelings and emotions. Academic Press, New York 1970.
- LEARMONTH, G. J. ACKERBY, W. KAPLAN, M. Relationship between palmar skin potential during stress and personality variables. *Psychosom. Med.*, 1959, 21, 150—157.
- LOWEN, A. Breathing, movement and feeling. Institute for Bioenergetic Analysis, New York 1965.
- LOWEN, A. Bioenergetics. Coward, Mc Cann & Geoghegan, New York 1975.
- LYKKEN, D. T. A study of anxiety in the sociopathic personality. *Jour. Abnorm. Soc. Psychol.*, 1957, 55, 6—10.
- NISBETT, R. E. Taste, deprivation and weight determinants of eating behavior. *Jour. Pers. Soc. Psychol.*, 1968, 16, 107—116.
- NISBETT, R. E., SCHACHER, S. Cognitive manipulation of pain. *Jour. Exp. Soc. Psychol.*, 1966, 2, 227—236.
- PASQUARELLI, B., BULL, N. Experimental investigation of the mind-body continuum in affective states. *Jour. Nerv. Ment. Dis.*, 1951, 113, 512—521.
- PLUTCHIK, R. Emotion: A psychoevolutionary synthesis. Harper & Row, New York 1980.
- PLUTCHIK, R., KELLERMAN, H. Emotion: Theory, research and experience. Academic Press, New York 1980.
- RAZRAN, G. The observable unconscious and the inferable conscious in current Soviet psychophysiology. *Psychol. Rev.*, 1961, 68, 81—147.
- RHODEWALT, F., COMER, R. Induced compliance attitude change: Once more with feeling. *Jour. Exp. Soc. Psychol.*, 1979, 15, 35—47.
- ROSENBERG, J. L. Unmasking the face and facing the mask. V: Downing, J. Gestalt Awareness. Harper & Row, New York 1976.

SCARPETTI, W. L. Autonomic concomitants of aggressive behavior in repressors and sensitizers: A social learning approach. *Jour. Pers. Soc. Psychol.*, 1974, 30, 772—781.

SCHACHTER, S. The assumption of identity and peripheralist-centralist controversies in motivation and emotion. V: Arnold, M. B. *Feelings and emotions*. Academic Press, New York 1970.

SCHACHTER, S., LATANE, B. Crime, cognition and the autonomic nervous system. Nebraska Symposium on Motivation. University of Nebraska Press, Lincoln 1964.

SCHWARTZ, G. E. Biofeedback, self-regulation and the patterning of physiological processes. *American Scientist*, 1975, 63, 314—324.

TOURANGEAU, R., ELLISWORTH, P. C. The role of facial response in the experience of emotion. *Jour. Pers. Soc. Psychol.*, 1979, 37, 1519—1531.

TUCKER, D. M. Lateral brain function, emotion and conceptualization. *Psychol. Bull.*, 1981, Vol. 89, No. 1, 19—46.

VALINS, S. Cognitive effects of false heart-rate feedback. *Jour. Pers. Soc. Psychol.*, 1966, 4, 400—408.

ZUCKERMAN, M., KLORMAN, R., LARRANCE, D. T., SPIEGEL, N. H. Facial autonomic and subjective components of emotion: The facial feedback hypothesis versus the externalizer-internalizer distinction. *Jour. Pers. Soc. Psychol.*, 1981, Vol. 41, No. 5, 929—944.

WALLER, A. D. Periodic variations in conductance of the palm of the left hand. Po: Lanzetta, J. T., *Jour. Pers. Soc. Psychol.*, 1976, Vol. 33, No. 3, 354—370.

Neprosojnost duševnosti in mehanizem samoprevare

JANEK MUSEK

V psihologiji je bila v začetku sprejeta tista filozofsko antropološka koncepcija subjekta oziroma jaza, ki pojmuje duševnost kot heterogeno, vendar koherentno in harmonično celoto duševnih procesov in funkcij, ki jih kontrolira zavestni subjekt, zavestni jaz kot najvišja integracijska in nadzorna instanca. Z voljnim naporom in zavestnim hotenjem lahko zavestni jaz zajame različne psihične vsebine, jih podredi zavestni pozornosti, jih razčlenjuje, usmerja itd. Ničesar ni, kar bi se zavesti v načelu odtegovalo. Duševnost je notranje koherentna in transparentna, prosojna — vse psihično se lahko integrira v zavesti, duševnost je kot zrcalo ali vidno polje, kjer zavest opazi vse, kamor usmeri pozornost; nič ji ne zastira pogleda, nič je ne odvrača, nič ji ni v načelu prikrito.

Že s Freudom pa se poruši to pojmovanje duševnosti. Freud je prvi v izdelani obliki postavil koncepcijo nekoherentne, notranje konfliktne in netransparentne duševnosti. V duševnosti delujejo aktivne sile, ki manipulirajo z zavestnim subjektom, hkrati pa se mu izmikajo. Usmerjajo ga, a tako, da on tega ne opazi. Duševnost ni niti harmonična, niti koherentna, razcepljena je na instance, ki delujejo, ki celo usmerjajo, se pa upirajo temu, da bi stopile v zavest. Te instance ne delujejo harmonično, ampak so v konfliktu druga z drugo. Težava te konfliktnosti je v tem, da je zavestni jaz ne more kontrolirati že zaradi tega, ker ne more prodreti do nje. Še celo več: to, da ne more prodreti do nje in je narediti zavestne, je pravzaprav pogoj, da lahko jaz, zavestni subjekt sploh izvršuje svojo funkcijo.

Duševnost ni transparentna, kot meni klasična teorija zavestnega subjekta; nasprotno, en del, zavestni del ne more zajeti in nadzirati drugega, nezavednega dela. Pogoj, da zavest lahko dobro deluje, je prav ta, da nezavednega ne opazi. Zavest je motivirana prav s tem, da svojih motivov ne zajame; to, kar vemo in česar se zavedamo, je velikokrat motivirano in vzpostavljeno prav s tem, da nam mora nekaj ostati prikrito. Zavestno delovanje ni svobodno in poljubno, spontano; nasprotno, svoje globlje vzroke ima (in prav te često prekrivajo izmišljeni zavestni »razlogi«), ki ga usmerjajo in ki se jih ne zaveda, ali bolje, ki jih jaz hoče »ne vedeti«. Zavestni jaz je prisiljen z namišljenimi »resnicami« varati samega sebe, ker bi bilo prenevarno, da bi »vedel« vso resnico.

Morda so največjo preobrazbo v novodobni teoriji subjekta oziroma jaza začrtali Sigmund Freud na eni strani ter George Herbert Mead in Lev Vigotski

na drugi strani. Po njihovi dobri ali slabi zaslugi je zavestni subjekt izgubil tako centralno kot tudi izvorno pozicijo v sklopu človekove osebnosti. Po Freudu zavestni jaz ni suvereni gospodar in arbiter posameznikovega delovanja, ampak je nasprotno v znatni meri sluga silnic ida in superega, ki so mu tuje in se jih ne zaveda (pač pa se žal še predobro zaveda neprijetnih posledic njihovega delovanja). Po Meadu in Vigotskem pa zavestni jaz ni izvorno »naš«, temveč nastane v procesu refleksije ter internalizacije socialnih odnosov. Izvor jaza, ki se pri Descartesu in tudi še pri Kantu pojavlja kot vrhunska in odločujoča instanca, izvor jaza je torej zunaj nas, je v socialnih odnosih; zavestni jaz tudi kot dokončno internalizirani dialoški odnos ostaja razcepljen v sebi in tako ohranja prvotno dialoško strukturo, strukturo odnosa med jazom subjektom in jazom objektom, med jazom, ki govori in zapoveduje, in jazom, ki posluša — ne drugega, temveč samega sebe, ali skoraj dobesedno »drugega v sebi«. Platonova misel, da je mišljenje razgovor duše s samo seboj, je doživela psihološko realizacijo v izjavi Vigotskega, da je zavest neke vrste socialni kontakt posameznika s samim seboj. Toda v teoriji Vigotskega se skriva tudi psihološka realizacija Marxove ideje, da je zavest produkt socialnih odnosov.

V izhodiščih Freuda, Meada in Vigotskega se skrivajo neslutene in še vedno v največji meri neizkoriščene možnosti za razvoj psihološke teorije in znanosti. Če je jaz nastal v procesu internaliziranja socialnih odnosov, tedaj je v nekem smislu tudi nosilec družbenih protislovij, prenesenih na notranji plan posameznikove osebnosti. Jaz ni enotni subjekt, ampak notranje torišče razrednega boja, ki divja zadaj družbe. Jaz je intrasubjektna projekcija intersubjektivnih protislovij in napetosti.

Hkrati je jaz po Freudu obseden z obrambnimi nalogami: vedno pripravljen slepiti in varati samega sebe, prikrivati in potlačevati vse, kar ni prijetno in kar je prepovedano. Jaz je v bistvu represivna instanca, ki samemu sebi prikriva resnico in si jo nadomešča z izkrivljeno, prevrnjeno »resničnostjo«. Zavestni jaz je tako bolj »jaz sprevrnjene zavesti«; in res bi morali biti naravnost slepi, da tukaj ne bi opazili stičnega momenta med Freudovo koncepcijo potlačitve in Marxovo koncepcijo ideologije.

Nobena karakteristika pojma *potlačitve* resnično ni tako bistvena kot ta, da je proces potlačitve vselej motiviran. V tem je srž Freudovega pojma potlačitve. Motivirana laž, prevara je pravi prototip potlačitve, in ne morda »pozabljanje«. Logično konsekventno je potlačevanje torej vedno neke vrste laž samemu sebi, prevara samega sebe, samoprevara.

Toda kako je samoprevara mogoča? Janez lahko prevara Jožeta, ker Jože ne ve resnice. Toda Janez vsekakor ve resnico, drugače o laži ne more biti govora. In kako naj Janez prevara samega sebe, kako se naj zlaže samemu sebi — saj to bi vendar pomenilo, da mora hkrati vedeti in ne vedeti resnice. Mar ni to očiten paradoks?

Paradoks je in ni. Paradoks vsekakor je, če gledamo na zavestni jaz posameznika kot na enotno, unitarno in transparentno strukturo. Toda če gledamo na subjekt kot na binarno, v sebi podvojeno strukturo, kot nas učijo Freud, Mead in Vigotski, potem se možnost samoprevare ne zdi več tako paradoksalna. Sartrovo zavračanje samoprevare kot paradoksalnega pojma (Sartre, 1958) te

možnosti še ne upošteva. Če je zavestni subjekt notranje konfliktna entiteta, tedaj je navsezadnje možno, da se zlaže tudi — samemu sebi.

Binarno konfliktni, neprozorni pojem jaza nam pomaga razumeti, kako je mogoče zlagati samega sebe in kako je možna potlačitev kot samoprevara. Ko reflektiram odnos z neko osebo, se mi npr. trenutno lahko utrne »prava«, »izvorna« misel: »moj bog, tale mi pa ni všeč«; toda že naslednji trenutek ne bo v moji zavesti zoprnosti in sovražnosti, ampak nekaj drugega — »saj je drugače kar v redu«, ali pa: »menda me on ravno ne 'obrajta' preveč«. Nenadoma sem se prepričal, da nisem jaz tisti, ki ne mara njega, ampak je recimo on tisti, ki ne mara mene. Bistveno pa je, da del mene samega v nekem smislu natančno »ve«, da jaz sovražim. Toda ravno tisti »del«, ki ima v oblasti mojo zavest, tega več ne ve. Še več, en »del«, mene samega ne ve ravno zato, »da ne bi vedel«, njegova ne-vednost ni slučajna, ampak motivirana, zakonita, dosežena s samoprevaro, prevaro »drugega jaza«.

Poanta in tudi težavnost nakazanega pojmovanja subjekta je prav ta, da se ob procesu potlačevanja na neki način ohrani »prava« vednost, le da ta ni na zavestnem nivoju. Vsekakor tu ne gre za preprosto eliminacijo, kajti teorija potlačevanja v svoji ključni točki predvideva, da potlačena vednost ostane delujoča. Tako bi nezavedne »vsebine« lahko razvrstili v kontinuum, od tistih, ki so preprosto eliminirane, preko tistih, ki puščajo sledove (npr. običajni spominski vtisi, ki so pozabljeni, ali jih s posebnimi metodami, hipnozo ali elektrostimulacijo, lahko ponovno priključimo v zavest), do tistih, ki aktivno delujejo zunaj zavesti.

Pojem samoprevere morda torej le ni tako nemogoč in paradoksalen. Če se jaz lahko postavi v situacijo, ko samemu sebi nekaj zanika in ob tem sugerira nekaj drugega, tedaj pride zavestni jaz v položaj našega Jožeta, ki ne ve, da je A resnično, in verjame, da A ni resnično (in da je resnično denimo B). Toda ob Jožetu je v nas samih tudi Janez, ki »ve«, da je res A in ne B: problem je samo v tem, da v tem trenutku naš zavestni jaz ni Janez ampak Jože.

Če obstajata samolaž in samoprevara, potem se lahko strinjamo, da pomenita še posebno zoprno in neprijetno obliko laganja in prevare. Že Platon je na ta način komentiral samoprevaro: »Nič ni tako slabo, kot je samoprevara, laž do samega sebe — takrat, ko je lažnik vedno doma in vedno s seboj« (Platon, Dialogi). Res ni najbolj prijetno spoznati, da manipulacija in prevara ni le stvar medosebnih odnosov, ampak da je v nas samih, v intimnih sferah naše osebnosti, v notranjosti samega zavestnega jaza. Še manj prijetno je pomisliti, da sta manipulacija in prevara morebiti konstitutivna, bistvena za našo zavest. Res je morda ta »nekritičnost« jaza tolažilna, saj nas v nekem smislu varuje; končno je takšno varovanje njen funkcionalni smisel. Seveda pa za kritičnega duha prav takšna tolažilnost ni prav nič tolažilna, saj njegova vrednota ni prikrivanje resnice zaradi neprijetnosti, ampak je temu čisto nasprotna — odkrivanje resnice kljub neprijetnosti.

Teorija konfliktnega, netransparentnega jaza je eden največjih izzivov spoznavni teoriji. Ta teorija nam namreč pravi, da ni največja ovira našemu spoznavanju predmet, ovit v meglo, ki jo mora predirati spoznavajoči subjekt. Ovira, past ni megla, ovita okoli predmeta, ki stoji nasproti enotnemu in idealno reflektivnemu subjektu, ovira, past je znotraj samega subjekta, je njegova nebogljenost pred slepilnimi, manipulativnimi manevri. In že zdaj lahko postavimo vprašanje,

h kateremu se bomo še vrnili, vprašanje, na katerega je možen popolnoma skeptičen odgovor, odgovor, ki ga nekoč, soočen s tem vprašanjem, ni upal izreči niti Freud in ga v novejšem času ni upal izreči niti Jacques Lacan. Vprašanje pa se glasi: kaj nam brani videti laž in prevaro tudi v tistem zadnjem pribežališču, ki nam še nudi upanje spoznanja, namreč v sami znanosti, ki nam pravi, da je subjekt ujet v past igre, ki ji ne more do dna. Kot Freud se lahko ustavimo korak pred prepadom, rekoč, da je nezavedno vendar mogoče znanstveno raziskovati, če ga že ni mogoče zavestno reflektirati. Toda kdo nam zagotavlja, da znanstveno spoznanje, tudi tisto, ki skuša zaobiti zavestni jaz in ugotoviti v njem učinke nezavednega, ni samo nov slepilni maneuver? Kdo nam zagotavlja, da spoznanje o delovanju in učinku nezavednega, da teorija o nezavednem ni samo nova zahrbtna manipulacija, za katero se bo pokazalo, da ni pravo spoznanje, temveč spet samo nov učinek nezavednega? Če ne moremo vnaprej zagotoviti mišljenja, ki je imuno pred takšnimi pastmi (in v luči teorije o razcepljenem subjektu nikoli ne more biti imuno), tedaj ne moremo nikoli jasno vedeti, ali je naše znanje ustrezno ali izkrivljeno. Tudi ko odkrijemo njegovo izkrivljenost, nam ne more biti jasno, ali smo jo pokazali na ustrezen ali le spet na znova izkrivljen način.

Temu spoznavnemu skepticizmu ni lahko ugovarjati; ko bomo čez nekaj časa to vseeno poskusili, se bomo lahko prepričali, da je res trd oreh, in ni čudno, da v njem vidijo nekateri že kar neke vrste *reductio ad absurdum* celotne teorije nezavednega. Nihče se s posebnim veseljem ne prepušča opisanim konsekvencam te koncepcije. Njeno odiozno doslednost je moč primerjati z doslednostjo solipsizma. Seveda pa golo nestrinjanje s posledicami še ni logični argument zoper te posledice. Res pa bo najbrž držalo, da vse pomembne koncepcije, ki na široko odpirajo vrata novim spoznanjem in novim sistemom znanja, vedno podelijo malce zagona tudi skepticizmu in agnosticizmu.

Samoprevara je ključni moment potlačitve, ki jo je zmožen binarni, netransparentni subjekt, ki ve in ne ve hkrati, ki ve, da ne ve, in ki ne ve, da ve hkrati. Ta moment samoprevare je mogoče ilustrirati na več načinov; izbral bom samo eno ilustracijo iz lastnih opažanj.

Ko je moj mlajši sin začel govoriti, ni mogel klicati starejšega brata s pravim imenom »Kristijan«, ker je bilo seveda prekomplicirano. Namesto tega se je navadil uporabljati skrajšano ime »Cika«. No, naš Kristijan je ostal »Cika« še lep čas potem, ko je mlajši že obvladal vse težke besede, govoril »r« itd. in ni bilo nobenega razloga, da ne bi mogel izgovoriti pravega imena. Seveda smo ga spodbujali, naj vendar kliče brata »Kristijan« in ne »Cika«, češ, saj vendar ni težko reči Kristijan, saj zna tako reči, saj je tako lepše in konec koncev tudi pravilno. Ta prizadevanja so bila nekaj časa neuspešna, enkrat pa se je ob naših poskusih zgodilo, da je mlajši sin izbruhnil »ne bom, ker ne znam reči Kristijan« in takrat se je prvič zgodilo, da je uporabil in izgovoril pravo ime. Toda šele čez nekaj časa je začel brata tudi dejansko klicati s tem imenom. Ta primer bi bil ilustrativen, če bi vzeli, da je otrokova izjava simptomatična za mehanizem samoprevare. Gotovo, nekaj v otroku ni želelo uporabljati pravega imena — o tem ni treba izgubljati besed, ker poznamo motiviko bratovskih

odnosov. To je tudi našlo svoj alibi v sodbi, da ne zna reči pravega bratovega imena tudi potem, ko bi po vseh pravilih to že moral znati. In navsezadnje, otrok je v resnici znal izgovarjati bratovo ime; ne samo to, to, da ga zna, je dokazal v istem trenutku in z isto izjavo, s katero je prepričeval druge in sebe, da tega ne zna. Vedel je, znal je, toda na način, da ni vedel, da zna (tudi ni hotel znati). Bil je prepad med jazom, ki zna, pa noče, in jazom, ki ravno zaradi tega misli, da ne zna (in se mu simptomatično posreči, da se postavi na laž). Važno je to, da sta hkrati eksistirala dva momenta: znanje in prepričanje, da se ne zna. Relativna netransparentnost, disociiranost jaza pa je pogoj za to.

Prva stvar teorije netransparentnega, disociiranega, binarnega subjekta je ta, da razčisti svoje možnosti. Z drugimi besedami, odgovoriti mora na vprašanje, ali je pojav, ki ga hipotetično predpostavlja, možen in pod kakšnimi pogoji je možen. Ta del teoretskih prizadevanj smo opravili. Na žalost je v današnjem teoretiziranju velika moda, da se teorija na tem mestu ustavi, kot da jo ta faza, potlej ko je dosežena, že legitimira in opravičuje. Naš svet je na žalost tak, da v njem vse možnosti niso že kar uresničene. Če nočemo ukiniti razlike med možnim in uresničenim, pa bi bilo edino prav in pošteno ugotoviti, ali se naša teoretična konstrukcija nekako le uresničuje. Drugače rečeno, če že govorimo o rečeh, ki veljajo v tem svetu, se moramo potruditi do empiričnega preverjanja, pa čeprav se nam še tako upira.

Dokler naša teorija razčiščuje svoje možnosti — predvsem logične — še nika kor ni znanstvena teorija. Odločno pa nasprotujem temu, da bi jo zaradi tega, ker se ji noče ali ne posreči empirična verifikacija, da bi jo zaradi tega proglasili za nekako posebej privilegirano znanost in da bi jo celo šteli za znanost, ki lahko postavlja pogoje drugim znanostim. Nasprotno, zdi se mi, da ne more biti za znanost večje degradacije, kot da si išče in usvaja pozicijo, v kateri bi ji neka druga znanost mogla biti nekakšna ancilla. Kakorkoli že, če naj govori o empiričnih rečeh, potem nobene teorije in znanosti ni mogoče osvoboditi in razbremeniti empiričnega preverjanja. Če je omejena v tem oziru, potlej to ne more biti niti ta znanost niti ona znanost, kratkomalo ne more biti znanost sploh. Kriterij znanstvene teorije ne more biti to, ali je možna (takrat bi se znanost zreducirala na logično spekulacijo), ampak to, ali je kot možnost uresničena.

Empirično preverjanje teorije netransparentnega subjekta res ni enostavna zadeva. Nasploh veljajo vse postavke v zvezi s teorijo potlačevanja za trd oreh, ki smo ga doslej kolikor toliko uspešno trli s posameznimi opažanji in kliničnimi observacijami. Raziskav, ki bi bile prepričljivo relevantne za to problematiko, praktično ni in mnogi so se že vprašali, ali sploh imamo opraviti s hipotezo, ki bi bila preverljiva verifikabilna.

Nekatere raziskave v novejšem času le vzbujajo upanje, da bo tu možno napredovati, in sicer z boljšimi uspehi kot doslej. Izkazalo se je, malce prese-netljivo, da je morda prav koncept samoprevare tisti derivirani koncept teorije binarnega subjekta in teorije potlačevanja, ki ga lahko raziskujemo. Doslej so na splošno menili, da je ta koncept neoperativen. Največ raziskav v zvezi s potlačevanjem se je nanašalo na selektivno pozornost, selektivno pozabljanje konfliktnih vsebin. Na ta način pa nikoli ni bilo mogoče izključiti alternativnih

razlag (npr. zaznavne obrambe, selektivno delujočih izkušenj idr.), še manj pa je bilo mogoče dokazovati moment samoprevare, ki je bistven za našo teorijo. Pa vendar se je izkazalo, da je mogoče prav ta moment učinkoviteje raziskati.

Najpomembnejše raziskave v zvezi s procesom samoprevare sta izvedla ameriška psihologa Harold A. Sackeim in Ruben C. Gur (1976; 1978; tudi Gur in Sackeim, 1975 in 1976). Po njihnih teoretičnih analizah lahko govorimo o pojavi samoprevare, kadar so izpolnjeni naslednji štirje pogoji (ki jih lahko skupaj štejem za nujne in zadostne pogoje):

1. Posameznik mora zastopati dvoje nasprotujočih si prepričanj (p in ne-p).
2. Obe protislovni stališči sta zastopani v subjektu hkrati, sočasno.
3. Subjekt se ne zaveda, da zastopa eno obeh prepričanj (bodisi p, bodisi ne-p).
4. Dejanje, ki določa, katero prepričanje je in katero ni predmet zavesti, je motivirano dejanje.

Proces samoprevare torej poteka ob intrasubjektni intransparenci, ki omogoča hkratno zastopanje nasprotnih prepričanj in ta proces je motiviran — končno, prav v tej motiviki je ves smisel in potrebnost samoprevare.

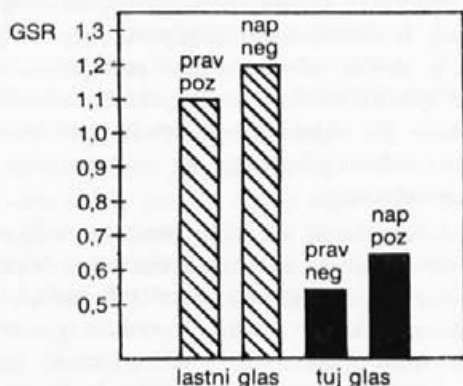
Temeljna in bistvena ideja Sackeimove in Gurove raziskave je bila, da bi se dala dokazati hkratna prisotnost nekega prepričanja na zavestni ravni ter njemu nasprotnega prepričanja, ki ni zavestno, vendar prisotno v subjektu, tako da je to mogoče dokazati. To bi se zgodilo npr. tedaj, če bi posamezniki na zavestnem nivoju zastopali določeno mnenje, medtem ko bi drugi, vedenjski in fiziološki pokazatelji, kazali reakcije, ki bi bile značilne za situacijo, v kateri se sicer zastopa ravno nasprotno mnenje. Obenem pa bi bilo treba pokazati, da je zavestno nepriznavanje potlačene vednosti motivirano, da sledi iz psiholoških pobud, ki jim ne gre odrekati veljavnosti.

Sackeim in Gur sta v eksperimentu uporabila razmeroma preprosto nalogo, v kateri so morali udeleženci prepoznavati svoje glasove in glasove drugih oseb, ki so bili posneti na traku. Morali so identificirati, čigav glas je na traku, hkrati pa so merili psihogalvanske reakcije poskusnih oseb. Zakaj? — zato, ker so v prejšnjih raziskavah trdno ugotovili, da je psihogalvanska reakcija na lastni glas izrazito močnejša kot reakcija na glasove drugih ljudi. O tem zanimivem dejstvu bomo še podrobneje govorili pozneje.

Odgovore poskusnih oseb pri nalogi identifikacije glasov, lastnih in tujih, lahko klasificiramo v štiri skupine: identifikacije, ki so pravilne in pozitivne (oseba, ki sliši svoj glas, izjavi, da je ta glas njen), identifikacije, ki so napačne in negativne (oseba, ki sliši svoj glas, izjavi, da ta glas ni njen), identifikacije, ki so pravilne in negativne (oseba, ki sliši tuj glas, izjavi, da glas ni njen) in identifikacije, ki so napačne in pozitivne (oseba, ki sliši tuj glas, izjavi, da je ta glas njen). Če bi prišlo do delovanja samoprevare, bi morali pričakovati, da bodo tudi osebe, ki so napačno negativno identificirale svoj glas (torej izjavile, da ni njihov, čeprav je bil), neke v sebi nezavedno »vedele«, da je glas v resnici njihov in da se torej njihova galvanska reakcija na lastni glas ne bo bistveno razlikovala od reakcije oseb, ki so svoj glas v resnici prepoznale. Po drugi strani bi bilo v tem primeru pričakovati, da bodo tudi osebe, ki napačno pozitivno identificirajo tuj glas (rečejo, da je njihov, čeprav ni), zadržale kontradiktorno

stališče: zavestno bodo izjavljale, da je glas njihov, toda nezavedno bodo »vedele«, da ni, in njihova galvanska reakcija se ne bo razlikovala od reakcije oseb, ki so pravilno prepoznale tuj glas. Pač pa bo njihova galvanska reakcija bistveno manjša od galvanske reakcije vseh, ki so poslušali svoj glas.

Rezultati, prikazani na sliki, zelo jasno potrjujejo vse te napovedi. Poskusne osebe so v bistvu zelo dobro prepoznale glasove na nezavednem nivoju, ne glede na to pa so na zavestnem nivoju večkrat izjavljale nasprotno. Njihove zavestne izjave so bile v očitnem nasprotju z njihovimi nezavednimi reakcijami.



Tu seveda zdaj najprej nastopi vprašanje, ali poskusne osebe Sackeima in Gura, ki naj bi po predpostavki potlačile prave odgovore, resnično niso vedele na zavestnem nivoju, da gre za njihov lastni glas takrat, ko so dajale napačne izjave, da to ni njihov glas? Z drugimi besedami, kako naj vemo, da te poskusne osebe lažejo res samim sebi, da ne lažejo le eksperimentatorju? Kako naj vemo, da poskusne osebe zavestno ne varajo, da je njihovo varanje res nezavedno, da se torej res »držijo« tretjega pogoja samoprevare (se v resnici ne zavedajo, da gre recimo za njihov glas)?

Sackeim in Gur zatrjujeta, da je bilo nezavedanje pristno, in sicer navajata za to naslednje razloge: v posteksperimentalnem razgovoru so osebe, ki so dajale napačne negativne identifikacije, prepričljivo zatrjevale, da se je njihov glas nahajal na traku le redkokdaj — če bi v resnici vedele, da gre za njihov glas in bi ga le zatajile, tedaj bi moral biti njihov vtis o pogostosti njihovega glasu na traku približno enak kot vtis oseb, ki so pravilno identificirale svoj glas. Lahko bi seveda tudi rekli, da so pač osebe, ki so enkrat varale eksperimentatorja, storile to v intervjuju še drugič. V to lahko sicer dvomimo, vendar sta Sackeim in Gur uporabila še dve dodatni merili. Najpomembnejši argument je morda ta, da se pri osebah, ki niso identificirale lastnega glasu, reakcijski časi pri naslednji prezentaciji glasu niso nič zmanjšali, kar bi bilo pričakovati, če bi osebe v resnici vedele, da gre za njihov glas. Če bi se osebe, ki so dale napačne negativne odgovore, v resnici zavedale, da so slišale svoj glas, bi jim to moralo pomagati pri prepoznavanju v naslednjih poskusih. Kar pa se ni zgodilo: nasprotno, njihovi nadaljnji odgovori na lastni glas niso bili nič hitrejši in takrat, kadar so osebe, ki

so se prej motile, dale pravičen odgovor, so rabile za to daljši reakcijski čas — skratka, po reakcijskih časih so se obnašale tako, kot bi pričakovali, če bi bilo njihovo varanje pristno.

Kaj lahko rečemo glede četrtega, izredno pomembnega pogoja, da je varanje motivirano, z drugimi besedami, da je obrambnega značaja. Najmočnejši argument, da so napačne negativne identifikacije verjetno obrambnega značaja, izhaja iz ugotovitev raziskav t. im. samokonfrontacije. Te raziskave ugotavljajo, da ima zavestno soočanje z aspekti lastnega videza in delovanja (npr. opazovanje samega sebe in svojega vedenja v zrcalu, na filmu, poslušanje lastnega govora ipd.) pri večini ljudi averziven, neprijeten učinek. Mimogrede, že zdaj lahko povemo, da ena izmed glavnih razlag te averzivnosti predpostavlja, da se šele ob takšnem distanciranem soočanju s samim seboj zavemo neprijetnih vidikov svojega obnašanja, ki jih sicer ne spoznamo, ker med sprotnim obnašanjem bodisi nanje nismo pozorni ali pa smo jih vajeni sproti cenzurirati. Averzivnost samokonfrontacije bi lahko bila možna motivacija za samoprevaro pri osebah, ki so dajale napačne negativne odgovore.

Kaj pa pri osebah, ki so dajale napačne pozitivne odgovore, ki so se torej obnašale tako, kakor da bi iskale samokonfrontacijo? Vprašalniki, ki sta jih uporabila Sackeim in Gur, so pokazali, da je pri teh osebah najti bistveno nižjo stopnjo notranje konfliktnosti, kar z drugimi besedami pomeni, da so pri samokonfrontiranju bolj pozitivno ojačane, ker najdejo manj značilnosti, ki jih ne marajo. Rezultati na vprašalniku samovarjanja (Gur in Sackeim, 1975) so pokazali, da imajo osebe, ki so dajale napačne odgovore, na njih v povprečju bistveno višje score.

Drugo pomembno relativno novejšo področje raziskav, ki nam lahko osvetlijo problematiko netransparentne in disociirane duševnosti, je področje raziskav hemisfernega delovanja. Tu namreč prav tako najdemo primere psihičnega delovanja, kjer en del »jaza« razpolaga z eno, drugi del pa z nasprotno vsebino, ne da bi ta dvojnost bila zavestno kontrolirana.

Znano je, da imajo možganske polute pri človeku specializirano in hkrati koordinirano delovanje. Raziskovanje te do nedavnega neznane resnice je omogočilo vrsto novih spoznanj, med katerimi so nekatera zares osupljiva in nepričakovana. Prekinitev interhemisferne koordinacije recimo pokaže, da osebnost v tem primeru dobesedno razpade na »dvoje«, da vrši vsaka hemisfera zase še naprej kontrolno in integrativno funkcijo, vendar vsaka zase, neodvisno od druge. Leva predeluje informacije, razmišlja, čustvuje itd. na svoj način, desna pa na svoj. Ker ni medsebojne povezanosti njunega delovanja, se dogajajo v eni hemisferi procesi in duševna dogajanja, za katera druga hemisfera ne ve. Naj ne ve levica, kaj dela desnica — ta rek postane v tej situaciji na svojski način zelo ustrezen.

Prenehanje interhemisfernega sodelovanja, ki nastopi zaradi poškodb, tumorjev, operacij ipd., lahko privede do pojavov, ki ponazarjajo psihično in zavestno disociiranost pri primerih, ki jih Američani slikovito označujejo kot primere »brain splittinga«. Ti primeri zelo ustrezajo vlogi naših Janeza in Jožeta v mehanizmu samoprevare, tako da vsak izmed njiju predstavlja »osebnost« ene izmed obeh hemisfer.

Tu se dogajajo stvari, ki izredno spominjajo na potlačevanje in tudi na druge oblike psihične disociiranosti. Ustavimo se najprej ob primerih, ki so bolj klinično anekdotični. Nobelov nagrajenec Sperry poroča o naslednjem primeru: neki ženi, ki je prestala kalosektomijo (operacijo corpus callosum-a, interhemisfernega nitja), so tahistoskopsko projicirali različne slike tako, da je sliko prejela samo ena izmed obeh hemisfer. Med temi slikami je bila tudi fotografija golega moškega, ki je bila projicirana v desno, negovorečo hemisfero. Pacientka je reagirala z nedvomnimi znaki, ki so pokazali, da ji je nerodno, z rdečico in hihitanjem. Vendar svoje reakcije ni znala razložiti, ona (njena leva hemisfera) ni vedela, kaj je bilo na sliki. Toda njena desna hemisfera je seveda na svoj način dobro vedela in ta vednost je bila izdana kot pri simptomu, ki izda potlačeno vsebino. Ženina emocionalna in besedna reakcija se povsem prilega prototipu simptom — potlačeno z značilno mejo, ki razdvaja subjekta navznoter in ki napravlja njegovo duševnost ali celo zavest neprozorno.

Michael Gazzaniga, sodelavec Bogen in Sperryja, ki sta začela z raziskovanjem hemisferične disociacije, poroča o bolj rigorozno izpeljanih raziskavah, ki potrjujejo te podatke. Tako so osebi, ki je prav tako prestala kalosektomijo, pokazali različne predmete, tako da je padla slika predmeta na tiste dele mrežnice, ki projicirajo vidne impulze v desno hemisfero. Oseba, ki je tako videla npr. žlico, na vprašanje, kaj je videla, ni znala odgovoriti; če so jo spraševali po posameznih predmetih, med katerimi je bila tudi žlica, je samo nemočno zmajevala z glavo. Prav tako ni mogla izbrati pravega predmeta tedaj, ko so predmete skrili za zaslon (tako da jih ni bilo mogoče videti) in je bilo treba pravi predmet ugotoviti s tipanjem desne roke. Toda, ko so zahtevali, da naj oseba izbere pravi predmet z levo roko, je nemudoma izbrala pravega, tj. žlico. Čeprav je bila oseba po eni strani prepričana, da ne ve, kateri predmet je videla in ga ni in ni mogla imenovati, je po drugi strani le nekako »vedela«, kateri predmet je bil, to »vednost« pa je znala tudi dejansko dokazati. Njeni odgovori in njena vednost sta bili odvisni, od katere hemisfere so zahtevali informacijo, in od tega, katera hemisfera je to informacijo v resnici dobila. Medtem ko leva hemisfera ni mogla povedati, za kateri predmet gre in ga tudi ni mogla taktilno identificirati, je desna hemisfera, kamor je bila slika predmeta projicirana, to brez težav, vendar na svoj način, storila.

V drugi raziskavi so poskusni osebi dali predmet v levo roko, tako da ga ni videla. Ko so jo vprašali, kateri predmet je imela v roki, je pravilno odgovorila, da je bila žlica. Nato je oseba dobila injekcijo amitala, s katero so uspavali celo levo hemisfero. V tem stanju je bila ustavljena predelava informacij v levi hemisferi in oseba ni bila zmožna govoriti, niti ni bila zmožna razumeti govora. Zdaj so ji v levo roko položili drug predmet in ga nato čez nekaj časa odstranili. Kmalu zatem je delovanje amitala prenehalo in razvil se je značilni razgovor med eksperimentatorjem in osebo:

E: Kako se počutite?

O: Dobro.

E: Kaj sem maloprej položil v vašo roko?

O: Ne vem.

E: Ali res ne veste?

O: Res.

Tedaj je eksperimentator pokazal osebi vrsto različnih predmetov in oseba, ki pravkar ni vedela imenovati predmeta, je z levo roko nemudoma pokazala pravi predmet.

O zelo zanimivih primerih zavestne disociiranosti poroča Aleksander Romanovič Luria, ruski nevropsiholog, ki je morda svetovni rekorder glede raziskanih nevropatoloških primerov. Luria (1976) npr. navaja podatke o globokih poškodbah desne hemisfere, ki so povzročile presenetljive motnje v časovno prostorski orientaciji, in sicer prav v smislu disociiranosti zavestnega jaza. Prizadete osebe so npr. trdno verjele, da so hkrati na dveh različnih mestih in da hkrati počenjajo različna opravila. Tako je neki pacient, ki se je ves čas zavedal, da je v Moskvi na operacijski mizi, hkrati bil prepričan, da je v nekem drugem kraju daleč iz Moskve in da se sprehaja. In podobnih primerov s področja psihopatologije ter psihofarmakologije (z drogami inducirana disociativna stanja) ni tako malo.

Ti primeri nam kažejo, da hipoteze o intrapsihični disociaciji ter hipoteze o netransparentni duševnosti ni mogoče kar tako zavriniti. Vse kaže, da lahko zastopamo hkrati različna stališča, bodisi tako, da so zavestna in da se njihove neprotislovnosti ne zavedamo, ali pa nas sploh ne moti (kot v opisanem Lurijevem primeru), bodisi tako, da je eno zavestno, drugo pa ni zavestno v strogem pomenu besede (je npr. potlačeno ali kako drugače potisnjeno v področje duševnosti, ki ni zavestno kontrolirano), vendar je prisotno in je na neki način prisotna tudi vednost o njem. Tako nikakor ne moremo a priori več izključevati možnosti, da deluje naš jaz netransparentno in disociirano, ni izključeno, da za neko stvar, ki jo že ve, »sklene«, da je »ne bo vedel« — tako pa seveda spet pridemo do fenomena potlačitve kot samoprevare.

Primeri hemisfernega raziskovanja nam kažejo, da ni nevropsihološka disociacija zavestnega področja od drugih področij duševnosti nič nemogočega. To, kar se pri brain splittingu dogaja zaradi grobega anatomskega posega, lahko v normalnih primerih morda povzročajo čisto funkcionalni mehanizmi. Lahko si predstavljamo mehanizme, ki funkcionalno blokirajo prenos informacij iz ene hemisfere v drugo in tako povzročajo stanje disociiranosti. Ti mehanizmi lahko seveda delujejo selektivno, motivirano in morda nam ti podatki resnično odpirajo nove poti v pojasnjevanju takšnih pojavov kot so potlačevanje in drugi obrambni mehanizmi, perceptivna obramba, subcepcija, »nezavedna« intuicija ipd.

Na koncu se le še enkrat vprašajmo, kaj pomenita konceptiji netransparentne duševnosti in samoprevare za napredek človekovega znanja o sebi? Ali odpirata nov prijem in novo izhodišče v spoznavanju resnice, ali nas nepovratno zapletata v neskončno zaporedje agnosticizma? Mislim da nam narava mehanizma samoprevare, kolikor smo jo spoznali, dopušča optimistični zaključek: v tem mehanizmu se pola »vednosti« in (motivirane) »nevednosti« med seboj dopolnjujeta in pogojujeta na način, ki ne opravičuje agnostičnega skepticizma. To pogojevanje je zakonito in dostopno znanstveni analizi. »Resnica« samoprevare je brez nadaljnega v načelu dosegljiva: bolj ko se za posameznika skriva in se upira zavestni revelaciji, bolj opazna in metodično oprijemljiva je za znanost.

Zavestna »resnica« je često laž, toda prava resnica te laži je v zakonitem, metodično dosegljivem razmerju s prevaro. S to resnico je bistvo samoprevare v celoti izpolnjeno in ne nudi več nobenega preostanka, nobenega nadaljevanja, ki bi ga bilo še smiselno zahtevati. Tako tudi ni razloga, da bi morali in sploh smeli logiko prevare kot nadgradnje potlačene resnice izpeljevati dalje v nekakšno neskončno zaporedje. Ne, kajti ta logika se pri resnici prevare obrne nazaj k prevari in ne morebiti nekam globlje h kakšni novi globinski resnici itd. Argumenta ignorabimus tukaj ne moremo vleči v nedogled. To bi bilo absurdno, kajti povsem po nepotrebnem bi potlej morali postulirati nove plasti »zavestnega« in »nezavednega« na vedno globljih nivojih, kar je očitni nesmisel.

Nezavedno in potlačeno je mogoče dešifrirati, in to v »pravem pomenu«; narekovaj ohranjam zato, ker tu seveda ne gre za pomen, ki bi razkrival absolutno resnico za se večne čase (takšnega v znanosti ne poznamo), vsekakor pa gre za pomen, ki se ob izpolnjenih pogojih in kontekstu znanstvene analize vselej pokaže kot nepoljubljen, kot edini relevanten in je kot takšen vselej tudi določljiv — seveda ne brez napore in težav.

Netransparentni, varajoči se subjekt torej nikakor ni agnostični subjekt. Potencial vedenja je že v njem, prevara ni poljubni odklon od resničnega, temveč ne-resnica kot izkrivljena oziroma »nalašč« skrita resnica. Priznavanje samovarljivosti kot dimenzije subjekta je v nasprotju z agnostičnim tolmačenjem celo pogoj, ki ga mora napredujoča znanost o človeku doseči, da si odpre nove možnosti za napredek in znanstveno objektivacijo (ki je ne smemo zamenjevati z objektivistično znanostjo). Pripoznanje samoprevare kot dimenzije človečnosti in psihološke dimenzije ni kapitulacija znanosti, marveč postavka in pogoj znanstvenega napredka.

Po drugi strani razkritje prevare ne vrača subjekta k »resničnemu samemu sebi«, k »resnici« izza prevare. Resnica prevare ni njen opozicionalni pozitiv; lahko bi tudi rekli, da je subjektova resnica v prevari in ne zunaj nje, kar pa nikakor ne pomeni, da prevara ni prevara. Resnica subjekta je v njegovem delovanju in ne samo v tem, kar si predloča kot rezultat tega delovanja. V samoprevari, da na traku ne slišim svojega glasu, ni cela resnica momenta samoprevare, zajeta s tem, da to v resnici je moj glas; resnica je v interpretativnem delovanju subjekta, ki prežema tako potlačitev kot njeno refleksivno pojasnitev. Subjektova resnica ni samo v objektivirani resnici (ki ne more zajeti ravno akta objektivacije), marveč v objektiviranju, ki je pravi akt subjekta, ne v resničnosti na sebi, marveč v njeni interpretaciji. Zato je subjekt vedno tudi v razkoraku s samim seboj, »ne-identičen« in ravno to ga žene naprej. Človek obstane kot subjekt v toliko, v kolikor v proizvajanju svoje objektivne podobe ostaja vselej nekaj več, kot lahko s to podobo pove.

LITERATURA

FREUD, S. Repression. V: J. Strachey (izd. inprev.) The complete psychological works of Sigmund Freud. Vol. 14. London, Hogarth, 1957. (Izvirnik objavljen leta 1915).

GAZZANIGA, M. S. Fundamentals of psychology. New York, Academic Press, 1973.

GUR, R. C. in SACKEIM, H. A. The Manifest Symptom Questionnaire, with scales to measure self — and other-deception. Unpublished Manuscript, Univ. of Pennsylvania, 1975.

GUR, R. C. in SACKEIM H. A. Self-deception: A concept in search of a phenomenon. Rokopis, 1976.

LURIA, A. R. The working brain. Harmondsworth, Penguin, 1976.

MEAD, G. H. Mind, self, and society. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1934.

SACKEIM, H. A. in GUR, R. C. Necessary and sufficient criteria for ascribing self-deception. Rokopis, 1976.

SACKEIM, H. A. in GUR, R. C. Self-deception, self-confrontation, and consciousness. V: G. E. Schwartz in D. Shapiro (izd.) Consciousness and self-regulation. Vol. 2 New York, Plenum, 1978.

SARTRE, J. P. Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology. London, Methuen, 1958 (prev.).

VIGOTSKI, L. Mišljenje i govor. Beograd, Nolit, 1977 (prev., izvirnik objavljen leta 1934).

Psihološko pojmovanje metafore

IVAN VALENCIČ

1. DOBESEDNI IN PRENESENI POMEN

V literarni teoriji je metafora označena kot besedni trop (gr. tropos — obrat), včasih tudi kot figura, ki pomeni transfer (gr. meta — preko, fero — nesem) oziroma prenos pomena ene besede na drugo. V psihologiji metafora ni opredeljena bistveno drugače kot v literarni teoriji. Aristotel v svoji *Poetiki* pa tudi Platon v *Dialogih* pravita, da metafora izraža podobnosti ali analogije. Čeprav je ta trditev zelo splošna, pa v glavnem še zmeraj drži. Če rečemo za nekoga, da je žival, takšna ali drugačna, potem to pomeni, da je označeni takšen kot žival, torej pri označevalcu zbuja bolj ali manj tako reakcijo, kot bi jo takšna ali drugačna žival. Ta razlaga je seveda dokaj poenostavljena, vendar vsebuje bistvo metafore: prenos pomena po podobnosti, čeprav nekateri avtorji, denimo Searle (1979), tej trditvi oporekajo.

Ko torej govornik reče S je P in misli S je R, pri čemer velja $P \neq R$, misli v bistvu S je kot R oziroma, da obstaja določena lastnost ali set lastnosti F in določena lastnost ali set lastnosti G, tako da je S glede F tako kot oziroma podobno kot P glede G.

Ko govornik odda neko sporočilo, ga poslušalec percipira, kot dobessedno, interpretira pa ga lahko na dobessedni (stavčni) in/ali preneseni ravni. Miller (1979) navaja, da je J. H. Herbart imenoval ta interpretacijski proces apercepcija in da se bolj ali manj prekriva s precej raznoliko terminologijo današnje kognitivne psihologije. Ko se pokaže razlika med obema ravnema ali pa, če je stavčni pomen povsem irelevanten ali celo defekten, mora poslušalec sklepati na prenos pomena oziroma metaforo. Razumevanje metafore pa je mogoče šele, ko poslušalec etablira relevantno analogijo.

Govornik in poslušalec morata seveda imeti dovolj enako lingvistično znanje; poleg tega morajo obstajati določena psihološka načela, ki asociirajo P z možnimi vrednostmi R, in tudi pravila ali strategije, s pomočjo katerih je izmed vseh možnih vrednosti R izbrana prav aktualna vrednost R, s katero se determinira vrednost S.

2. PSIHOLOŠKA OPREDELITEV POMENA

Tu se začne psihološka interpretacija metafore ali prenesenega pomena. Če hočemo proučiti preneseni pomen, moramo najprej definirati dobessedni (ustreznejše

rečeno, normativni ali konvencionalni) pomen oziroma pomen sploh, to se pravi ugotoviti pomen »pomena«.

Kot marsikateri psihološki konstrukt tudi »pomen« dobiva svoj pomen iz ugotavljanja relacij med antecendentnimi pogoji vedenja (reagiranja) in subsekventnimi odgovori (reakcijami), ki jih (»pomen«) medira. Če je reakcija R_1 na stimulus S_1 enaka ali podobna kot R_2 na S_2 , potem je S_1 za organizem enak ali podoben, kot S_2 . S_1 lahko postane znak S_2 , če sta si stimulusa strukturno ali funkcionalno podobna in/ali prostorsko-časovno blizu (pravimo, da se med S_1 in S_2 konstituira asociacijska zveza, ki je tem močnejša, čim večja je podobnost med stimulusoma oziroma čim večkrat se pojavljata v stimulusni situaciji skupaj in čimbolj podobno sta ojačevani reakciji nanju pri operantnem vedenju), vendar je to mogoče ugotoviti le preko performansa organizma, to je stopnje skladnosti med R_1 in R_2 . Osgood (1953) ugotavlja, da bodo drugi dražljaji, kadar se pojavljajo skupaj z nekim objektom (signifikatom), težili k temu, da bi se povezali s celotnim vzrocom reakcij, ki jih zbudi objekt. Kadar pa se pojavljajo brez objekta, bodo izzvali samo razločljive reakcije.

Lahko rečemo, da določen stimulus, (S) (znak) dobi vlogo (pomen) drugega, S (signifikat)¹, če se večkrat pojavi v stiku z drugim S in če so reakcije nanj (S) ojačane enako ali podobno kot reakcije na S ali če organizem predvideva ob reagiranju nanj (S) enake ali podobne ojačitve kot pri reagiranju na S.

Generalizacija pomena se izvrši na vse dražljaje, ki so konceptualno ali prostorsko-časovno povezani (asociirani) s signifikatom in s tem izzivajo podobne reakcije, na podlagi katerih vemo, da se dogaja generalizacija pogojnih reakcij, in sicer čim bolj čim večkrat so povezani, tem močnejša je generalizacija, čim manj (krat), tem šibkejša; generalizacijo seveda determinirajo tudi kontigence organizma. Stimulusno generalizacijo najpreprosteje označimo kot tendenco dražljajev, ki niso bili navzoči pri prvotnem pogojevanju, da izzovejo enak ali podoben odgovor kot dražljaj, ki ga je prvotno povzročil.

Pomen se konstituira s pogojevanjem kot reakcija na znak (kar označuje označeno), ki nastopa v vlogi pogojnega dražljaja. Ta nadomešča signifikat (označeno), ki nastopa v vlogi brezpogojnega dražljaja. Znak zbudi v organizmu stanje ali (mediacijski) proces, ki ga kognitivna psihologija imenuje pomen. Znak pomeni nekaj, je signal ali simbol. V tem smislu je pomen tudi reprezentacijsko stanje ali proces.

Za behavioristično usmeritev pa tudi za problem merjenja pomena je vprašanje narave mediacijskega procesa nerelevantno, prav tako pa tudi vprašanje, ali obstaja kakšen reprezentacijski mediacijski (asociacijski) proces. Če dva neenaka stimulusa povročata enako ali podobno reakcijo nekega organizma, potem pomenita oziroma je njun pomen za ta organizem enak ali podoben.

Merjenje pomena sestavlja ugotavljanje stopnje skladnosti (podobnosti) reakcij na neenake znakovne stimulacije z veljavnimi metodami. Vendar med obema pristopoma ni načelnega nasprotja, vmesni (mediacijski) procesi so pravzaprav reakcije, ki so omejene na možgansko skorjo ali pa jih ni mogoče registrirati brez posebnih instrumentov.

¹ Predvsem v starejši literaturi najdemo besedi referent, ki ustreza znaku, in referencia, ki ustreza signifikatu.

Pomen nima realnega signifikata, je pojmovni konstrukt, s pomočjo katerega razložimo večjo ali manjšo podobnost med reakcijami, kot je bila podobnost med dražljaji. Merjenje pomena je merjenje podobnosti (stopnje skladnosti) oziroma relacij med reakcijami.

Tako lahko, na primer, rečemo, da je pomen S_1 določen z vsemi možnimi R_j na S_1 , pomen S_2 pa z vsemi možnimi R_j na S_2 , pri čemer upoštevamo distribuciji R_{1n} in R_{2n} . Torej imata S_1 in S_2 isti pomen, če sta distribuciji enaki in si delita pomen v toliko, v kolikor se njuni distribuciji ujemata (Deese, 1965). Pomen »pomena« je potemtakem le v načinu izražanja, s katerim povemo, da posameznik med vsemi možnimi reagiranji na določen stimulus izbere le eno, kot pravi J. B. Watson, B. F. Skinner (1974) pa imenuje metaforo govornikov odgovor, ki je evociran preko podobnega dražljaja, kot je bil prvotni dražljaj.

Teorije o asociativnem izvoru pomena so dobile potrditev v eksperimentih številnih avtorjev, med katerimi sta najbolj znana A. in C. Staats (1957, 1958, 1961). Omenjena avtorja sta pokazala, da je mogoče z asociiranjem razviti ali spremeniti posamezne komponente konotativnega in tudi denotativnega vidika pomena. V svojih študijah sta razvila pomen nesmiselnih besed, tako da sta te prezentirala subjektom skupaj s smiselnimi besedami. Pozneje so nesmiselne besede dobile enake profile na semantičnem diferencialu kot smiselne besede, s katerimi so bile asociirane.

Nekoliko bolj zapleteno je pogojevanje sintaktičnih pravil jezika (gramatike). Asociativistična teorija, ki se je v psihologiji izrazila v $S-R$ behaviorizmu in mediacijskem neobehaviorizmu, je bila zmeraj bolj pozorna na semantični aspekt jezika (pomen), čeprav ne predpostavlja bistvenih razlik med osvajanjem obeh vrst pravil, ne glede na to, kako močno je biološka komponenta vplivna pri razvoju verbalnega vedenja.

3. METAFORA KOT TEMELJNO DOLOČILO JEZIKOVNE KOMUNIKACIJE

Veliko število filozofskih in psiholoških avtorjev (Cassirer, 1953; Langer, 1957; Edie, 1963; Jaynes, 1977; Musek, 1977; Sapir, 1977; Paivio, 1979; Paivio & Begg, 1981; Marjanović, 1981; 1982) je vsaj posredno zatrdilo, da ima jezik metaforičen izvor, in celo, da je temelj celotne kognicije v analogiji in metaforičnem mišljenju. Na začetku smo definirali kot temeljno značilnost metafore prenos pomena po analogiji, vprašanje pa se zastavlja ne samo, kdaj in kako se ta prenos izvrši, kar je bilo pravkar obrazloženo, temveč tudi, zakaj. Še prej pa je treba povedati, da se metafora kot znak oziroma simbol ali signal v bistvu prav v ničemer ne razlikuje od njiju, razen v tem, da je pri metafori zveza (asociacija) med znakom in signifikatom še neutrjena. Vsak verbalni znak je bil sprva metafora in prav tako vsaka metafora s pogosto rabo »umre«, se spremeni v institucionalizirano ali konceptualizirano metaforo in kmalu nato v normativni znak: koncept ali idiom. Brown (1958) pravi, da metafora umre, ko postane novi znak tako familiaren v novem kontekstu, kot je bil v starem. Metafora je tako prva stopnja formacije koncepta. Prav metaforičnost je bistvena lastnost verbalnih znakov in sistema teh znakov — jezika. Načelno pa je pojav metafore seveda možen tudi pri neverbalnem vedenju.

Tako je, rečeno oksimoronsko, vsak jezik kot sistem znakov poln preživelih umrlih metafor. Čim večkrat je namreč nova asociacija ojačena pri čim večjem številu subjektov in s tem tudi efektivno uporabljena, tem bolj izgublja svojo metaforičnost in tem bolj se etablira kot normativni znak — koncept. Poudariti je treba, da so bili vsi koncepti in tudi idiomi, ki jih jezik normira za signifikate, sprva metafore. Iz tega tudi izhaja, da znaki oziroma simboli² niso nastali naključno, temveč po določenih psiholoških zakonitostih oziroma pravilih, ki so bila pravkar omenjena. Izbira znakov za signifikate namreč ne more biti nikoli čisto arbitrarna: to je trdil že de Saussure (cit. po Ogden & Richards, 1923).

Specifična lastnost nekega znaka kot metafore je potemtakem relativna novost ali nevsakdanost povezave med njim in signifikatom, ki pa mora imeti tudi določeno stopnjo funkcionalnosti, saj je jasno, da vsaka nova in velikokrat tudi bizarna asociacijska zveza ne nosi metaforičnega sporočila. Včasih se tudi zgodi, da je signifikat v enakem, to je v metaforičnem odnosu do znaka kot znak do njega. Henle (1958) imenuje tak primer simetrična ali inverzna metafora.

Razlogi za pojavljanje metafore v komunikaciji so kognitivni in konativni (Osgood, 1980b, loči denotativne in afektivne metafore). Metaforično verbalno vedenje lahko s kognitivnega aspekta razložimo kot katahrezo — to je uporaba metafore, ko govornik ne najde primerne besede v slovarju oziroma želi izraziti določeno vsebino, za katero sploh ni naziva (koncepta) ali pa ne more biti dobesedno opisana. Toda metafora je lahko tudi zbujevalec določenega emocionalnega stanja. Velikokrat ima subjekt možnost za parafraziranje, vendar ga ne izkoristi, ker lahko metafora omogoči bolj afektivno in s tem bolj zapomnljivo reprezentacijo izkustva. Ta funkcija vsekakor implicira kognitivne procese, vendar omogoča vpogled v motivacijo uporabe metafore v komunikaciji. Tu pridemo do popolnega ujemanja s prej omenjenimi avtorji, ča je poreklo metafore treba iskati v procesu socialne interakcije in da je verbalna komunikacija glavni generator metaforičnosti jezika. Verbalno vedenje je socialno vedenje — to je tisto vedenje, ki za njegovo ojačitev Skinner (cit. po Winokur, 1976) pravi, da je mediirana preko nekega drugega organizma.

Pokazalo se je, da metafora ni nič drugega kot besedni znak, ki ima posebne lastnosti oziroma ustreza določenim pogojem. Budwig, Bamberg & Strage, 1981 (cit. po Marjanović, 1982), pravijo, da se nemetaforični in metaforični izrazi v temelju ne razlikujejo v ničemer (niti strukturalno niti funkcionalno), razen v tem, da se v prvem primeru izraža konvencionalen pomen, v drugem pa nekonvencionalen. Metaforo potemtakem določa kontinuum konvencionalno-nekonvencionalno.

Shematično si lahko nastanek metafore razložimo takole: Ko želi subjekt referirati o določeni referenci (signifikatu), ki ni nujno le posamezen predmet, ampak in največkrat skup predmetov, relacija med njimi, osebe ali določena situacija, za katere ni ustreznega etabliranega znaka (koncepta ali imena) ali pa ni mogoče sestaviti sinkretističnega koncepta oziroma ga iz kakršnegakoli razlogi ne uporabi; skratka, ko na subjekt deluje znana stimulacija v novem kontekstu ali

² V literaturi najdemo veliko različnih opredelitev simbola, večini je skupno to, da ima simbole za 1. neverbalne znake, 2. nekatere višjerredne znake (znake znakov) in/ali 3. metaforičnost izgublajoče metafore. Z vidika psihologije pa tudi informacijske teorije distinkcija med simbolom in znakom ni nujna.

narobe, oziroma percipira določeni del realnosti z nekega novega vidika, potem uporabi znak ali kombinacijo znakov,³ ki je sicer uporabljena za neki drug signifikat, ki pa po relevantnih karakteristikah ustreza novemu signifikatu. Te karakteristike pa so v precejšnji meri subjektivno oziroma individualno relevantne, to pomeni, da je izbira znaka za novi signifikat — to je morebitna »kreacija« metafore — dokaj odvisna od osebnostnih lastnosti subjekta in aktualnega stanja njegovega organizma.

4. SINESTEZIJA IN METAFORA

Vloge individualnih dejavnikov na metaforično vedenje pa ne gre precenjevati. Osgoodove študije (1975; 1980a) in aplikacija njegove tehnike semantičnega diferenciala (ki kar najbolj zahteva metaforični način mišljenja) so pokazale, da obstaja visoka medosebna in medkulturna generalnost metaforičnega vedenja. Osgood utemeljuje to generalnost na proučevanju sinestezij. Po njegovem mnenju je temelj podobnosti med sinestezijami in metaforami v skupnih afektivnih reakcijah, ki jih povzročajo senzorni simboli in besede. Evalvacija (E), potencia (P) in aktivnost (A) so primarne komponente teh afektivnih reakcij.

Osgood (1953; 1963) pravi, da je visoko generazirana narava afektivnega reakcijskega sistema — dejstvo, da je neodvisen od vsake posamezne senzorne modalnosti in vendar participira pri vseh — razlog, zakaj se EPA faktorji pojavljajo kot dominantni faktorji pri psihološka osnova sinestezije in metafore. Tako je zato, ker tako zelo različna senzorna izkustva, kot so bel krog (bolj kot črn), ravna črta (bolj kot kriva), naraščajoča melodija (bolj kot padajoča), sladek okus (bolj kot kisel) in božajoč dotik (bolj kot skeleč pik) — ker vsa ta različna izkustva delijo skupni afektivni pomen, ki ga subjekt z lahkoto in zakonito prenaša z ene senzorne modalnosti na drugo pri sinesteziji in metafori. Nekateri besedni znaki se v večjem številu pojavljajo kot metafore; to so znaki, ki imajo relativno visoko E/P/A vrednost in so zato bolj zapomnljivi in jih subjekt lažje poveže z večjim številom signifikatov.

Skupne afektivne reakcije so abstraktne, ker so neodvisne od posameznih senzornih modalnosti; te reakcije so tudi same abstrakcije, to je generalizacije reakcij, ki so bile originalno povzročene preko elementarne stimulacije in hkrati diferenciacije primarne amorfnosti reaktivnosti organizma. Sistematične študije metaforičnega vedenja še niso v večjem številu sledile Osgoodovemu modelu, čeprav so ga raziskave na področju semantičnega diferenciala in sinestezij indirektno potrdile; med njimi velja omeniti medkulturno študijo V. Pečjaka (1970). Pojavitev stabilnih medkulturnih faktorjev afektivnega pomena je tudi dokaz, da se posamezniki ne le v neki določeni kulturi, temveč tudi medkulturno strinjajo glede interpretacije metaforičnega vedenja, kar je tudi pogoj za uspešno komunikacijo ne samo v okviru ene lingvistične ali kulturne skupine, temveč tudi preko njihovih meja.

³ V tem primeru je znak označen kot reakcija govornika (izgovorjena ali napisana beseda), vendar deluje na poslušalca kot stimulus. Za določen osebek je namreč reagiranje vseh drugih osebkov vselej stimulacija. Koncept znak je uporabljen kot reakcija v primeru lingvistične komunikacije predvsem tedaj, ko subjekt z njo denotira stimulacijo, ki deluje nanj.

5. POJAV METAFORE V ONTOGENEZI

M. Bamberg, eden izmed številnih novejših proučevalcev metafore, pomenljivo poudarja (1980), da je tisto, kar konstantno počnemo z jezikom, to, da konstruiramo in rekonstruiramo realnost na imaginativen način, in da metafora ne more biti utemeljevana na konceptiji dobesednega pomena; prav dobeseden pomen moramo imeti za teoretični konstrukt, ki je ekstrahiran iz aplikacije naše imaginativne kompetence v komunikacijski aktivnosti. Rumelhart (1979) pa pravi, da je proces razumevanja prenesenega pomena del človekove opreme za jezikovno razumevanje in produkcijo že od vsega začetka in potemtakem ni poseben aspekt lingvistične ali pragmatične kompetence, temveč je dejanski temelj te kompetence.

Sicer pa sta že Asch & Nerlove (1960) dejala, da je metafora bolj produkt rabe jezika kakor posebna jezikovna sposobnost. Razvoj metaforičnega vedenja pogotuje razvoj človekovih kognitivnih in konativnih osebnostnih lastnosti v interakciji s situacijskimi dejavniki. Malo verjetno pa je, da je med temi lastnostmi tudi kakšna posebna »metaforična« ali »metaforo generirajoča« sposobnost v ožjem, literarnem pomenu besede metafora. Metafora je produkt emanacije sinestezije oziroma perceptivno-reaktivne generalizacijske sposobnosti organizma. Sinestezija je tista, ki omogoča uspešno rešitev katahreze: neko povsem novo senzorno izkustvo bi bilo namreč nemogoče verbalizirati, če ne bi bil mogoč transfer terminologije, ki je uporabljena za eno senzorno ali modalitetno področje na praktično vsa druga senzorna ali modalitetna področja. To je še zlasti dobro vidno pri figurativnem izražanju otrok.

Do nedavnega je bila metafora v otroškem jeziku obravnavana le kot napaka in ne kot temeljna lastnost jezikovnega sporazumevanja. Ko otrok reče o plešastem moškem, da je bos po glavi, je s tem nastala metafora, ki ima vse lastnosti metaforičnega izražanja odraslih, čeprav je bil razlog za njen nastanek verjetno drugačen, kot bi bil pri kakšnem pisatelju. Proučevanja figurativnega jezika otrok (npr. Billow, 1975; Pollio & Pickens, 1980) kažejo, da nastopa spontana figurativna verbalizacija že od vsega začetka otrokovega izražanja in da začne po 6. letu starosti upadati zaradi čedalje močnejše konceptualizacije v njegovem govoru, prav tako pa narašča uporaba umrlih metafor. Razumevanje metafor pa seveda narašča bolj ali manj enakomerno s starostjo.

Glucksberg & Danks (1975) se sprašujeta, kaj se zgodi, ko želi otrok izraziti misel, preden ima lingvistično sposobnost, da jo izrazi. Odgovor je: produciral bo metaforo. Metafora je v govoru bolj pravilo kakor izjema. Otrok je bolj lingvistično kreativen kot odrasli, ki jih ovirajo številni socialni, kulturni in lingvistični sistemi, da se ne izražajo bolj kreativno, čeprav manj relevantno. Otrok razume veliko več, kot lahko izrazi, kar pomeni, da bo tudi skušal komunicirati o stvareh, za katere ne pozna konceptov.

Metafora pripomore tudi pri otrocih k večji intersubjektivnosti v verbalni komunikaciji in omogoča lažji konsenzus. Metafora odseva temeljni proces razvoja oziroma osvajanja vseh jezikov. Metafora omogoča pridobivanje »pomenov« predvsem abstraktnih znakov (ki nimajo realnih signifikatov, kot so npr. »ljubezen«, »argument«, »odnos« ipd.). Brez sinestezije ta proces ne bi bil mogoč. Dodati pa je še treba, da so sinestetske oziroma krosmodalne in medsenzorne asociacije povsem enake v otroštvu kot v odrasli dobi. Tako Marks & Hammela

(1982) ugotavljata, da so, denimo visoki zvoki vedno svetlih barv, nizki pa temnih, da je sončna svetloba glasnejša kot lunina in podobno.

Te ugotovitve potrjujejo hipotezo, da sinestezija (tj. fenomenološka podobnost senzornega izkustva) v produkciji in razumevanju krosmodalnega jezika pogojuje metaforo. Ugotovljeno je, da lahko otrok že pri štirih letih producira metaforo na podlagi podobnosti perceptualnih oblik. Ob tej staoristi lahko otrok diferencira dobesedni in preneseni pomen, to se pravi, da razume, kdaj izrazi prestopajo konvencionalne kategorije, in je potemtakem v tej starosti že osvojil prerekvizit za metaforično produkcijo in razumevanje.

Bamberg (1980) navaja, da se pojavlja razumevanje metafore že pri triletnem otroku, medtem ko naj bi bila metaforična produkcija v bistvu navzoča že s prvimi izgovorjenimi besedami. Ne le, da je otrok silno hiperinkluziven, kar je povsem razumljivo, če upoštevamo, da ima na razpolago pri komunikaciji silno skromen repertoar verbalnih znakov (konceptov) in da mora uporabiti en znak za precejšnje število signifikatov, temveč tudi izbira med posameznimi znaki, in prav v tem izbiranju je navzoča metaforičnost. Toda prav ta njegov konceptualni primanjkljaj in še neizdiferencirana verbalna reaktivnost lahko in tudi dejansko rezultira kvantitativno in kvalitativno večjo produkcijo metafor pri mlajših oziroma predšolskih otrocih v primerjavi s starejšimi oziroma šolskimi. To so tudi potrdile ugotovitve številnih avtorjev, ki proučujejo metaforo (Gardner & Winner, 1978; Winner, 1979; Bamberg, 1980).

Isti avtorji (Winner & al., 1980) tudi poudarjajo, kako zelo so metafore predšolskih otrok podobne metaforam odraslih, tudi literarnih ustvarjalcev. Prav tako je metaforično razumevanje in produkcija v različnih kulturnih in lingvističnih skupinah v bistvu bolj ali manj enaka. To je ponovem dokaz, da je percepcija podobnosti in generalizacija oziroma kategorizacija sposobnost, ki je prirojena in je nujno potrebna že pri najbolj rudimentarnih oblikah učenja. V simbolični igri otrok tako vselej demonstrira sposobnost, da vidi neki objekt, kakor da bi bil neki drugi objekt.

Kljub vsem tem ugotovitvam pa je treba povedati, da je temeljitejše proučevanje ontogeneze metaforičnega vedenja v ožjem pomenu šele na začetku. V naši kulturi, in bržkone v prav nobeni, spontana metaforična produkcija ni splošno nagrajevanje in spodbujana. Verbalno vedenje je ojačevano v smeri čedalje intenzivnejše konceptualizacije, kar je razumljivo tudi pogoj za socialno akomodacijo. Vpogled v ontogenezo metafore dobimo najprej preko pazljivega opazovanja metaforične produkcije in razumevanja posameznika v različnih pogojih vedenja ter analize teh pogojev in posameznikove osebnosti, ki pri tem sodeluje.

6. METAFORA V IZOBRAŽEVALNEM PROCESU IN RAZVOJU ZNANOSTI

Rumelhart (1979) trdi, da ima metafora bistveno vlogo v razvoju jezika, seveda ne kot jezikovna figura, temveč kot proces graditve konvencionalnih pomenov. Marjanovičeva (1982) poudarja, da ni pasivnega osvajanja vnaprej danih dobesednih pomenov. Konvencionalni pomen besed je rezultat procesa etabliranja zvez med nekim fenomenom in nekim sistemom odnosov, v katerega se ta

fenomen postavlja. Marjanovičeva je izdelala poseben model razumevanja metafore. Ta model, kot pravi, ne implicira le tega, da se metaforični procesi porajajo v spoznavnem razvoju od samega začetka osvajanja jezika oziroma od nastanka simbolične funkcije, temveč tudi, da so metaforični procesi gonilna sila semantičnega in spoznavnega razvoja.

Vloge metaforičnega izražanja v okviru jezikovne vzgoje v šoli ne gre podcenjevati, pa tudi ne precenjevati. Otrokova naloga je najprej ta, da se nauči čim večjega števila konceptov, to je besed s točno določenim pomenom, ki zagotavljajo najvišjo komunikativno učinkovitost. Negativno je le, če učitelj nima razumevanja za učenčovo spontano verbalno figurativnost in jo celo želi zmanjšati na najmanjšo možno mero, ker jo obravnava le kot nekakšno napako ali defekt v verbalni komunikaciji. Prav jezikovna vzgoja je tisti del izobraževanja, ki bi moral posvetiti največ pozornosti razvoju in spodbujanju metaforične produkcije, ki je tudi eden izmed temeljnih pogojev za razvoj besedne umetnosti pa tudi marsikatero znanstvene discipline. Ne smemo pozabiti, da besedna umetnost včasih postane umetnost prav zaradi metafore.

Mogoče bolj kakor umetnost potrebuje metaforo znanost. Svetlobni »valovi« in »nabiti« delci, magnetna »polja« in gravitacijske »sile«, kvantni »skoki« in elektronske »orbite«, da ne omenjamo velikega števila podobnih primerov iz manj »trdih« znanosti, kot je fizika, niso dobesedno tisto, kar pravimo, da so; vse te besedne zveze so »nedavno umrle« metafore. Mimogrede povedano, tudi tako temeljni fizikalni pojmi, kot so, denimo, »gravitacija« oziroma »sila«, »moč« in »energija«, so v bistvu metafore in nekateri izmed njih celo nereducibilne metafore, to so metafore, ki jih lahko zmeraj znova razlagamo le z drugimi metaforami oziroma simboli, medtem ko ostaja simbolizirana vsebina nespoznana. Celo miselni modeli znanosti imajo velikokrat metaforičen izvor. Take narave je metafora o družbeni bazi in nadstavbi. Metaforični način izražanja olajšuje sporazumevanje med znanstvenimi disciplinami, ki se po raziskovalnemu predmetu zelo razhajajo.

Vse to kaže, da je tudi v znanosti nemogoče shajati brez metafore, zlasti ko je treba verbalizirati nova spoznanja in še posebej, če se izmikajo neposrednemu in občemu izkustvu. Seveda različne znanstvene discipline zahtevajo različno frekventnost uporabe metafore. In prav nobene krivice ne naredimo predvsem t. im. »mehkim« vedam, če rečemo, da jih je oblikoval »duh časa« prav toliko kot »duh osebnosti«, ki so v njih participirale. Kot pravi Bujas (1971), vsak raziskovalec, ki dela na področju svoje stroke, ugotavlja in odkriva določene njemu dostopne aspekte realnosti. Tisto, kar spoznava, vselej predstavlja dopolnitev in korigiranje tistega, kar je bilo o tem znano prej. Toda raziskovalec s tem hkrati ustvarja konstrukte, ki jih bodo nova proučevanja nujno preklicala. In prav zato, ker je znanost progresivna, so njeni rezultati neogibno efemerni.

Ker lahko realnost opazamo in interpretiramo s praktično neskončnega števila aspektov (kibernetiki bi rekli, da je količina v realnosti vsebovane informacije praktično enaka neskončno) in ker imamo na razpolago relativno omejeno število

⁴ To velja predvsem za tiste metafore, ki jih Osgood imenuje afektivne. Sicer pa velikokrat nastane metafora z zamenjavo enega koncepta ali idioma z drugim, ki ima podobno E/P/A vrednost.

konceptov in idiomov (umrlih metafor) za deskripcijo te realnosti, lahko zatrdimo, da bo metafora potrebna v znanosti vse dotlej, dokler bo ta napredovala; s tem pa zatrdimo tudi, da je metafora v komunikaciji bistven pogoj za napredek.

1. Asch, S. & Nerlove, »The development of double function terms in children« v: Kaplan, B & Wapner, S. (Eds.): *Perspectives in psychological theory*, International Univ. Pr., New York, 1960.
2. Bamberg, M. »What is in a metaphor of a four year old child?« (a case study), (manuskript), Univ. of California, Berkeley 1980.
3. Billow, R.M. »A cognitive developmental study of metaphor comprehension« *Develop. Psychol.*, 1975, 11, 415—423.
4. Brown, R., *Words and things*, Free Pr., Glencoe, Ill. 1958.
5. Bujas, Z., »Psihofizika nekad i danas« (referat), 4. kongres psihologov SFRJ, Bled 1971.
6. Cassirer, E., *The philosophy of symbolic forms*, Yale Univ. Pr., New Haven 1953.
7. Deese, J., *The structure of associations in language and thought*, J. Hopkins Pr., Baltimore 1965.
8. Edie, J.M., »Expression and metaphor, Philosophy and Phenomenological Research«, 1963, 23, 538—561.
9. Gardner, H. & Winner, E., »Development of metaphoric competence: Implications for humanistic disciplines«, *Critical Inquiry*, Vol. 5, No.1, 1978, 123—141.
10. Glucksberg, S. & Danks, J.H., *Experimental psycholinguistics*, LEA Publ., Hillsdale, N. J. 1975.
11. Henle, P., »Metaphor«, v: Henle, P. (Ed.): *Language, thought and culture*, Univ. of Michigan Pr., Ann Arbor 1958.
12. Jaynes, J., *The origin of consciousness in the Breakdown of the bicameral mind*, Houghton Mifflin, Boston 1977.
13. Langer, S., *Philosophy in a new key*, Harvard Univ. Pr., Cambridge, Mass. 1957.
14. Marjanović, A., »Jedno novije američko istraživanje razvoja metafore u svetlosti Bahtinove filozofije jezika«, *Psihologija*, 1981, 1—2, 183—192.
15. Marjanović, A., »Šta je novo u metafori?«, *Psihologija*, 1982, 4, 63—79.
16. Marks, L.E. & Hammela, R.J., »Children's comprehension of cross-modal metaphor«, *The Metaphor Research Newsletter*, Vol. 1, No. 3, 1982, 10—11.
17. Miller, G.A., »Images and models, similes and metaphors«, v: Ortony, A. (Ed.): *Metaphor and thought*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge 1979.
18. Musek, J., »Psihološka pojmovanja in razlage metaforične simbolike«, *Anthropos*, 1977, 5—6, 45—68.
19. Ogden, C.K. & Richards, I.A., *The meaning of meaning*, Routledge & Kegan Paul, London 1923/1966.
20. Osgood, C.E., *Method and theory in experimental psychology*, Oxford Univ. Pr., New York 1953.
21. Osgood, C.E., »Language universals and psycholinguistics«, v: Greenberg, J.H. (Ed.): *Universals in language*, M. I. T. Pr., Cambridge, Mass. 1963.
22. Osgood, C.E., *Lectures on language performance*, Springer-Verlag, New York 1980.
23. Osgood, C.E., »The cognitive dynamics of synesthesia and metaphor«, v: Honeck, R.P. & Hoffman, R.R. (Eds.): *Cognition and figurative language*, LEA Publ., Hillsdale, N. J. 1980.
24. Osgood, C.E., May, W.H. & Miron, M.S., *Cross-cultural universals of affective meaning*, Univ. of Ill. Pr., Urbana, Ill. 1975.
25. Paivio, A., »Psychological processes in the comprehension of metaphor«, v: Ortony, A. (Ed.): *Metaphor and thought*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge 1979.
26. Paivio, A. & Begg, I., *Psychology of language*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1981.
27. Pečjak, V., »Verbal synesthesiae of colors, emotions and days of the week«, *J. of Verb. Learning and Verb. Behavior*, 1970, 9, 623—626.
28. Pollio, M.R. & Pickens, J.D., »The developmental structure of figurative competence«, v: Honeck, R.P. & Hoffman, R.R. (Eds.): *Cognition and figurative language*, LEA Publ., Hillsdale, N. J. 1980.
29. Rumelhart, D., »Some problems with the notion of literal meanings«, v: Ortony A. (Ed.): *Metaphor and thought*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge 1979.
30. Sapir, J.D., »The anatomy of metaphor«, v: Sapir, J.D. & Crocker, J.C. (Eds.): *The social use of metaphor: Essays on the anthropology of rhetoric*, Univ. of Philadelphia Pr., Philadelphia 1977.
31. Searle, J.R., »Metaphor«, v: Ortony, A. (Ed.): *Metaphor and thought*, Cambridge Univ. Pr., Cambridge 1979.

32. Skinner, B.F., *About behaviorism*, A. A. Knopf, Inc., New York 1974.
33. Staats, A.W., »Verbal habit families, concepts, and the operant conditioning of word classes«, *Psychological Review*, 1961, 88, 190—204.
34. Staats, A.W. & Staats, C.K., »Meaning established by classical conditioning«, *J. of Exp. Psychol.*, 1957, 54, 74—80.
35. Staats, A.W. & Staats, C.K., »Meaning of verbal stimuli changed by conditioning«, *Amer. J. of Psychol.*, 1958, 71, 429—431.
36. Winokur, S., *A primer of verbal behavior: An operant view*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1976.
37. Winner, E., »New names for old things: The emergence of metaphoric languages«, *J. of Child Language*, 1979, 3, 29—41.

Ozadje "predmeta" sociologije

NEDA PAGON-BRGLEZ

I.

V zadnjem času se veliko govori o krizi sociologije in njeni stagnaciji in čeprav se z nekaterimi avtorji, ki so nagnjeni k pretiravanju in skrajnostnim opredelitvam, s katerimi označujejo čas sociologije kar kot čas njene permenentne krize oziroma kot znanost, ki je hkrati s svojim nastopom že tudi krizna (A. Touraine, nekateri predstavniki sistemske teorije)¹, ne moremo strinjati, je vendar treba ugotoviti, da so takšna spoznanja postavila zahtevo po redefiniranju predmeta sociologije, po tem, da se jasno opredeli in razmeji do politične moči; v obeh zahtevah se skriva vprašanje o lastni identiteti sociologije.

Redefiniranje predmeta sociologije se morda ne zdi najbolj nujna naloga sociologije ta hip — lahko nam celo prisluži očitek, da se ukvarja sama s sabo in potemtakem ne ustreza tehnokratskemu imperativu časa, ki daje znanostim pravico do obstoja samo na podlagi njihove praktične uporabnosti. Vendar pa je ta zahteva vsekakor upravičena, ker se je pač bistveno razvila in spremenila sociološka veda, ker se je spremenil in se nenehno spreminja tradicionalni predmet njenega proučevanja in ker se mora opredeliti kot miselna, intelektualna praksa do drugih intelektualnih praks in do vsakršne socialne prakse. Vsakršna plodna interdisciplinarna teoretska dejavnost je sploh mogoča šele, ko vsaka posamezna znanost natančno opredeli in utemelji svoj predmet.

Predmet sociologije je potemtakem le zaradi propedevtičnih razlogov mogoče določiti z definicijo; brž ko bi ga poskusili ujeti v nekaj tako dokončnega, kot je definicija, bi se sama sociologija zanimala kot intelektualna dejavnost, podlegla bi (zmeraj prežeči) skušnjavi po vseobčem razumevanju, po »totalnem dojetju« »družbe kot celote« in celo ideološki težnji (fiktivni) po obvladljivosti socialnega polja. Intelektualna praksa sociologije se nemara veliko bolj potrjuje kot znanstvena, če jo razumemo kot kritično dejavnost ali, rečeno v jeziku socialne filozofije, če se potrjuje skozi kritični dvom. Če je res minil čas empirične evforije v sociologiji, potem lahko vrnemo nekaj vrednosti Lukásevi misli, da »empirična dejstva zaživijo šele v luči teorije«, in si začnemo teoretsko prizadevati ne za ukinitvev konceptualne dezintegriranosti sociološkega diskurza, temveč, prav narobe, za določitev znanstvene legitimnosti te dezintegracije (zlasti v pojmovnem aparatu), ki je ni mogoče odpraviti že zaradi obče znanega dejstva, da je sociološko proučevanje proučevanja družbenega in kulturnega spreminjanja par excel-

lence, da potemtakem ne poteka v terminih kontinuitete in harmonične integriranosti, temveč se dogaja kot diskontinuiteta, katere vidik in posledica je tudi objektivna dezintegriranost pojmovnega aparata. Ponovno opredelitev sociologije terja navsezadnje tudi dejstvo, da pač ni nobene dejavnosti, ki bi ne bila situirana tudi v produkciji (velja tudi za teoretsko dejavnost *kot* produktivno) tistih družbenih, zlasti seveda razrednih razmerij, ki njo samo določajo.

Seveda je parola, da sociologija proučuje družbo »kot celoto« in »družbena razmerja«, iztrošena; (ena) teoretsko zelo zanimiva posebnost sociologije je v tem, da svoj predmet odkriva in ga pravzaprav odkrije šele, ko sama dejavno intervenira, da se »ji prikaže«. To na eni strani pomeni, da se sociološko spoznanje zaveda, da je sleherna družbena situacija (sleherno razmerje) nekaj drugega kot *podoba*, ki jo o sebi daje določena družba (skupnost, skupina), da je sleherna situacija (razmerje) vselej zakrita z institucionalnimi formami in z retoriko določene ideološke prakse. Predmet sociologije je v tem smislu *odkrivanje razmerij*, ki so za empiričnimi situacijami in za empiričnimi razmerji. Marksiistična teoretska zastavitev je med drugim vnesla v sociološko dejavnost tudi tisti pozitivni moment, ki zahteva prelom z naivnim sprejemanjem kategorij družbene prakse: načelo za »razlaganje« družbene prakse išče v odkrivanju napetosti, konfliktov, to se pravi, onkraj »integrativnih« sil, pa tudi v zaledju sil institucionalizacije in socializacije, ki se hočejo vselej prebiti v ospredje družbene scene in jo (»sociološka imaginacija«) obvladati.

Distanca med poljem socialnega in poljem sociološkega je stalna, vendar se hkrati zmeraj znova vzpostavlja; zelo očitno jo, na primer, izdajajo množični mediji: v enem stolpcu (rubriki) nam govore o družbenih dogodkih, ob njem pa lepo razporedijo druge stolpce (rubrike): o ekonomskih, političnih, kulturnih dogodkih. Socialno prakso potemtakem prikažejo skozi »lepo« (hierarhično) strukturo kategorij dogodkov oziroma dogajajočih se dejstev, z drugimi besedami, obravnavajo *sektorje* oziroma *vidike* socialnega. Za sociološko analizo pa s takšno kategorizacijo nič ne pridobimo; produktivna bi postala šele v trenutku, ko bi jo preskočili in odkrivali — proučevali razmerja, ki so za njimi; s tem pa bi postala razdelitev družbe na sektorje ali, če hočete, vidike (ekonomski, politični, kulturni...) docela neuporabna. Ne da bi hoteli dokazovati analognost, je v tej zvezi asociativno mogoče reči, da se tudi mehanizmi družbene reprodukcije — in med njimi prav tako ideologije kot znanosti — v celoti nikoli ne ujemajo z aparatom produkcije in z upravljalnim aparatom. *Na ravni družbene reprodukcije* se izrazito pokaže, da ti mehanizmi ne funkcionirajo zgolj v funkciji vladajočega razreda, temveč (dajejo videz, da) zagotavljajo kar največjo možno družbeno integracijo, s tem pa seveda tudi največje izključevanje. Empirizmu v sociologiji se tako zgodi, da teorije o družbi postavi *na stališče* (celo *na tezo*) obravnavane družbe in ne vanjo, to se pravi, na njene videze (simulacije, rečeno, po Lyotardu²), s tem pa pristane na njene izpeljane in z veljavnimi reprodukcijskimi mehanizmi zavesti določene ločitve in več ali manj apodiktične (vsekakor pa precej »statistične«) sodbe: kaj je osrednje in kaj marginalno, kaj je višje in kaj nižje, pa tudi, kaj so integrativni in kaj dezintegrativni dejavniki. Kot razlaga, ki izhaja iz kriterijev in kategorij, ki jih je vsilila socialna praksa, se sociološka miselna dejavnost v tej zastavitvi giblje na robu samoidealizacije (sociologija, na primer, rada o sebi verjame, da ima integrativno vlogo) in v nevarnosti zunaj-

sociološke ideologizacije. Jasno je, da pri tem zgublja svojo identiteto in tudi ni dosledna do sebe, saj svojih kriterijev, vzetih iz socialne prakse, ne preverja v njej.

Vsi ti kriteriji, vzeti iz socialne prakse, kategorije, sektorji, vidiki itn. sicer odkrivajo različne »tipe« družbenih razmerij, toda v socialni praksi v resnici ni nobenega družbenega razmerja, ki bi ustrezalo tem postavljenim kategorijam: iskanje razmerja napetosti, ki je v ozadju nekega »vidika«, namreč šele odkrije, da, denimo, ekonomska dejstva ne skrivajo samo ekonomskih razmerij (na primer tržnih), temveč razredno, lastninsko razmerje, razmerja moči in vplivanja. V iskanju teh, v ozadju prikritih razmerij, tistih, ki so za podobo o sebi, se identitificira poseben predmet sociološke intelektualne prakse, se potrjuje njena znanstvena identiteta in izraža militantna pozicija, pa čeprav skozi obrambo sociološkega teoretskega spoznanja.

II.

Obe omenjeni praksi (sociološka, znanstvena in socialna, družbena) želita skozi pomen, ki ga nosita in ju določa, opozarjati na nekatere aktualne grožnje sociologiji, pa tudi drugim družbenim in, recimo, še humanističnim vedam in so deloma tudi izzvale prejšnji poskus dokazovanja znanstvenosti sociologije in opredeljevanja njenega predmeta. Obravnavano razmerje v resnici skriva dejansko socialno, empirično razmerje oziroma nekaj razmerij, ne prikriva pa svojega »aktivističnega« namena: sprašuje se, kaj pomenijo (prikrivajo) pogoste — v obči in tudi strokovni rabi enako — neprecizne sintagme, ki jih lahko strnemo v primer: »... gre za vprašanja, ki so družbena, politična in tudi sociološka«; in sprašuje se, kaj prikriva zelo aktualna zahteva po uporabnosti, praktičnosti znanosti, zahteva, ki kaže vso imanentno apriorističnost in mehanicističnost t. im. »zdrave pameti«, ko reducira uporabnost znanj in znanosti na tehnično/ tehnološka in s tem (ne nujno vselej zavedno!) zanika uporabnost in praktičnost družbenih ved. V najbolj radikalnih izpeljavah jih označujejo celo za neproduktivne in potemtakem ne-koristne. Zato je iz predmeta sociologije — odkrivanja razmerij za njihovo pojavno obliko — izstopila potreba po opredelitvi znanstvene dejavnosti kot praktične miselne dejavnosti, kot sociološke prakse. Izšla pa je tudi iz socialne prakse, kakršno vidimo skozi upravne, administrativne postopke in zakonske predpise, za katerimi je — kar iz marksistične družboslovne znanosti pač že dovolj dolgo vemo, razmerje upravljalске, tehnokratske ali kar državne moči in volje (in volje do moči), skratka, volje, ki ni »družbena« in ne »obča«, temveč je volja in moč »v imenu...« (neprikrito so to pokazale tudi razprave o preobrazbi šolstva).

III.

Za posebno obravnavo bi si lahko izbrali (eno) izrazito nevarno razmerje s polja sociologije kulture: namreč vprašanje o dialektičnosti in dogmatizaciji razmerja med sociološkim in socialističnim pojmovanjem kulture oziroma, še bolj konkretno, »kulture delavskega razreda«. Vprašanje je zastavljeno zares aprioristično, saj je oporna točka stališče, da je sociologija (tudi sociologija kulture)

soudeležena pri produkciji in reprodukciji družbene zavesti, in teza, da je »vprašanje socializma kulturno vprašanje« (ni nujno, da se nam ob tem zbudi moralichen pomislek o morebitni zvezi med socialistično vestjo in sociološko zavestjo!). Temo o »kulturi delavskega razreda« lahko zastavimo *sociološko*: tedaj zajema tisto, kar v določenem času in prostoru opredelimo, razpoznamo in označimo kot kulturno ponašanje (kar ni samo behavioristična kategorija, temveč zaradi pomanjkanja boljšega izraza morda še najbolj ustreza, najbolj globalno »pokriva« t. im. »kulturo v širšem smislu«). Lahko pa to temo postavimo tudi kot vprašanje *o kulturi s stališča* delavskega razreda in v tem primeru gre za obravnavo in oceno z vidika *socialistične perspektive*. Zastavitev in rezultat vprašanja sta močno različna, vendar se v socialni praksi ne izključujeta, nista integrirana, se pa prepletata. Ko sociološko zastavimo sintagmo »kultura delavskega razreda«, smo pač opredelili tudi polje naše miselne operacije: ta se dogaja v razredni družbi in upošteva dejstvo, da v socialni praksi obstaja nekaj, kar označujemo kot »kultura delavskega razreda«. Ta označitev se legitimira s tem, da obsega večino načinov ravnanj (ponašanj) določenega razreda, ki nam jih prav sociološka intelektualna dejavnost pokaže v razredni določenosti, namreč kot rezultat vplivanja ideoloških aparatov kapitalizma. Sociološka teoretizacija (tudi sama zainteresirana, razredno determinirana) pokaže, da se v tej razredni določenosti delavci močno oklepajo svojega *temeljnega občutja* (Grundbefindlichkeit, pravi Haug³), ki je, da so »v delu izven sebe« in »izven dela pri sebi« (Marx). Mogoče je izpeljati sklep, da so v svojem — objektivno — odtujenem položaju *po svojem počutju* usmerjeni v sfero zasebnega. Takšna sociološka teoretska izpeljava se potemtakem ne ujema (ne integrira v) s socialistično opredelitvijo kulture, ki to izpeljavo izvzema iz sfere zasebnega in jo tudi kot kulturo — sicer prehodnega obdobja — vidi kot *perspektivo* in kot *enotno* (v jeziku političnega pragmatizma je to ponavadi izraženo z drugačnimi besedami, na primer »boj za kulturo je boj za socializem« in »kultura je ena sama«). (Besede potemtakem res lahko pomenijo nekaj drugega kot tisto, kar pomenijo.) V teoretski obravnavi pomeni sintagma »kultura delavskega razreda«, da imajo delavci neko stališče, drugačno, in so se s tem razločili in ogradili od meščanske kulture; v socialni praksi, *ki jemlje kulturo kot perspektivo*, pa zadeva politično (razredno) prihodnost. Ta »delavska kultura« pa seveda »naseda« na zgodovinsko določene tradicije in se uveljavlja skozi protislovje sleherne konkretne nacionalne zgodovine, zato sociološko raziskovanje »delavske kulture« pelje do rezultatov, ki jih ne moremo kar neposredno teoretizirati in nimajo teže znanstvenih kategorij, saj so nacionalno specifični in zgodovinsko različno določeni.

V meščanski sociologiji, tudi v njenih najbolj doslednih in prodornih izpeljavah (npr. pri M. Webu⁴), se obravnavanje kulture giblje na meji nekakšne socialne filozofije: pri Webu je kultura označena kot *vrednotenje ljudi*; Weber celo pravi, da se nanaša samo na »pozitivne vrednotne pojave«, ki pa so to le, kolikor se posredno ali neposredno dotikajo naših kulturnih *interesov*. Skratka, kultura naj bi bila rezultat vrednotenja *s stališča kulturnega interesa* (treba je reči, da Weber tu ni v soglasju s svojo siceršnjo miselno jasnostjo!). Webera omenjam tudi kot dokaz za tezo o razredni določenosti sociološke intelektualne prakse in seveda zaradi kategorije interesa, ki je doživela zanimivo transforma-

cijo pri nekaterih njegovih učencih, ki so si prizadevali, da bi izdelali nekakšno »delovno definicijo« kulture. Zgolj v ilustracijo navajam dva poskusa. R. Hill-gärtner⁵, na primer, določa kulturo kot kulturni »aspekt« (o tem je že bil govor) vseh človekovih potreb. To je poseben aspekt, ki ga je mogoče dojeti v »zvezi«, »odnosu« človekovih potreb: tisto, kar ga dela posebnega (kulturnega) glede na druge odnose, je, da je kulturni aspekt trenutek *užitka* v potrebah. Iz poskusa delovne definicije, katere podlaga je še dokaj določljiva webrovska kategorija interesa, smo potemtakem prek — na videz — operativne kategorije »vseh človekovih potreb« prišli do abstraktnega (in vsaj v glavnem) preseženega predloga, da bi definirali predmet teorije kulture kot *užitka poln odnos* do človekovih potreb na kateremkoli področju njegovega bivanja. Skratka, tu ne gre samo za odmik od razvite meščanske koncepcije, ampak za problematiziranje teze, da je v razredni družbi »v delu odtujenost, v umetnosti užitek«. Kot vemo, pa ima marksizem že tradicionalno razklan odnos do kategorije užitka (do užitka...). Na teoretski ravni priznava resničnost, dejanskost užitka in ga v teoretizaciji družbenih perspektiv razširja celo na delo: svobodno delo kot užitek, kraljestvo svobode... V ideološki praksi (praktični ideologiji) pa je užitek dvoumen, če ne celo sumljiv: prelahkoten, preveč frivolnen, preveč v nasprotju z odrekanjem, žrtvovanjem, prizadevanjem. Kategorijo užitka iz sociološke teorije seveda lahko izženemo kot manipulativno fascinacijo estetike, v socialni praksi pa se lahko zastavi rahlo patetično vprašanje, ali ni v razmerju oziroma nasprotju med prizadevanjem in užitkom prikrito samo temeljno protislovje življenja?

Druga različica pojmovanja kulture, ki bi jo deloma tudi lahko navezovali na webrovsko tradicijo, je veliko bolj sociologistična in skoznjo prodira element propedeutičnosti. D. Mühlberg⁶ (tudi zagovornik sistemske teorije) se ukvarja z vsebino razumevanja kulture in ugotavlja, da to razumevanje (v sociološki teoretizaciji) zajema urejevanje socializacijskih, vzgojnih in izobraževalnih procesov (iz otrok delamo družbeno ustrezno funkcionirajoče odrasle) in urejevanje zavesti pripadnosti neki družbi, ki se dogaja prek *duhovnega posredovanja* med posamezniki in družbo. Takšno pojmovanje bržkone ni v skladu s stališči (in še manj s cilji) samoupravne socialistične kulturne politike, saj nastopa od zunaj in z izpeljavami, ki se utegnejo izteči v avtoritarne pristope do kulture. Takšna opredelitev je blizu opredelitvam ideologije, poenostavljeno bi lahko rekli, da se bliža Althusserjevi⁷ tezi (izraženi seveda v drugačnem teoretskem kontekstu), da je kulturno polje povezano z ideološkim, mu celo zavezano.

Omenjena sociološka opredelitev kulture ima v socialni praksi učinke, ki ustrezajo temu razumevanju vsebine kulture; učinkujejo pa skozi mehanizme kulturne politike: »usmerjajo« življenjsko dejavnost, *regulirajo*, *urejajo* procese socializacije in, seveda, *vplivajo* na celoten socialni razvoj. Kar pomeni, da so na delu *socialno-tehnične funkcije* kulture, ne pa njene kulturne funkcije.

Vsi ti brezprizivni drastični pozivi k urejanju nas pripeljejo do predstave, da se oblikuje, za izvajanje teh funkcij, krog strokovnjakov, izvedencev, intelektualcev, ki *izdela* kulturne vrednote (sklicevali smo se na Webra!) in jih vnaša v delavski razred. Na tem mestu se seveda ni mogoče izogniti vzporednici oz. ločnici z dvema Gramscijevima idejama: o kulturni hegemoniji in o organskem intelektualcu. »Hegemonijo delavskega razreda v kulturi« je sicer mogoče razu-

meti, kot je znano, na več načinov (celo kot nasilje nad potrebami in interesi), vendar je le verjetno, da Gramsci z njo ni mislil, da jo bo delavski razred dosegel tako, da mu bodo od zgoraj in od zunaj opredelili njegove (razredne) kulturne modele in standarde. Ta hegemonija bi se, v kontekstu Gramscijeve misli, mogla uveljaviti organizirano, v okviru razreda, v najzavestnejšem delu razreda, če bi ta *del* seveda dokazal, da so v njegovi družbeni perspektivi pobude, možnosti in pogoji za lastno produktivno kulturno dejavnost. Konceptijo »organskega intelektualca« pa je, v okviru tega razmišljanja in v izpeljavi prejšnje Gramscijeve kategorije, mogoče razumeti glede na to, česa naj ti ne bi počeli: ne producirali »vrednot« zunaj delavskega razreda, ker je takšna kulturna produkcija vrednot v bistvu arogantna, domišljava predrznost intelektualcev. Vendar pa je vloga intelektualne dejavnosti nezamenljiva in produktivna — tako obče kot za delavski razred — in zato kategorija »organskega intelektualca« ne daje zgolj možnosti za različne interpretacije, temveč povzroča resne praktične in teoretske težave: praktične na ravni učinkovanja v socialni (socialistični) praksi in z njeno kulturno politiko, teoretske pa v sociološki miselni praksi, ki se iz teh težav precej neprepričljivo in neustrezno rešuje. Na prvi ravni se kaže stališče socialistične *perspektive*, ki izpostavlja zlasti zaupanje v samorast in »samokultiviranje« delavskega razreda, na drugi, se pravi sociološki ravni, pa se v marksističnem diskurzu precej nesrečno in zlasti neprepričljivo rešuje z naivno tezo, da je delavskemu razredu treba *le pomagati*, da *v skladu z znanostjo* pride do razumevanja vrednot in njihovega povezovanja. Če je na prvi ravni, v socialistični socialni perspektivi, mogoče videti vizijo brezrazredne družbe, v kateri je »kulturno« polje neposredno družbeno opredeljeno, pa se na sociološki teoretski ravni izkaže, da gre le še za eno različico (bolj zastrto) »uvoza vrednot«, se pravi za prosvetljevanje. Res je ob tem treba previdno povedati, da tisti, ki so v delitvi dela »zadolženi« za produkcijo kulturnih vrednot, prepričujejo, da je prosvetljevanje danes dobilo novo vsebino, vendar pa je marksistično konsistenten način produkcije kulturnih vrednot vendarle tisti, ki intelektualizira vse človekove prakse in je prvi pogoj, da je »organski intelektualec« *v in ne* zunaj razreda, da je določen s položajem in ideologijo delavskega razreda in ne z ideologijo za delavski razred. Zgodovinski spomin nas opozarja, da sta pretirano vzgajanje (edukacionizem) in administriranje povzročila v preteklosti že grobe napake, in ni razloga, da jih v prihodnje ne bi. Težnja, da bi vse in vsakogar obravnavali kot predmet vzgoje, kot predmet, ki je potreben vzgoje, se namreč sprevrže v dogmo (kar je blokada za vsakršno samo-rast) in v lastno nasprotje: vodi k temu, da se ljudje »enostavno« ne pustijo vzgajati in se z odporom odvrtaajo od vsega in vseh, ki jih hočejo nenehno vzgajati; edukacionizem je nasilno, (zato) neproduktivno, neuspešno in lažno filantropsko prizadevanje za uspeh. Od tu do pojmovanja (in učinkovanja) kulture kot zgolj ideologije (razredne, administrativne, tehnološke, tehnokratske), pa ni tako rekoč nobene razdalje več.

Ugotovitve, ki jih je mogoče izvesti iz prejšnjega besedila, so v bistvu tako obče, da so na eni strani že kar banalne, na drugi strani pa jih zaradi občnosti lahko štejemo za teoretski izziv. Te ugotovitve so, na kratko:

— da je sociologija kot sleherna znanost določena miselna, intelektualna praksa, produktivna dejavnost;

— da se sociologija vzpostavi šele s trenutkom, ko se družba ne določa več v odnosu na neki red, ki ji je zunanji (državni, tehnološki itn.), temveč, ko se razume v svoji zgodovinski, v svoji sposobnosti, da se reproducira;

— da si sociologija prizna, da gleda na družbo vselej od znotraj; da je potemtakem družbeno določena in nad-določena (aforistično rečeno: »družbeno razlaga z družbenim«);

— da je sociologija (znanost) — ne samo v shematski postavitvi bazarvrhna stavba — sestavina in oblikovalka družbene zavesti, skozi takšno prakso pa tudi soudeležena pri družbeni produkciji in reprodukciji.

Pred skoraj desetimi leti je Alain Tourrain⁸ govoril o nemoči in nepriljubljenosti sociologije in sociologov in je brez defetističnega patosa to nemoč uvidno omejil v okvire družbe, ki da razpada, kakor je označil francosko družbo, ter jo hkrati (nemoč) povezal z kriznim stanjem sociološke teorije, s čimer je izrazil kritični dvom v lastno početje, ki je imanenten in produktiven konstitutivni element sleherne znanstvene prakse. Ker pa se družba ne določa glede na svoje »funkcioniranje«, temveč glede na sposobnost za lastno spreminjanje, pravzaprav tudi za sociologijo ni najbolj važno, kako »funkcionira«, ampak kako in koliko je sama dejavnik spreminjanja. Dejansko nemara »najbolje« živi v družbah, ki znajo kombinirati (ne nujno integrirati) ekonomsko rast in družbeno-znanstveno kritiko oziroma, če rečemo bolj ustrezno naši družbi, družbene konflikte in kulturne projekcije.

LITERATURA:

1. ALAIN TOURRAIN, *Pour la sociologie*, Ed. du Seuil, Pariz 1974.
H. LEFEBVRE, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Il Saggiatore, Milano 1979.
N. LUHMANN, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano 1979
2. J. R. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Les éditions de Minuit, Pariz 1979.
J. BAUDRILLARD, *De la séduction*, Gallilée, Pariz 1979.
3. W. F. HAUG, »Theoretische Probleme der Diskussion über Kultur der Arbeiterklasse«, *Das Argument* 115/1979.
4. M. WEBER, *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen*, Winkelmann, Stuttgart 1956.
5. R. HILLGÄRTNER, »Thesen zum Kulturbegriff«, *AS* 23, *Argument*, 1979.
6. D. MÜHLBERG, citirano po W. G. Haugu.
7. L. ALTHUSSER, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Pariz 1974.
8. Gl. nav. delo.

Večstranska dejavnost kmečkih gospodinjestev kot indikator kvalitete njihovega življenja

ANA BARBIČ

Količina dohodka, ki ga kmečka družina lahko ustvari s kmetovanjem, sicer ni odvisna le od velikosti obdelovalnih površin, temveč tudi od vrste drugih dejavnikov kmetijske proizvodnje (proizvodna usmerjenost, uporabljena tehnologija, organizacija dela), vendar predstavljajo prav razpoložljive obdelovalne površine (zemljiški maksimum) pomembno omejitev pridobivanju dohodka iz kmetijske dejavnosti. Res je sicer, da količina obdelovalne zemlje, ki jo kmetje lahko najamejo, ni omejena, vendar je res tudi to, da so kmetijske površine, ki jih je moč najeti, omejene zlasti v območjih, kjer je po njih veliko povpraševanje (bližina urbanih centrov). Tako je iskanje dodatnih virov dohodkov zunaj kmetijstva za večino kmečkih družin ekonomska nujnost in ne zgolj posledica različnih nagnenj in interesov posameznih družinskih članov.

Tabela 1: Kmečka gospodinjstva v osmih slovenskih občinah* glede na velikost obdelovalnih površin, ki jih imajo v lasti

	odstotek	kumulativni odstotek
do 2 ha	13,0	13,0
2 ha do 3 ha	14,8	27,0
3 ha do 4 ha	14,2	42,0
4 ha do 5 ha	11,8	53,8
5 ha do 6 ha	11,9	65,7
6 ha do 7 ha	9,2	74,9
7 ha do 8 ha	6,8	81,7
8 ha do 9 ha	5,1	86,8
9 ha od 10 ha	3,7	90,5
10 ha in več	9,4	99,9
%	99,9	
N	(1373)	(1373)

* Podatki, prikazani v tem prispevku, so vzeti iz raziskave »Mešane kmetije kot dejavnik razvoja kmetijstva in podeželja«. Podatki so bili zbrani 1982. leta na območju osmih slovenskih občin z različnimi geografskimi obeležji in z različno stopnjo razvitosti. Vzorec je zajel 10 odstotkov kmečkih gospodinjestev, ki imajo v lasti 1 ha obdelovalne zemlje ali več. Izbrane občine ne predstavljajo reprezentativnega vzorca slovenskih občin, zato rezultati veljajo le za upoštevane občine (Ljubljana Bežigrad, Ljubljana Moste-Polje, Ljubljana Šiška, Ljubljana Vič-Rudnik, Grosuplje, Krško, Škofja Loka, Velenje).

1.0. VIRI DOHODKOV IN NJIHOVA RAZŠIRJENOST

V tej analizi upoštevamo samo aktivne vire dohodkov, to je dohodke, ki jih člani kmečkih gospodinjstev ustvarjajo s svojim delom. Poleg kmetovanja so to redna zaposlitev zunaj kmetije ali nekmetijske dejavnosti v okviru kmečkega gospodinjstva. Te so lahko kmetijstvu sorodne, kot gozdarstvo (sekanje lesa), obdelava lesa (žaganje, tesarstvo), mlinarstvo, nabiranje zdravilnih zelišč in gob, kmečki turizem, čebelarstvo ali domača obrt; ali pa take, ki so kmetijstvu in podeželju potrebne (servisi za popravilo kmetijskih strojev, gospodinjstev, avtomobilov, gradbeništvo, prevoznništvo, usluge s kmetijskimi stroji za denar; obrti, ki so potrebne kmetijstvu, šiviljstvo, frizerstvo, gostinstvo ipd.).

Ceprav se je v zadnjih dvajsetih letih kmetijska proizvodnja v Sloveniji povečala — povprečna stopnja rasti je znašala 1,9 odstotka letno, se je prispevek kmetijske proizvodnje k narodnemu dohodku Slovenije zmanjšal od 21,3 odstotka 1952. leta na 3,7 odstotka 1980. leta (Statistični letopis SR Slovenije 1982).

Tudi v Sloveniji, kot v Jugoslaviji in v svetu smo bili po 2. svetovni vojni priča nagli deagrarizaciji in depopulaciji podeželja. Po podatkih popisa 1981 samo še 9 odstotkov Slovencev živi zgolj od kmetijstva, vendar kljub temu ugotavljamo, da polovica slovenske populacije (49,7 %) živi zunaj urbanih središč, to je, na podeželju (Kladnik, 1982). Iz teh podatkov je moč sklepati, da velik del delavcev, zaposlenih v mestih, živi še vedno na podeželju, predvsem v okolici večjih mest. Pravzaprav je težko potegniti ostro mejo med podeželjem in predmestji, ki so rastla predvsem na obdelovalnih površinah in tako še pospeševala odliv delovne sile iz kmetijstva v nekmetijske dejavnosti. Za kombiniranje kmetovanja z drugimi viri pridobivanja dohodka se je tako odločalo vedno več kmečkih gospodinjstev, če že ne zgolj zaradi ekonomske nuje, pa zaradi drugih prednosti in privlačnosti nekmetijskih dejavnosti.

Če upoštevamo štiri vrste (skupine) dejavnosti, iz katerih pridobivajo anketirana gospodinjstva dohodek (kmetijstvo, redna zaposlitev, ukvarjanje s kmetijstvu sorodnimi ali kmetijstvu in podeželju potrebnimi dejavnostmi), dobimo sliko prikazano na strani 365.

Kljub temu, da so slovenske kmetije majhne — v povprečju obsegajo 3,01 ha (Statistični letopis SR Slovenije 1982) obdelovalnih površin, velika večina (88 %) anketiranih kmetij pridobiva dohodek bodisi zgolj iz kmetijstva (20,9 %) bodisi v kombinaciji kmetijstva z drugimi dejavnostmi (67,1 %). Samo 8,3 odstotka anketiranih kmetij pridobiva dohodek zgolj iz nekmetijskih dejavnosti. Omeniti velja še podatek, da je v anketirani populaciji 3,8 odstotka ali vsaka 26. kmetija brez aktivnega vira dohodka. Ni potrebno posebej poudariti, da so to ostarela gospodinjstva oz. gospodinjstva brez naslednika.

Največ, skoraj polovica (46 %) anketiranih kmečkih gospodinjstev pridobiva dohodek iz dveh virov: iz kmetijstva in redne zaposlitve nekaterih svojih članov. Petina (20,9 %) gospodinjstev pridobiva dohodek samo iz kmetijstva, medtem ko vsako 8. gospodinjstvo (12,5 %) kombinira kot vir dohodka kmetijstvo, redno zaposlitev in kmetijstvu sorodne dejavnosti; 6,5 odstotka gospodinjstev pa kombinira kmetijstvo samo s kmetijstvu sorodnimi dejavnostmi. Druge kombinacije

EN VIR DOHODKA	odstotek	število gospodinjstev
— nima nobenega aktivnega vira dohodka	3,8	52
— samo kmetijstvo	20,9	287
— samo redna zaposlitev	6,0	83
— samo kmetijstvu sorodne dejavnosti	0,4	5
— samo kmetijstvu in podeželju potrebne dejavnosti	—	—
DVA VIRA DOHODKA		
— kmetijstvo in redna zaposlitev	46,0	631
— kmetijstvo in kmetijstvu sorodne dejavnosti	6,5	89
— kmetijstvo ter kmetijstvu in podeželju potrebne dejavnosti	0,3	4
— redna zaposlitev in kmetijstvu sorodne dejavnosti	1,5	20
— redna zaposlitev ter kmetijstvu in podeželju potrebne dejavnosti	0,4	6
— kmetijstvu sorodne ter kmetijstvu in podeželju potrebne dejavnosti	—	—
TRIJE VIRI DOHODKA		
— kmetijstvo, zaposlitev, kmetijstvu sorodne dejavnosti	12,5	172
— kmetijstvo, zaposlitev, kmetijstvu in podeželju potrebne dejavnosti	1,3	18
— kmetijstvo, kmetijstvu sorodne ter kmetijstvu in podeželju potrebne dejavnosti	0,1	1
— zaposlitev, kmetijstvu sorodne ter kmetijstvu in podeželju potrebne dejavnosti	—	—
ŠTIRJE VIRI DOHODKA		
— kmetijstvo, zaposlitev, kmetijstvu sorodne ter kmetijstvu in podeželju potrebne dejavnosti	0,4	5
	100,0	1373

virov dohodkov so izredno redke in jim v tej analizi ne namenjamo posebne pozornosti.

Kombinacija kmetovanja in redne zaposlitve nas zanima predvsem zaradi njene razširjenosti, medtem ko si bomo kombinacijo kmetovanja s kmetijstvu sorodnimi dejavnostmi natančneje ogledali predvsem zato, ker ima takšna smer razvoja zasebnega kmetijstva vsaj v Sloveniji največje realne možnosti in zato tudi vso politično podporo. Večanje nezaposlenosti znotraj Jugoslavije in vračanje delavcev, ki so na začasnem delu v tujini, bo v bližnji prihodnosti še bolj zaostriло pogoje zaposlovanja predvsem manj kvalificiranih delavcev — teh pa je med kmeti-delavci največ. Zaposlovanje odvečne kmetijske delovne sile v dejavnostih, vezanih na kmetijsko proizvodnjo, bi na eni strani razbremenilo pritisk na delovna mesta zunaj kmetijstva, na drugi strani pa bi zmanjšalo nadaljnji odliv delovne sile s podeželja. Predvsem zaposlitev mlajših članov kmečkih gospodinjstev zunaj kmetijstva je dostikrat tudi že prvi korak iz vasi v mesto. Razvijanje kmetijstvu sorodnih dejavnosti, ki je z izjemo gozdarstva (gozd ima

kar 64,9 % anketiranih kmetij) šele v povojih (z obdelavo lesa se ukvarja 3,7 % anketiranih kmetij, z domačo obrtjo 2,5 %, s čebelarstvom 0,8 %, z nabiranjem in sušenjem zelišč in/ali gob 0,5 %, s kmečkim turizmom pa le 0,2 % anketiranih kmetij) ne bi le prispevalo k zadržanju mladih na podeželju, temveč bi oživilo ali celo na novo razvilo dejavnosti, ki so surovinsko (proizvodno) vezane na kmetijstvo in nudijo zaposlitev v kmetijsko neaktivnih mesecih.

Tabela 1: štiri skupine virov dohodkov kmečkih gospodinjstev glede na velikost obdelovalnih površin

	kmetijstvo in redna zaposlitev	kmetijstvo, redna zapos. in kmetijstvu sorodne dejavnosti	kmetijstvo in kmetijstvu sorodne dejavnosti	samo kmetijstvo
do 2 ha	12,4	3,7	4,5	9,8
2 ha do 4 ha	33,1	21,5	16,8	22,3
4 ha do 6 ha	24,7	22,1	21,4	25,4
6 ha do 8 ha	15,1	21,5	20,2	18,8
	7,3	14,6	11,2	12,9
10 ha ali več	7,4	11,6	25,8	10,8
%	100,0	100,0	99,9	100,0
N	(631)	(172)	(89)	(287)

1.1. KMETOVANJE V KOMBINACIJI Z REDNO ZAPOSLOTVIJO

Kombiniranju kmetovanja in redne zaposlitve je na eni strani botrovala intenzivna usmerjenost socialistične Jugoslavije v razvoj industrije, na drugi strani pa zapostavljanje kmetijstva kot pomembne gospodarske panoge in zanemarjanje njegovega razvoja. Zanesljiv in reden dohodek ter zagotovljena socialna varnost (zdravstveno, pokojninsko in invalidsko zavarovanje, porodniški dopust in otroški dodatek), ki jo je nudila redna zaposlitev, sta vsaj deloma odtegnila kmetijstvu tudi velik del kmečkega prebivalstva, ki ni želelo povsem opustiti kmetovanja.

Pospeseni procesi urbanizacije, ki se je širila predvsem na rovaš kvalitetenih nižinskih kmetijskih zemljišč, pa so povzročili, da mnoge kmečke družine niso mogle več živeti zgolj od kmetijstva in je zaposlovanje zunaj kmetijstva postala za mnoge njihove člane objektivna nuja. V Sloveniji se je samo v nekaj desetletjih obseg kmetijskih površin zmanjšal od 0,25 ha na 0,13 ha na prebivalca (Krašovec, 1982: 18). Tudi podatki tabele 1 kažejo, da je med kmetijami, ki kombinirajo kmetovanje z redno zaposlitvijo, več manjših kmetij kot med kmetijami, ki pridobivajo dohodek zgolj iz kmetijstva ali iz kmetijstva in kmetijstvu sorodnih dejavnosti. Kar 70,2 odstotka kmetij, katerih člani so redno zaposleni, ima manj kot 6 ha obdelovalne zemlje. Sledijo pa jim kmetije, ki pridobivajo dohodek samo od kmetijstva (57,5 % teh ima manj kot 6 ha obdelovalne zemlje). Res je sicer, da je v tej skupini manjše število majhnih kmetij kot v skupini

kmetij, ki pridobivajo dohodek tudi iz redne zaposlitve, vendar domnevamo, da se mnoge med njimi ne bi ukvarjale zgolj s kmetovanjem, če bi njihovi člani imeli objektivne (odvečna delovna sila na kmetiji, razpoložljiva delovna mesta) in subjektivne možnosti za redno zaposlitev (starost, kvalifikacija).

1.2. Pridobivanje dohodka iz kmetijstva in kmetijstvu sorodnih dejavnosti je očitno bolj razširjeno na večjih kot na manjših kmetijah. Kar četrtina (25,8 %) kmetij, ki pridobivajo dohodek iz obeh virov, ima 10 ha obdelovalne zemlje ali več. V tej skupini so večinoma hribovske kmetije, kjer imajo kmetje lahko v zasebni lasti do 40 ha obdelovalne zemlje, hkrati pa ima največ hribovskih kmetij v lasti tudi obsežne gozdove, ki jim predstavljajo pomemben vir dohodka. Če temu dodamo še slabše, predvsem bolj oddaljene možnosti za redno zaposlitev zunaj kmetijstva, je usmerjenost v kmetijstvu sorodne dejavnosti optimalna pot povečanja dohodka in zaposlitve članov kmečkih gospodinjstev. Seveda bi bilo poleg gozdarstva potrebno intenzivno razvijanje tudi drugih dejavnosti, ki imajo surovinske in prirodne pogoje v kmetijstvu in na podeželju. Da bi to dosegli, pa je potrebno kmetom zagotoviti predvsem ugodne pogoje, ki niso le v kreditih in drugih oblikah materialne stimulacije, temveč tudi v stimulativen davčnem sistemu ter družbenem priznanju statusa kmeta.

2.0. EKONOMSKA UČINKOVITOST RAZLIČNIH VIROV DOHODKOV

Čeprav kvalitete življenja ne določa zgolj dohodek, ki ga kmečko gospodinjstvo ustvari, mora ta biti vsaj tolikšen, da kmečki družini zagotavlja minimalno socialno varnost. Na tem mestu ne razpravljamo o tem, kolikšen je tak minimalni dohodek za kmečka gospodinjstva (V SR Sloveniji za l. 1983 znaša 8.420 din za zaposlenega) — odvisen je predvsem od števila njegovih članov, pač pa prikazujemo le relativno dohodkovno učinkovitost posameznih virov dohodkov oziroma njihovih kombinacij.

Tabela 2: Štiri skupine virov dohodkov glede na skupni ustvarjeni dohodek (v letu 1981)

	kmetijstvo in redna zaposlitev	kmetijstvo, redna zaposlitev in kmetijstvu sorodne dejavnosti	kmetijstvo in kmetijstvu sorodne dejavnosti	samo kmetijstvo
do 50.000 din	30,1	9,9	2,2	25,1
51—150.000 din	39,3	34,8	29,2	36,2
151—250.000 din	17,4	29,0	34,8	18,5
251—400.000 din	8,2	15,1	16,8	10,5
401—1.000.000 din	3,9	11,1	15,7	9,4
1.000.000 din ali več	1,0	—	1,1	0,3
	100,0 (631)	99,9 (172)	100,0 (89)	100,0 (287)

Očitno ima najnižji dohodek največ gospodinjstev, ki kombinirajo kmetijstvo z redno zaposlitvijo, sledijo pa jim gospodinjstva, ki pridobivajo dohodek zgolj iz kmetijstva. Iz te ugotovitve pa ne sledi, da samo kmetovanje praviloma ne pomeni tudi velikega dohodka. Med čistimi kmetijami je namreč kar petina (20,2 %) takih, ki padejo v najvišjo dohodkovno skupino — 251.000 din letno ali več. Z drugimi besedami, gre za bipolarno skupino, katere del tvorijo kmečka gospodinjstva z malo zemlje in brez možnosti dodatnih virov dohodkov; del te skupine pa predstavljajo čiste kmetije, ki so dobro organizirane, tržno usmerjene in zato tudi ekonomsko visoko učinkovite.

Največ ekonomsko učinkovitih kmečkih gospodinjstev pa je med tistimi, ki kombinirajo kmetijstvo s kmetijstvu sorodnimi dejavnostmi (33,6 % jih pade v najvišje dohodkovne skupine — nad 250.000 din letno) ali pa tej kombinaciji dodajo tudi redno zaposlitev (26,2 % takšnih gospodinjstev je v najvišjih dohodkovnih skupinah).

3.0. VIRI DOHODKOV KMEČKIH GOSPODINJSTEV KOT INDIKATOR KVALITE TE NJIHOVEGA ŽIVLJENJA

Če upoštevamo zgolj ustvarjeni letni dohodek preučevanih skupin kmečkih gospodinjstev, ugotavljamo, da so ekonomsko najbolj učinkovita tista gospodinjstva, ki pridobivajo dohodek iz kmetijstva in iz kmetijstvu sorodnih dejavnosti. Čista kmečka gospodinjstva za njimi po dohodku zaostajajo verjetno zaradi tega, ker bodisi nimajo objektivnih možnosti za razvijanje kmetijstvu sorodnih dejavnosti, bodisi se zanje iz kakršnihkoli razlogov še niso odločila.

Ceprav je redna zaposlitev zunaj kmetijstva vedno veljala — v mnogih okoljih velja še danes kot najbolj zanesljiv vir dohodkov, bi bili mnogi zaposleni člani kmečkih gospodinjstev pripravljeni opustiti zaposlitev in samo kmetovati, če bi za to imeli ustrezne možnosti. V skupini gospodinjstev, ki pridobivajo dohodek iz kmetijstva in iz redne zaposlitve, bi opustilo zaposlitev:

- 70,1 % zaposlenih gospodarjev/mož (N = 418)
- 67,2 % zaposlenih gospodaric/žena (N = 198)
- 47,9 % zaposlenih naslednikov/naslednic (N = 311)

V skupini gospodinjstev, ki pridobivajo dohodek iz kmetijstva, iz redne zaposlitve in iz kmetijstvu sorodnih dejavnosti, pa je odstotek zaposlenih članov, ki bi bili pripravljeni opustiti zaposlitev, naslednji:

- 85,9 % zaposlenih gospodarjev/mož (N = 99)
- 76,3 % zaposlenih gospodaric/žena (N = 59)
- 58,9 % zaposlenih naslednikov/naslednic (N = 73)

Večino zaposlenih kmečkih gospodarjev in gospodaric oziroma njihovih partnerjev kmetijstvo bolj privlači kot redna zaposlitev, zlasti še v primeru, da gospodinjstvo pridobiva dohodek tudi iz kmetijstvu sorodnih dejavnosti. Precej manjše zanimanje zgolj za kmetovanje pa je med mlajšimi člani kmečkih gospodinjstev, čeprav so že opredeljeni kot nasledniki kmetije. Pomeni, da so se mnogi mladi ljudje

kmetijstvu že odtujili in bodo potrebni večji družbeni napor, ki bodo napravili kmetijstvo privlačno tudi mladim ljudem — ne le tistim, ki ne dobijo zaposlitve, temveč tudi tistim, ki so že zaposleni, pa imajo možnosti živeti od kmetovanja, zlasti v kombinaciji z dejavnostmi, sorodnimi kmetijstvu.

Med omenjene »družbene« napore poleg sistemskih rešitev (morebitno povečanje zemljiškega maksimuma ali drugačne možnosti za povečanje obdelovalnih površin, stimulatívna davčna politika) sodijo prevsem prizadevanja za hitrejši razvoj podeželja. Predvsem gre za razvijanje vseh tistih dejavnosti, v katerih podeželje še vedno zaostaja za mestom (zdravstvena oskrba, šole, kulturne ustanove, uslužnostne dejavnosti — prebivalci okoliških vasi nosijo popravljat čevlje v Ljubljano!). To pa pomeni, zagotoviti ugodne pogoje za razvoj vseh dejavnosti, ki jih potrebuje podeželje na sploh in kmetijstvo posebej. Prikazani podatki o tem, koliko kmečkih družin se ukvarja s takšnimi dejavnostmi, zagotovo ne odražajo dejanskega stanja, saj jih je praviloma težko kombinirati z kmetovanjem. vendar podoba o dejanski opremljenosti podeželja z njimi najbrž ni dosti bolj optimistična.

Načrtno opremljanje podeželja z uslugami, ki jih sicer nudijo le mesta, ter razvoj ustreznih komunikacijskih povezav med samimi podeželskimi naselji kot tudi med njimi in bližnjimi mesti, bi nedvomno še pospešilo v Sloveniji že itak močno prisotne procese rurbanizacije, ki pomembno prispevajo k enakomernejši razvitosti celotnega slovenskega prostora. To pa seveda še ne pomeni, da strokovnjakom, znanstvenikom in politikom ni potrebno razmišljati o nasprotnih vplivih, to je o vplivih podeželskega življenja na življenje v mestih predvsem preko širjenja tistih vrednot življenja in dela, ki potrošniško usmerjenost nadomeščajo z vrednotami medsebojnih stikov, sosedске pomoči in zdravega okolja.

Da bi se čimprej osvestili o nujnosti novega načina življenja nas vseh, je potrebno dramatizirati nujnost izbora »med nadaljevanjem z modelom razvoja, ki vodi k podvojitvi naše materialne lastnine (avtomobili, televizijski sprejemniki, pralni stroji itd.) in med dolgoročnim razvojnim modelom, ki je mnogo bolje prilagojen našemu sedanjemu eko-sistemu, z nižjo stopnjo produkcije in obsežnim prostorom za kulturne aktivnosti in proizvode«, kot poudarja Augusto Forti, znanstveni direktor UNESCO v Parizu (Forti, 1983: 5).

UPORABLJENI VIRI

1. FORTI AUGUSTO. Priorities in the North-South Dialogue. *Forum*. Council of Europe, 1983, no. 1, p. 5—6

2. Kladnik, Drago. Slabosti zemljiške strukture kot pomemben zaviralec posodabljanja kmetijstva in skladnejše preobrazbe podeželja. V: *Geografske značilnosti preobrazbe slovenskega podeželja*. Ljubljana, 1982.

3. KRAŠOVEC, STANE. Samo z domačih tal. *Delo*, 11. 12. 1982, str. 18

4. *Statistični letopis SR Slovenije 1982 in Rezultati raziskav 314*. Zavod SR Slovenije za statistiko, Ljubljana 1982

O zgradbi in razvoju fizikalnih teorij

JANEZ STRNAD

1. UVOD

Medtem ko se zgodovinarji in filozofi znanosti ukvarjajo z razvojem znanstvenih teorij in razpravljajo o tem, do kolikšne mere ga je mogoče logično rekonstruirati, zanima fizike predvsem zgradba fizikalnih teorij. Vse kaže, da pridemo do nekaterih novih pogledov, če poskušamo združiti oboje, se pravi, če razčlenimo fizikalno teorijo na njene sestavine in zasledujemo razvoj teh sestavin. Zato v članku podamo pregled osnovnih fizikalnih teorij in razgrnemo njihovo zgradbo. Ko obravnavamo njihov razvoj, se pokaže, da je smiselno vpeljati novo sestavino teorij. Premislek o razvoju te sestavine nam omogoči vzporediti nekatere ugotovitve z zaključki iz nekaterih pristopov. Najprej poskušamo dati bežen pogled iz ptičje perspektive na najznačilnejše tokove v razpravah o razvoju znanosti v splošnem in fizike posebej.

2. POGLEDI NA RAZVOJ ZNANOSTI

O tem, da se znanost razvija skokovito, nihče ne dvomi. Zastopniki ene smeri, ki izhajajo iz dela E. Macha in jo je razvil predvsem K. Popper, zagotavljajo, da je prehod od stare teorije k novi neizbežen in logičen(1). Nove izkušnje nasprotujejo stari teoriji — jo falsificirajo. Nova teorija zajema več izkušenj in je zato bližje resnici. Razvoj poteka torej s skokovitim približevanjem resnici. Pri tem presojuje razvoj s čisto današnjega gledišča kot prehod od večjih zablod k manjšim. Posebej poudarjajo misel, da ga je mogoče v celoti pojasniti povsem logično. Znanost jim je samostojna dejavnost in upoštevajo predvsem njene notranje dejavnike. Čeprav ima po njihovem mnenju glavno vlogo pri razvoju znanosti posameznik, izvira iz začudenja nad nekdanjimi zablodami podcenjevanje nekdanjih znanstvenikov. V novejšem Popperjevem delu je logična stran razvoja manj poudarjena na račun misli o preskušanju domnev in zavračanju neustreznega(2).

T. Kuhn pa je, kot najizrazitejši zastopnik druge smeri, opozoril na to, da preskokov v znanosti ni mogoče pojasniti čisto logično (3), (4). V znanosti, ki je presegla začetno razvojno stopnjo, se po njegovem mnenju izmenjujejo normalna in revolucionarna obdobja. V normalnem obdobju poteka razvoj zvezno v okviru paradigme (nazorne, modelske predstave, »kopita«), ki jo vsi sprejemajo. S ko-

pičenjem izkušenj pa pride do spoznanj, ki nasprotujejo veljavni paradigmi. Znanost preide v revolucionarno obdobje, v katerem se borita stara in nova paradigma in nova navsezadnje zmaga. Obeh paradigem ni mogoče med seboj primerjati in njune zamenjave ni mogoče logično pojasniti. Znanstveniki pridejo do novih paradigem ob doživljajih, ki jih je mogoče razumeti kvečjemu psihološko, na primer kot spreobrnitve. Nova paradigma zmaga, ko jo sprejme znanstvena javnost. S tem preide znanost zopet v normalno obdobje. Po Kuhnovem prepričanju nekdanji znanstveniki niso bili nič manj bistri od današnjih in je bilo njihovo mišljenje enako notranje usklajeno, kot je dandanašnje. Ravnali pa so se po celotnem okolju, v katerem so živeli in delali. Delo znanstvenikov je treba zaradi tega presojati v zgodovinski perspektivi z upoštevanjem vsakokratnega okolja.

I. Lakatos izhaja sicer iz prve smeri, a je poskusil zblížiti oba nasprotujoča si pogleda (5), (6). Loči manjšo enoto teorijo in večjo enoto raziskovalni program, ki jo sestavljajo med seboj povezane teorije. Raziskovalni program ima trdo jedro, ki obstaja nespremenjeno. Kot obrambni pas ga obdaja območje pomožnih trditev. Neskladje z izkušnjami, ki so ga prej imenovali falsifikacija, ne prodre do jedra, ampak povzroči samo zamenjavo katere od pomožnih trditev iz obrambnega pasu. Obrambni pas se zaradi naraščajočih izkušenj nenehno spreminja in raste. Teorije se v raziskovalni načrt uvrščajo zvezno, nezvezno pa novi raziskovalni načrti nadomeščajo stare, manj uspešne.

J. D. Sneed trdi, da fizikalne teorije nikakor ni mogoče primerjati z nizi izrekov v matematiki (7). Po njegovem mnenju odlikuje fizikalno teorijo uspešen predikat (pridevek, v logiki tisto, kar o subjektu navedemo kot njegovo bistveno lastnost). Newtonova mehanika ima na primer predikat »klasična (to pomeni nerelativistična in nekvantna) mehanika točkastih teles«. On in W. Stegmüller (8) tudi razločujeta nespremenljivo jedro teorije in zalogo zgledov, ki nenehno narašča. Trdita, da ustreza Kuhnovi paradigmi tipičen zgled. V normalnem obdobju se večja zaloga zgledov. Po Stegmüllerju se paradigma spremeni, če odpove kak zgled. To, da nove paradigme ni mogoče primerjati s staro, pojasnjujeta z razlikami med jedri različnih teorij. Zveznost se kaže v tem, da se mora nova teorija dati prevesti na staro.

G. Holton poudarja predvsem vlogo tem (themata) v razvoju znanosti (9). Tema mu je misel zunaj fizike, ki vodi raziskovalca pri uvajanju novih pojmov in metod, ga motivira in tudi omejuje. S temami si prizadevajo ljudje smiselno spoznati svet. Tako Kopernik ni izhajal iz logične osnove, ampak iz prepričanja, da lahko skozi astronomijo spozna stvarnikov načrt. Vodili sta ga dve temi: preprostost in potrebnost. Prva se kaže v vrnitvi k enakomernem kroženju, ker je Ptolemejeva slika postala preveč zapletena, in druga v prepričanju o urejenosti: čim dlje je planet od Sonca, tem daljši je njegov obhodni čas. Samo s tema temama je ob svojem času prepričevala Kopernikova slika. Ovreči se tem, ki jih nekateri postavljajo blizu Lakatosevim raziskovalnim programom, ne da. Sodobni temi sta simetrija, ki je povezana z invariatnostjo enačb gibanja proti neki transformaciji, in težnja po čim manjšem številu osnovnih gradnikov in osnovnih enačb.

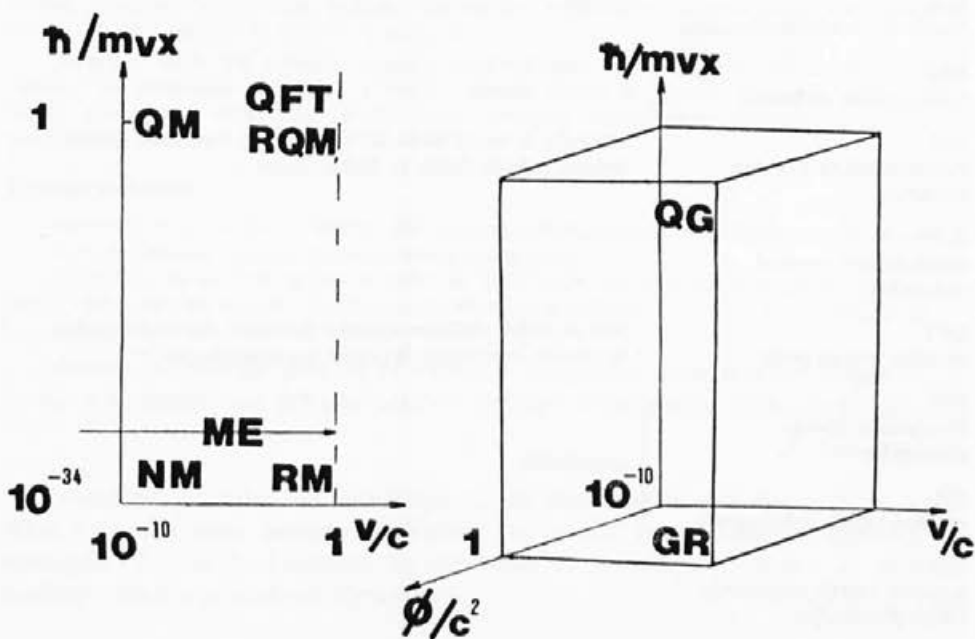
S. E. Toulmin zagotavlja, da so Kuhнове revolucije v resnici le mikrovevolucije (10). Zanj poteka razvoj kot evolucija — delno po naključju delno po logičnih zvezah. Trenutno znanje ustreza trenutnemu stanju bioloških vrst, teorijske in eksperimentalne novosti pa mutacijam.

E. Laszlo nasprotuje temu modelu, češ da ne pojasni nastanka novih mutacij (11). Sam podaja naravo kot okolico in znanost kot odprt sistem. Oboje sestavlja od okolice neodvisen sistem, ki ima po entropijskem zakonu ravnovesje v najverjetnejšem stanju, ko najmanjše število trditev pojasni največ fizikalnih izkušenj. Znanost potemtakem ustreza sistemu, ki se sam organizira.

Zanimiv utegne biti tudi sinergetični model, v katerem naj bi Kuhnove revolucije ustrezale faznim prehodom, Holtonove teme pa parametrom urejenosti. S tem bi morda lahko pojasnili tudi trenje, ki se pojavlja v znanosti, saj preteče pogosto nenavadno veliko časa, preden sprejmejo kako novo zamisel (12).

3. OSNOVNE FIZIKALNE TEORIJE IN NJIHOVA ZGRADBA

Pod teorijo razumemo poln in v sebi skladen niz zakonov in trditev ki ga označuje *območje veljavnosti*. To območje podamo z mejnimi vrednostmi fizikalnih količin in z navedbo sistemov, za katere je teorija uporabna. Osnovna



Sl. 1. Osnovne fizikalne teorije v dvorazsežni (a) in trirazsežni ponazoritvi (b). v je tipična hitrost delca z maso m , x tipična pot in ϕ tipični gravitacijski potencial. h je Planckova konstanta, ki je značilna za kvantno fiziko, deljena z 2π in c svetlobna hitrost v vakuumu (glej še preglednico 1). — Območje veljavnosti kake teorije je odvisno od zahtevane natančnosti. (Poznamo pa tudi izjemne pojave, na primer superprevodnost, kvantni pojav, ki ga je mogoče opazovati makroskopsko). Ko smo že pri natančnosti, povejmo še to, da so se fizikalne teorije razvijale vzporedno z merilno tehniko, ki je omogočila čedalje natančnejša merjenja. Tako je J. Kepler po merjenjih Tycha Braheja lahko ravno še ugotovil, da se Mars giblje po elipsi; natančnejši podatki bi ga samo ovirali. Poznejši natančnejši podatki Johna Flamsteeda pa so I. Newtonu omogočili, da je po motnjah v gibanju Saturna, ko se mu je približal Jupiter, preveril svoj gravitacijski zakon, po katerem ne deluje na planeta samo Sonce, ampak tudi planeta drug na drugega.

teorija opisuje pojave v preprostih sistemih in rabi kot podlaga za teorije bolj zapletenih sistemov.

Glavne osnovne teorije najhitreje pregledamo v diagramu obratne vrednosti učinka v odvisnosti od hitrosti (sl. 1a, preglednica 1). Diagram lahko še razširimo, če vpeljemo gravitacijski potencial kot tretjo spremenljivko (sl. 1b). Kvantna teorija gravitacije, denimo supergravitacija, dopolni niz kvantnih teorij polja šibke, elektromagnetne (kvantna elektrodinamika) in močne (kvantna kromodinamika) interakcije.

Preglednica 1 Osnovne fizikalne teorije so podlaga za druge teorije. Pri tem si pomagamo s fizikalno in astronomsko klasifikacijsko shemo (PACS) Ameriškega fizikalnega inštituta.

Osnovna teorija	izpeljana teorija
NM Newtonova mehanika	akustika, nauk o prožnosti, reologija, dinamika tekočin ...
NM	statistična mehanika, termodinamika
ME Maxwellova elektrodinamika	optika
RM relativistična mehanika	
QM nerelativistična kvantna mehanika	atomska in molekulska fizika, kvantna statistika, fizika trdnin, jedrska fizika in fizika delcev
RQM relativistična kvantna mehanika	
QFT kvantna teorija polja	teorija šibke, elektromagnetne (kvantna elektrodinamika) in močne interakcije (kvantna kromodinamika)
NG Newtonova teorija gravitacije	} astrofizika
GR splošna teorija relativnosti	
QG kvantna teorija gravitacije (supergravitacija)	

Na začetku vzemimo, kakor je navada, da ima osnovna fizikalna teorija — z danim območjem veljavnosti — tri sestavine: *izkustvene ugotovitve*, *abstraktni matematični formalizem* in *korespondenčna pravila* (13), (14). Izkustvene ugotovitve, ki jih dobimo z opazovanjem, poskusi, merjenjem, povzamemo v obliki zakonov ali enačb. Abstraktni matematični formalizem, ki ga zgoščeno izrazimo z aksiomi — iz njih dobimo izreke z dedukcijo — nima sam zase nobenega fizikalnega pomena. Korespondenčnih pravil, ki preslikajo izkustvene ugotovitve na matematični formalizem, pa ni mogoče dobiti z dedukcijo in jih upravičuje zgolj uspešna preslikava. Preglednica 2 podaja zgradbo nekaterih osnovnih fizikalnih teorij, nekaj citatov pa ilustrira poglede na njihovo zgradbo.

Newtonova mehanika

matematični formalizem: teorija trirazsežnega evklidičnega prostora,

korespondenčna pravila: vsakemu nepospešnemu opazovalnemu sistemu ustreza navadni trirazsežni prostor, (absolutni) čas je zunanji parameter.

Newtonovi zakoni (zakoni gibanja),
(Newtonov gravitacijski zakon),

izkustvene ugotovitve: prosti pad, gibanje nihala, trki, gibanje planetov (Keplerjevi zakoni) itd.

Relativistična mehanika

matematični formalizem: teorija štirirazsežnega psevdoevklidičnega prostora,

korespondenčna pravila: vsakemu nepospešnemu opazovalnemu sistemu zunaj gravitacijskega polja ustreza ravni štirirazsežni prostor-čas, zakoni gibanja (ali zahteva, da $le \rightarrow 0$ pri $v/c \rightarrow 0$ preidejo v ustrezne zakone Newtonove mehanike),

izkustvene ugotovitve: zvezdna aberacija, hitrost svetlobe v gibajoči se vodi, Michelsonov poskus, Kennedy-Thorndykov poskus, Dopplerjev pojav (21), pospeševalniki in nakopičevalniki, jedrske reakcije in reakcije med delci.

(Razmere so v tem primeru zanimive. Makroskopski nasledki relativistične mehanike so omejeni na dobivanje energije v zvezdah, jedrsko orožje in jedrske reaktorje ter na malo število poskusov z atomskimi urami. Pravo območje relativistične mehanike je nekvantni približek za delce.)

Kvantna mehanika

matematični formalizem: teorija sebi adjungiranih operatorjev v Hilbertovem prostoru,

korespondenčna pravila: Neumannovi aksiomi (13),

izkustvene ugotovitve: atomi iz jeder in elektronov, optična spektroskopija, sipanje počasnih elektronov na atomih, interferenčni poskusi s curki delcev, razpad α kemijske vezi itd.

»Seveda ni logične poti, ki bi vodila k uveljavitvi kake teorije, ampak samo tipajoča konstruktivna prizadevanja ob skrbnem upoštevanju dejanskega znanja.«

A. Einstein (15)

»Poudariti je treba, da spoznanja, ki jih izluščimo iz opazovanj in jih vgradimo v teorijo, niso deduktivna. Večina jih je treh vrst: indukcija, hipoteza ali analogija. Vse imajo korenine na območjih zunaj znanosti, kakor so navade, tradicija, estetski pogledi ali ideologije.«

J. M. Jarck (16)

»Formalizem F, logično ogrodje teorije, je deduktiven, navadno aksiomatiziran račun brez izkustvenega pomena... Nekatere ne-logične pojme ali enačbe, v katerih nastopajo, je treba spraviti v zvezo z opazovanimi pojavi ali empiričnimi postopki. Te povezave izražajo korespondenčna pravila.«

M. Jammer (14)

»Fizikalna teorija (okrajšano FT) se sestoji iz treh bistvenih delov: matematične teorije (MT), območja realnosti (O), ki si ga prizadevamo opisati z MT, in nizom pravil za preslikavo (PP), ki jih potrebujemo, da opišemo povezavo O z MT. Pravila preslikave zajemajo tudi to, kar pogosto imenujemo interpretacijo MT.«

G. Ludwig (14)

4. RAZVOJ FIZIKALNIH TEORIJ

Prejšnji odstavek je ponudil statični pogled na nekatere sprejete osnovne fizikalne teorije, za katere ne pričakujemo, da bi se lahko v prihodnosti znatno spremenile. Zdaj vpeljimo čas in poskusimo razumeti, kako so se razvile te teorije. Čeprav vse teorije niso doživele enake usode, je mogoče v njihovem razvoju zaslediti nekaj skupnih potez. Na prvem mestu kaže omeniti spremembo v območju veljavnosti, ki se je nasploh zoževalo. Najprej so mislili, da zajame Newtonova mehanika vso fiziko, toda pozneje je bilo treba postopno izvzeti optične, električne in magnetne pojave. (Nasledek prvotnega gledanja se kaže tudi v velikem pomenu, ki so ga pri začetni razlagi teh pojavov pripisovali mehaničnim modelom.) Na strani velikih hitrosti je Newtonovo mehaniko omejila relativistična mehanika, na strani majhnega učinka pa kvantna mehanika. V naslednjem koraku je kvantno mehaniko na strani velikih hitrosti omejila relativistična kvantna mehanika, na strani gostega gravitacijskega polja pa je relativistično mehaniko omejila splošna teorija relativnosti.

Druga splošna poteza je stekanje fizikalnih teorij ali delov teorij v nastajanju. Ta pojav navajajo kot dokaz, da obstajajo teorije neodvisno od naše volje in torej niso proste tvorbe človeškega duha (17). Newton je poenotil mehaniko nebesnih in mehaniko laboratorijskih teles. Maxwell je poenotil elektriko in magnetizem z optiko. Pred kratkim sta A. Salam in S. Weinberg poenotila kvantno elektrodinamiko in kvantno teorijo polja šibke interakcije. Velike poenotene teorije si prizadevajo, da bi poenotile to elektro-šibko teorijo s kvantno teorijo polja močne interakcije.

Matematični formalizem, korespondenčna pravila in izkustvene zgotovitve so med seboj tako tesno povezani, da njihovega razvoja ne moremo obravnavati ločeno. Kratek pregled razvoja osnovnih fizikalnih teorij (preglednica 3) nas prepriča, da je smiselno vrniti med izkustvene ugotovitve in končna korespondenčna pravila kot vmesno sestavino *zasnove korespondenčnih pravil*. Le-te vodijo od naraščajoče zaloge izkustvenih ugotovitev postopno h končnim korespondenčnim pravilom, pri čemer postajajo vse bolj zapletene in vse bolj abstraktne. Značilno za zasnovo korespondenčnega pravila je to, da uvede *neizkustveni pojem*, ki pa sam še ne zadostuje, da bi na njem zgradili matematični formalizem v celoti. Skoraj brez izjeme se pozneje izkaže, da so začetne zasnove korespondenčnih pravil nepotrebne ali celo napačne. Kot zgled navedimo Bohrove diskretne elektronske tire v atomu in de Brogliejevo snovno valovanje, oboje iz kvantne mehanike (slednje v resnici sploh ni valovanje, kakršna smo vajeni obravnavati v klasični fiziki, in ga moramo opisati s kompleksno funkcijo).

Razmere pri klasičnih teorijah, to je pri tistih, ki leže ob izhodišču diagrama na sl. 1, se razlikujejo od razmer pri modernih teorijah, ki so bolj odmaknjene od tega izhodišča. Pri prvih imamo opraviti s pojavi, ki jih je mogoče neposredno opazovati in analizirati, tako da so neizkustveni pojmi odveč. Pri drugih pa ne gre brez neizkustvenih pojmov in so zasnove korespondenčnih pravil neizogibne.

Newtonova mehanika (glej preglednico 3) je že ob rojstvu v *Principih* (1687) imela pripravljena korespondenčna pravila skoraj v dokončni obliki. Pozneje je bilo treba dodati še trditev, da ležijo sile med točkastimi telesi na zveznicah teh

Preglednica 3 Razvoj nekaterih osnovnih fizikalnih teorij

Newtonova mehanika

izkustvene ugotovitve

korespondenčna pravila

matematični formalizem

Newtonovi zakoni (1687)

evklidični prostor x, y, z ,
zunanji parameter čas t
(analiza, vektorski račun)

Keplerjevi zakoni 1609, 1618

zakoni za prosti pad
Galilei 1604

Relativistična mehanika

izkustvene ugotovitve

korespondenčna pravila

matematični formalizem

Minkowski 1908

psevdoevklidični prostor
 ct, x, y, z z metriko $+++$,
psevdoevklidični prostor
 ict, x, y, z

zasnova III

Einsteinova postulata 1905

zasnova II

Lorentzove transformacije
Lorentz 1895—1904

zasnova I

Fitzgeraldova skrčitev 1892

Michelsonov poskus
Michelson-Morley 1887
Michelson 1881

Fresnelov pojav (hitrost
svetlobe v gibajoči se vodi)
Michelson-Morley 1886
Fizeau 1851

zvezdna aberacija
Bradley 1728

Kvantna mehanika

izkustvene ugotovitve

korespondenčna pravila

matematični formalizem

Neumannovi aksiomi 1932

sebi adjungirani operatorji
v Hilbertovem prostoru

interferenčni poskus z elektroni
Davisson-Germer 1927

zasnova IVb

Born 1926

verjenostna gostota

zasnova IVa

Schrödinger 1926

valovna funkcija

zasnova III

Born, Heisenberg,
Jordan 1926
Heisenberg 1925

matrike

zasnova II
snovno valovanje
de Broglie 1924

zasnova I
Bohrova postulata 1913

optična spektroskopija
Ritzovo načelo 1908
Balmerjeva enačba 1885

atomi
Rutherford 1912
Perrin 1911
Loschmidt 1865

teles. Matematični formalizem — vektorski račun in analizo — pa je delno razvil Newton sam neposredno pred tem, čeprav ima še večina dokazov v *Principih* geometrijsko naravo. Glavne izkustvene ugotovitve, na katere se je zanašala, so bile Descartesov (in Galilejev) zakon vztrajnosti, ki ga je prevzel Newton kot svoj prvi zakon, zakoni o nihanju nihal in trkih teles in predvsem Keplerjevi zakoni za gibanje planetov. Zato je Newtonova mehanika morala vključiti gravitacijski zakon, ki ga dandanes štejemo k teoriji gravitacije.

Relativistično mehaniko je vpeljal kot del posebne teorije relativnosti skoraj v dokončni obliki A. Einstein (1905). Einsteinovi načeli, to sta Poincaréjevo načelo relativnosti in načelo o invariantnosti svetlobne hitrosti, pa še nista imeli oblike pravih korespondenčnih pravil. Šele potem, ko je H. Minkowski uvidel štirirazsežno naravo teorije (1908), je bilo mogoče izraziti ta pravila. O relativistični elektrodinamiki ne kaže posebej govoriti, saj se je pokazalo, da že Maxwellova elektrodinamika povsem ustreza zahtevam posebne teorije relativnosti.

Po začetnih zasnovah korespondenčnih pravil, kamor štejemo Bohrove diskretne elektronske tire (1913) in de Brogliejevo snovno valovanje (1924), so naredili v kvantni mehaniki prvi odločilni korak Heisenberg (1925) ter Born, Heisenberg in Jordan (1926) z matrično mehaniko, v kateri so dinamičnim spremenljivkam priredili matrike. Drugi korak je prispeval Schrödinger z valovno mehaniko (1926), v kateri je uvedel valovno funkcijo. Kmalu je ugotovil Schrödinger (1926), da sta to dva obraza iste teorije. Po Bornovem vaerjetnostnem tolmačenju kvadrata absolutne vrednosti valovne funkcije (1926) se je odprla možnost, da so se razvile končna korespondenčna pravila. Postavil jih je J. von Neumann (1932), ki je neposredno pred tem razvil matematični formalizem v obliki teorije sebi adjungiranih operatorjev v Hilbertovem prostoru.

Zanimiv je odnos na meji Newtonove mahanike z relativistično in s kvantno mehaniko. Slednji sta nastali na eni strani kot razširitvi Newtonove mehanike, na drugi strani pa preideta v Newtonovo mehaniko v posebnem primeru. Poleg tega sodijo v Newtonovo mehaniko vse merilne naprave, ki jih v relativistični in kvantni mehaniki uporabljajo.

Naše razglabljanje kaže, da smemo imeti neko teorijo za sprejeto, ko se izoblikujejo njena končna korespondenčna pravila. Ta pravila so *trdo jedro teorije* (7), (8).

5. SKLEPNE MISLI

Zavedamo se, da znanost in fizika kot njen del nista nekaj neodvisnega, ločenega od družbe, ampak sta s številnimi vezmi povezani s kulturo, gospodarstvom, tehniko . . . neke družbe. Na meji med družbo in znanostjo se odvija vrsta zelo zanimivih pojavov, ki pa jih na tem mestu ne utegnemo obravnavati.

Tukaj poskusimo samo na hitro povezati nekatere ugotovitve tega razglabljanja z zaključki nekaterih drugih pristopov. Iz našega razglabljanja izhajajo, da so zasnove korespondenčnih pravil in korespondenčna pravila tiste sestavine fizikalnih teorij, katerih odkritje ne moremo logično pojasniti, kakor bi hoteli K. Popper in njegovi pristaši (1). Ali ne veljajo Kuhnove ugotovitve najbolj prav za te sestavine teorij? Ali ne pridejo pri uvedbi neizkustvenih pojmov do izraza »doživetja«, ki se upirajo logični rekonstrukciji (3)? Ker nastanka korespondenčnih pravil ni mogoče logično pojasniti, tudi ne morejo obstajati navodila za to, kako naj jih odkrivamo. Postavimo pa lahko nekaj splošnih zahtev, na katere se kaže ozirati. Ali ne vsebujejo teh zahtev *Holtonove teme*: preprostost, potrebnost (to izraža že Occamova britev), simetrija . . . (9)?

Če izvzamemo korespondenčna pravila, ostane v znanosti še precej dogajanj, ki jih je mogoče logično rekonstruirati. To je predvsem tisti del, za katerega raziskovalec lahko naredi načrt, torej večina poskusov. Sklep, do katerega smo prišli, nas ne bi smel presenetiti. Tudi v drugih človeških dejavnostih je del dogajanj mogoče vsaj okvirno napovedati, drugi del pa je plod naključja.

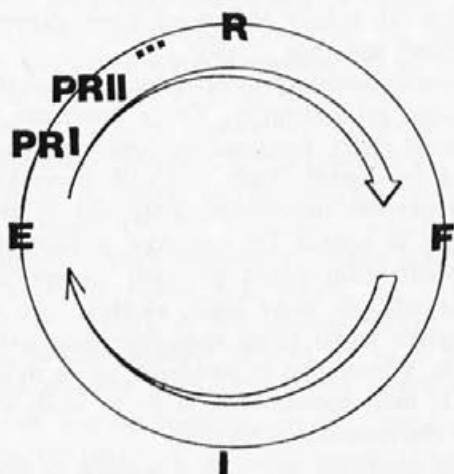
Zavedati se moramo še nečesa. Ob nastanku je nemogoče vedeti, ali gre za zasnove novih korespondenčnih pravil ali zgolj za uporabo ali ekstrapolacijo starih. Raziskovalec navadno ne more čutiti, ali dela prvo ali drugo in se o tem ne more odločati. Razliko lahko jasno spoznamo šele naknadno, ko je teorija vsaj okvirno že sprejeta. Pomembno je poudariti, da so naše predstave o razvoju fizikalnih teorij v veliki meri aposteriorne in da so imeli sodobniki, posebno pa neposredni udeleženci, bistveno drugačno sliko.

Tudi pri falsifikaciji teorijskih napovedi s poskusi ni drugače. Navadno namreč to, da se napoved ne ujema z izidom poskusa, teorije še ne ovrže dokončno. Z dodatnimi privzetki ali prilagoditvami je večkrat mogoče nepričakovani izid pojasniti v okviru stare teorije. Tako bi bilo mogoče, na primer, pojasniti izid Michelsonovega poskusa s etrsko teorijo, če bi privzeli, da eter lepi na površini Zemlje (18). Da je kak poskus odločilen, je navadno mogoče trditi šele naknadno. S tem pogosto pretiravajo v želji, da bi potek dogodkov logično rekonstruirali — pogosto pretvarjajo zgodovino v didaktične namene (19). Da je Foucaultovo merjenje hitrosti svetlobe v vodi odločalo med delčno in valovno teorijo svetlobe, je bilo mogoče trditi šele, ko se je uveljavila valovna teorija, posebno z razlago interference in polarizacije (20). Da je bil Michelsonov poskus odločilen, je bilo mogoče trditi šele po nastanku posebne teorije relativnosti. Einsteinu ta poskus ni dosti pomenil, saj ga v svojem znamenitem članku ni niti posebej omenil (18).

Omenimo še vprašanje po najmanjšem številu neodvisnih poskusov, ki so potrebni za uvedbo matematičnega formalizma. Tudi na to vprašanje lahko odgovorimo šele naknadno. Uvedba ravnega štirirazsežnega prostora v relativistični mehaniki terja, na primer, tri neodvisne poskuse (21). Že po tem vidimo, da Michelsonov poskus ni mogel zares odločati o uvedbi posebne teorije relativnosti.

O potrebnosti in o enakem ali različnem pomenu posameznih Neumannovih aksiomov v kvantni mehaniki teče široka razprava (13).

G. Ludwig sodi (14), da je interpretacija teorije del korespondenčnih pravil, Zares preslika interpretacija matematični formalizem na izkustvene ugotovitve, kot preslikajo korespondenčna pravila izkustvene ugotovitve na matematični formalizem. Vendar je med obojim precejšnja razlika, če pomislimo na razvoj. Uvidimo, da potrebujemo matematični formalizem, da ga lahko interpretiramo. Pred seboj imamo v resnici razvojni krog od izkustvenih ugotovitev preko zasnov in korespondenčnih pravil do matematičnega formalizma in nato v drugem delu od matematičnega formalizma preko interpretacije do izkustvenih ugotovitev. V prvem delu se odmikamo od neposredno opazljivih količin v smeri naraščajoče abstraktnosti, v drugem delu pa v nasprotni smeri od abstraktnih količin proti merljivim (sl. 2). Tak krog je pomemben predvsem pri modernih teorijah, saj klasične sploh ne potrebujejo posebne interpretacije.



Sl. 2. Poenostavljena ponazoritev razvojnega kroga osnovne fizikalne teorije: od izkustvenih ugotovitev E vodi prvi del poti preko zasnov korespondenčnih pravil PRI, PR II, ... do končnih korespondenčnih pravil R, ki preslikajo E na matematični formalizem F. Potem ko je kaka teorija sprejeta, pa je treba v drugem delu poti količine in računske postopke iz F preko interpretacije I preslikati na E. Prvi del poti vodi od opazljivih količin v smeri naraščajoče abstraktnosti, drugi pa v obratni smeri od abstraktnih do merljivih količin. Razloček med prvim delom poti in drugim je izrazit pri modernih teorijah, pri katerih pojavov ne moremo opazovati in analizirati neposredno.

Ob tem spoznamo tudi dve vrsti zakonov, če smemo razmere nekoliko poenostaviti. Prva zajema *prave zakone*, ki sodijo h korespondenčnim pravilom, to so na primer zakoni gibanja. Druga, s katero neposredno povzamemo izide opazovanja, poskusov, merjenja in ki sodi k izkustvenim ugotovitvam, ima sicer lahko pomembno vlogo pri nastanku korespondenčnih pravil, a pozneje ne izraža več neodvisnih trditev. Zakone druge vrste imenujemo tako samo še zaradi tradicije; tipičen zgled so Keplerjevi zakoni.

Pomislimo na čas, ki poteče med prvim predlogom kake zasnove in sprejetjem korespondenčnih pravil. Sredi 19. stoletja je meril ta zaostanek več desetletij,

dandanes pa samo še kako leto. Za napredovanje današnje fizike so značilni majhni in pogostni koraki. Premislek nas opozori na to, da moramo upoštevati splošno spremembo meril, če želimo zajeti z enim pogledom razvoj fizike od antičnih časov do današnje velike znanosti. Vse to nas navede na Toulminovo misel (10), da so v sodobni znanosti mogoče samo še *mikrorevolucije*. Izrazita zgle-da, ki ju navaja Kuhn, poraza Aristotelove fizike in Ptolemejeve astronomije sega-ta v čas, ko še ni bilo fizike kot javne znanosti (22). (V resnici se je Kopernikova »revolucija« začela kot kontrarevolucija, saj si je pridevala zopet uveljaviti ena-komerno kroženje.) V današnji fiziki s skladi za financiranje raziskovalnega dela, številnimi raziskovalci, načrtovanjem raziskovanja, akademijami, kongresi in re-vijami so mogoče le mikrorevolucije — kvečjemu kot ugotovitve, da se ne ohrani parnost. (Že to je bil dokajšen pretres, čeprav je zadeval samo eno — šibko interakcijo.)

Poleg tega govorjenje o revolucijah v znanosti zavaja, ker pomislimo na revolucije v družbi. V znanosti gre za sodobnike bolj za mirno koeksistenco nasprotujočih si teorij, od katerih ena — ob morebitnih prilagoditvah — prevlada.

Zdi se, da postanejo zaključki iz drugega odstavka o pogledih na razvoj znanosti sprejemljivejši, če jih uporabimo za posamezne sestavine fizikalnih teorij in upoštevamo območje veljavnosti teorij. Pritrdimo lahko Poppru (1) in somišljenikom o možnosti logične rekonstrukcije in pomenu posameznikov in Kuhnu (3) o doživljajih in pomenu celotnega okolja, če zadeva drugo predvsem korespondenčna pravila in prvo preostale sestavine teorij. Pritrdimo tudi Snee-du (7): korespondenčnih pravil zagotovo ni mogoče enačiti z matematičnimi izreki; njegov predikat pa je zajet v območju veljavnosti. Pojem teorije, ki ga uporab-ljamo, ustreza Lakatosevemu raziskovalnemu programu (6). Trda jedra fizikalnih teorij (6), (7), (8) ustrezajo kočnim korespondenčnim pravilom sprejetih teorij, ob-rambni pas pa za osnovam korespondenčnih pravil, pri čemer moramo upoštevati tudi zoževanje območja veljavnosti. Popolnoma je mogoče podpreti Toulmi-novo (10) stališče, da so v današnjem času mogoče zgolj mikrorevolucije. Večje revolucije (3) so bile najbrž značilne za slabše razvito znanost, pa še tu je vprašanje, ali ne bi bilo bolje govoriti le o obdobjih posebno živahnega raziskovalnega dela.

Modelov, v katerih primerjajo znanost s tem ali onim biološkim ali fizikalnim sistemom, ne gre popolnoma odkloniti, ker utegnejo spodbuditi nove zamisli. Vendar modelom, ki si jih zamislijo le za to, da pojasnijo eno stran zapletenega in obsežnega problema, ne gre pripisovati prevelikega pomena. Misli, ki smo jih nakazali, nas prepričajo ravno o tem, da se tako zapletenega in obsežnega problema, kakor je razvoj fizikalnih teorij ali celo razvoj znanosti, ne smemo lotevati z enega samega ozkega gledišča. Jasnejše slike se lahko nadajamo le, če bomo upoštevali različna gledišča.

LITERATURA

1. K. R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson. London 1959.
2. K. R. POPPER, *Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge*, citirano po (12).
3. T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970; *The Copernican Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1957.

4. J. NAUGHTON, Revolution in Science: 20 Years on, New Scientist 95 (1982) 372.
5. I. LAKATOS, History of Science and its Rational Reconstruction, Reidel, Dordrecht 1971.
6. I. LAKATOS, The Methodology of Scientific Research Programmes, Cambridge 1978.
7. J. D. SNEED, The Logical Structure of Mathematical Physics, Reidel, Dordrecht 1971.
8. W. STEGMÜLLER, Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie, Stuttgart 1979.
9. G. HOLTON, The Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1973.
10. S. E. TOULMIN, Foresight and Understanding, London 1961.
11. E. LASZLO, A General System Model of the Evolution of Science, Milano 1972.
12. W. KUHN, Die Rolle der Physikgeschichte in der Physiklehrer-Ausbildung und im Physikunterricht, Physikalische Blätter 38 (1983) 196.
13. M. JAMMER, The Philosophy of Quantum Mechanics, J. Wiley & Sons, New York 1974.
14. G. LUDWIG, Foundations of Quantum Mechanics, Vol. 1, Springer, New York 1983.
15. A. EINSTEIN v pismu 19. decembra 1952 ob stoletnici Michelsonovega rojstva citirano po R. S. Shankland, Michelson-Morley Experiment, American Journal of Physics 32 (1964) 16.
16. J. M. JAUCH, Are Quanta Real, Indiana University Press, Bloomington 1971.
17. M. V. LAUE, Kratka zgodovina fizike (prevod), Društvo matematikov, fizikov in astronomov SRS, Ljubljana 1982.
18. J. STRNAD, Michelsonovi poskusi, Obzornik za matematiko in fiziko.
19. J. STRNAD, Fizika in zgodovina v šoli, Vzgoja in izobraževanje 14 (1983) 34.
20. E. B. SPARBERG, Misinterpretation of Theories of Light, American Journal of Physics 34 (1966) 377.
21. H. P. ROBERTSON, Postulate versus Observation in the Special Theory of Relativity, Reviews of Modern Physics 21 (1949) 378.
22. G. HOLTON, S. G. BRUSH, Introduction to Concepts and Theories in Physical Science, Addison-Wesley, Reading, Mass. 1973.

(Ne)zadovoljstvo z delom in alienacija v nadzorstvu

JANEZ PEČAR*

Z nadzorstvom so v tem sestavku mišljeni vsi tisti mehanizmi države, ki kakorkoli odkrivajo, preganjajo, sodijo ali še kako drugače obravnavajo vedenje ljudi, ga primerjajo s pravnimi normami in ugotavljajo odstopanja. S tem v zvezi tudi različno ukrepajo zoper deviante, največkrat pa prisilno. V teorijah o družbenem, zlasti pa formalnem nadzorstvu in v raziskavah o njegovem delovanju je že veliko spoznanj o vseh mogočih pojavih in procesih — pozitivnih in negativnih, odvisno seveda od posameznih družbenopolitičnih ureditev. Zakaj je tako, ni težko ugotoviti. Družbenoformalno nadzorstvo je vselej in povsod določen nasledek prava, uresničuje ga ali si vsaj prizadeva za to, vselej služi vladajočim razredom ali skupinam, zmeraj je orodje države in ker to je, ima na razpolago najrazličnejša sredstva za privajanje ljudi na poslušnost (tudi pri nas). Prav zato pa privlači raziskovalno pozornost.

Zelo malo — vendar v zadnjem času več — je prizadevanj, da bi kaj več vedeli o tem, *kako je z ljudmi, ki opravljajo naloge*, ki jih nadzorstvu narekuje država. Če se je v preteklosti človeštvo zanimalo predvsem za storilce ali povzročitelje zla, v tem stoletju, zlasti po drugi svetovni vojni, še za žrtve oziroma za oškodovance deviantnosti in še za koga, ki se pridružuje tako imenovani »kazenski dvojici« ali »kriminalnemu paru« (kot nekakšni celoti, ki prihaja pred kazensko pravosodje), pa v zadnjem desetletju *začenjajo po svetu vneto obravnavati tudi ljudi, ki delajo v nadzorstvu*.

Do tega je bržkone moralo priti, čeprav res nekoliko pozno. Toda že pred desetletji so spoznali, zlasti z interakcionistično teorijo, da se, preprosto rečeno, deviantnost rojeva z nadzorstvom, ki ga odkriva. Če deviantnost ni odkrita, potem je formalno ni. In četudi dejansko je, ni posledic, ki jih odkritje sicer prinaša. Takrat se še niso toliko ukvarjali z ljudmi, ki odkrivajo, preganjajo, sodijo in poboljšujejo deviante, jim svetujejo in sploh pomagajo, kot v zadnjih letih, ko je o ljudeh v nadzorstvu veliko raziskav in ko zlasti proučujejo razne negativne plati, in sicer:

— v njihovih osebnostih;

* Janez Pečar, diplomirani pravnik, doktor znanosti, redni profesor za kriminologijo, Inštitut za kriminologijo, 61000 Ljubljana, Trg osvoboditve 11.

- v njihovih organizacijah, ki opravljajo razne naloge za družbo (za oblast, za družbo, za stroko itn.);
- v razmerjih s klienti, ki jih kakorkoli obravnavajo;
- v razmerjih do javnosti, ki ji pravzaprav služijo.

Nas v tem pisanju zanimajo ljudje v nadzorstvu in nekatere njihove negativne plati, med njimi zlasti *nezadovoljstvo z delom in morebitna odtujenost z njunimi posledicami*. Na to, da so tisti, ki delajo v nadzorstvu, potrebni pozornosti, zlasti kažejo pritožbe zoper njihovo ravnanje z ljudmi, postopki zoper njih v primerih nezakonitega uradnega delovanja, lastna kriminalnost in druge deviacije, med njimi tudi alkoholizem, nasilnost (ki prekoračuje uradno dopustnost), samomorilnost itn., tja do ne tako redkih političnih kritik, ki jih »obsojajo« zaradi neustreznosti, počasnosti, nepravočasnosti, nedelavnosti, neučinkovitosti, nepolitičnosti, itn.; to ima včasih za posledico kadrovske in organizacijske spremembe (npr. pri nas VI. plenum CK ZKJ v letu 1966 itn.). Najbrž za naše razmere v nadzorstvu ne moremo reči, da so »subkultura zaprte bratovščine«, kar poznamo od drugod, nekateri pojavi pa vendarle dajejo razloge, da pomislimo na podobnosti, ki jih poznamo od tam, kjer raziskujejo različne plati delovanja formalnega nadzorstva. Take raziskave niso izjema, ampak potrebne tudi za nadzorstvo zaradi spreminjanja in prilagajanja novim razmeram (seveda ne povsod, mnoge ugotovitve so tudi diskretne in jih ne poznamo). Pri nas še nismo prišli do tega, da bi do sprememb v nadzorstvu prihajalo na podlagi ugotovitev raziskav. Karkoli je bilo pri nas storjenega, je posledica političnih zahtev, intuitivnosti ali prilagajanja komu ali čemu (četudi z reformo pravosodja); pa tudi temu ne sledijo raziskave za verifikacijo tistega, kar spreminjamo.

A v središču tega razmišljanja so ljudje — ne njihove organizacije, ki jih zaposlujejo, usposabljaajo, napredujejo in degradirajo, premeščajo, kaznujejo, odpuščajo itn. Zaradi tega in prenekaterih drugih dogodkov prihaja tudi pri njih do nezadovoljstva in oblik odtujenosti, o čemer pa pri nas nimamo ne člankov, ne analiz, kaj šele raziskav.

Toda *posameznik v nadzorstvu je vendarle človek kot vsak drugi*, čeprav se nam (v primerjavi s klientom) v svoji vlogi velikokrat kaže kot »brezoseben paragraf«, ki mu daje življenje le pravna norma, brez katere ne bi obstajal. On ima prav tako skrbi kot vsakdo. Svoje delo mora opravljati uspešno in odgovorno. Če ga ne, ima težave, ker se ne more samopotrjevati, izpade iz tekmovanja, trdo mora delati, da bi zadostil pričakovanjem, ki niso le poklicna, ampak velikokrat tudi politična.

S tem pojasnilom smo hoteli zbuditi zanimanje za to zvrst dejavnosti, v katero se vključujejo pravniki, psihologi, sociologi, pedagogi, andragogi, kriminologi, kriminalisti, antropologi, organizatorji dela in mnogi drugi, tudi na veliko nižjih stopnjah in nepoklicno.

1. ETIKA, MORALA, DEONTOLOŠKA VPRAŠANJA ITN.

Opravljanje nadzorstvenih nalog vseh vrst, še najbolj pa tistih, ki jih ima v rokah država in od katerih je v mnogih pogledih odvisen njen obstoj, sploh ne more potekati brez prava. Pravo sicer res daje izhodišče za delovanje, ureja

razmerja med nadzorovalci in nadziranci, odmerja pravice in dolžnosti obeh strani (zlasti v odnosih med enim in drugim), grozi s sankcijami v primerih kršitev itn. Zelo malo ali nič pa ne daje napotil, ki zadevajo »človeška hotenja in ravnanja glede na dobro in zlo«¹ v poklicnih nadzorstvenih vlogah.

Zato prihaja tudi v nadzorstvenih poklicih do zahtev po *etiki, morali*, do *raznih deontoloških vprašanj* in podobnem, ki se odpirajo pri vsakdanjem delu, pri urejanju področij, pri reševanju zapletenih zadev, redkih primerov, pri obravnavanju skupin ljudi ali posameznikov, pri neprijetnih in težavnih posegih, pri katerih grozi nevarnost z vseh strani, itn. Odtod tudi sklicevanje na moralo pri nekaterih skupinah ljudi, na etični kodeks določenega poklica in sploh na načela kakšne dejavnosti, ki prav tako lahko pomenijo moralo ali spoznanja, ki omogočajo »vrednotenje in usmerjanje medsebojnih odnosov ljudi kot posledico pojmovanja kakšnega nadzora ali področja«². To pa je velikokrat odvisno od družbenih razmer, družbenopolitične ureditve, dovršenosti stroke, morale posameznika itn.

Če so pri etiki poudarjena priporočila za reševanje oziroma obravnavanje določenih družbenih vprašanj, izhodišča za delovanje, ki naj bi omogočalo izogibanje slabemu in približevanje dobremu, potem je pri morali namenjena pozornost vedenju in ravnanju v določenih smereh; poudariti pa je treba, da ni univerzalne morale³, in je treba oboje med seboj razločevati.

Kar zadeva moralo v nadzorstvenih poklicih, neredko omenjajo t. im. »l'esprit de corps«, ki mu je blizu poklicna deontologija oziroma napotila, ki »urejajo dolžnosti določenega poklica, stanu ipd.«⁴

»L'esprit de corps« pa pomeni zvestobo, vnemo, zaupanje, težnje k visokim idealom, vero v prevladujoče ideale, v njihovem imenu posameznik misli in se bori pod skupnim in enotnim vodstvom itn. Morala nastaja v tesni podobnosti med skupinskimi, moralnimi izhodišči in prakso članov, ki želijo z načeli doseči enotno delovanje. S skupinsko moralo sta povezana še skupinsko zaupanje in zavest, okrepljena s splošnim žrtvovanjem in skupnimi izkušnjami. Te izkušnje morajo biti tolikšne, da zajemajo dovolj primerov, ki jih ima skupina za uspešne, da lahko vzdržuje vero in idealizem.⁵

Ta izhodišča so kot nalašč za *razmišljanje o etičnosti in moralnosti delovanja ljudi v nadzorstvenih vlogah* na splošno, pri nas pa še posebej. Zlasti zato, ker teh vprašanj ne načenjamo radi, saj se nam zdi, da je s samoupravnostjo, demokratičnostjo in s pravom doseženo že vse, kar morajo drugje po svetu vzdrževati še z deontološkimi kodeksi raznih poklicev in podobnimi načeli in napotili, s katerimi ljudem posegajo v njihove pravice in svoboščine.

Zato ne ugotavljajo zaman, da nadzorstvene skupine z nizko moralnostjo niso učinkovite, da je visoka morala povezana z visoko učinkovitostjo, da imajo enote z nizko moralo težave v odnosih z javnostjo, da so posamezniki v skupinah z vprašljivo moralo velikokrat problematični in ekscesivni, da se zanje večkrat

¹ SSKJ I. str. 604.

² SSKJ II. str. 838, 9.

³ Pratt, *Dictionary of Social Sciences*, str. 98.

⁴ SSKJ I, str. 375.

⁵ Pratt, prav tam str. 198.

sprašujejo, zakaj so prišli v nadzorstvo, kaj je njihov cilj in kaj od njih sploh lahko pričakujejo, itn.

Kadar pišemo o etiki nadzorstva, ponavadi mislimo na standarde, ki naj bi prevečali ljudi pri njihovem nadzorstvenem delu. Dopolnjevale naj bi jih zlasti še *visoka strokovnost, poklicnost, pri nas pa še posebej dodajamo političnost*. Le tako je mogoče vplivati na oblikovanje nadzorovalčeve osebnosti, ki ima lahko glede na opravljanje posameznih vrst nalog več ravni, moralno etičnih zahtev in posebnosti.

Toda to je le ena plat, ki je prej ideal kakor dejanskost, ki bi jo bilo mogoče doseči. Zato obravnavamo drugo stran pojava, nasprotno od tiste, ki je zaželen.

2. POSEBNOSTI (ZNAČILNOSTI) DELOVANJA V NADZORSTVU

Cepprav je v nadzorstvo, kakor ga razumemo glede na to, kakšne naloge opravlja (odkrivanje, pregon, sojenje in rehabilitacija ter še več pomožnih dejavnosti, denimo socialno delo, svetovanje itn.), vključenih še nekaj drugih poklicev, je vendarle največ znanega o policiji. *Nobena druga izmed nadzorstvenih dejavnosti ne privlači toliko pozornosti kot policija.*

Za to je *več razlogov*. Čeprav ni nikjer ugotovljeno, zakaj je tako, pa so med vzroki za večje, zlasti raziskovalno zanimanje predvsem tile:

— Policija je uniformirana, oborožena, ima posebne pravice za poseganje v človekove svoboščine, za to je posebej izurjena, ta dejavnost je po svetu relativno podobna (z majhnimi organizacijskimi razlikami) in je povsod v prvi vrsti boja zoper nepravilnosti.

— Je najnižja na lestvici dejavnikov državne represije, čeprav je ta položaj velikokrat odvisen od totalitarnosti režimov in drugih okoliščin, ki vplivajo na njen pomen v sklopu družbenonadzornih mehanizmov.

— Tehnično je najbolj opremljena, njeni poklicni standardi so ponekod nižji kot pri drugih nadzorstvenih mehanizmi, izobrazbena raven v glavnem ni najvišja, vsaj ne v povprečju, in zanj se večkrat odločajo pripadniki nižjih družbenih plasti in posamezniki z manj zahtevnimi aspiracijami kot pri drugih vrstah nadzorstva.

— Njeno moštvo je med vsemi nadzorstvenimi službami najbolj številno, je polvojaška organizacija, močno hierarhično urejena (ne povsod) in ponavadi opravlja najbolj neprijetna opravila, tj. »pranje umazanega družbenega perila«.

Morebiti so to razlogi za dokaj vneta raziskovanja in razmišljanja o policiji kot najbolj vidni, javni in vsem ljudem znani dejavnosti, čeprav se posamezne znanosti lotevajo tudi tožilske in sodne vloge, a bržkone še zmeraj precej manj kot, denimo, zaporov in institucij za resocializacijo, prevzgojo in delo z obsojenimi ljudmi itn. Nasploh bi lahko rekli, da je *veliko več znanega o policistu in pazniku v zaporu kot pa o tožilcu, preiskovalnem sodniku, razpravljajočem sodniku, inšpektorju, cariniku in sploh o ljudeh, ki po uradni dolžnosti opravljajo kakšen nadzor nad nami ljudmi in ugotavljajo, ali je naše vedenje in ravnanje bolj ali manj v skladu s tistim, kar določa pravo.*

Ne glede na to, da prenekateri nadzorni mehanizmi (pri nas zlasti organi za notranje zadeve, tožilstva, sodišča in drugi) opravljajo veliko preprečevalnih,

prepričevalnih, družbenopedagoških, vzgojno-kulturnih in drugih nalog, je vendar najbolj poudarjena in pravno urejena represivna vloga državnih nadzornih organov. Na nerepresivnih področjih pa je zelo malo izdelanih postopkov, pravih napotil, navodil itn. Zato bi lahko rekli, da jih ljudje v teh organih opravljajo nepoklicno, amatersko, diskrecionarno in sploh v smislu »common sense«.

Represivno področje pa morebiti prav zaradi pravne urejenosti in dejanske konfliktnosti s klienti povzroča tudi nadzorovalcem največ neprijetnosti in težav, zlasti ker:

— se nenehno srečujejo z devianti, zoper katere morajo ukrepati z dopustnim nasiljem, zastraševanjem, grožnjo in prisilo. V ta namen uporabljajo ustrezna sredstva, od privedbe do usmrtitve, od denarne kazni do zapora, od opozorila do rabe orožja, itn.;

— imajo opraviti z revščino in bogastvom, zanemarjenostjo in razkošjem, obravnavajo največje skrivnosti temnih plati družbe, pri čemer včasih že vnaprej vedo, da tisto, kar delajo, ne bo veliko pomagalo ne družbi, da bi se izkopala iz kriznih stanj, ne klientom iz težav in stisk, in da njihove intervencije predvsem odpravljajo posledice, ne pa vplivov, ki so jih povzročili;

— klienti se jim na razne načine upirajo; ta upor sega od nesodelovanja, zavračanja, nesprejemanja, laganja, oteževanja postopkov itn. tja do groženj in morebitnega podkupovanja ali celo jemanja življenja nadzorovalcem v raznih situacijah; to je velikokrat povezano z uradnim nasiljem na drugi strani.

Zato pri nadzorovalcih velikokrat prihaja do dilem in nasprotij med zahtevami dela in dejanskostjo. Prihaja do spoznanj, da organizacija, pri kateri so zaposleni, ne more zadovoljiti potreb, ki se zde pristojnim družbenim dejavnikom pomembne; od njih pa zahtevajo, naj uredijo posamezna področja, ki jih drugi niso mogli urediti. Zato po svetu opozarjajo, da se v nadzorstvu porajajo »cizizem⁶«, subkultura, konfliktnost vlog, nezadovoljstvo z delom, poklicna osamljenost⁷, absentizem, razni stres, čustvena otopelost, razni sindromi (John Wayne syndrom⁸), vse do odtujenosti samega nadzorovalca (celo od družine).

3. NEZADOVOLJSTVO Z DELOM IN RAZOČARANJA (ANOMIČNOST)

Ni poklica, v katerem ljudje ne bi bili nezadovoljni in razočarani, kakor tudi ni dejavnosti, ki bi svojim izvajalcem prinašala le zadovoljstvo, ne pa tudi težav, stisk, ustvarjalne neprilagojenosti in sploh, kot pravijo, poklicne anomalije. Če je to neprijetno in velikokrat celo nevarno za poklice, ki se ukvarjajo z rečmi, je še toliko bolj neustrezno, kadar gre za delovanje, katerega »objekt« smo — ljudje. Med takimi poklici je brez dvoma predvsem nadzorstvo in sploh dejavnosti, v katerih morajo sprejemati ustrezne deontološke kodekse, visoko profesionalizirati stroko, se ravnati po pravilih in načelih drugih znanosti, ne le po pravu, ki več prispeva na področju medsebojnih pravic in dolžnosti v razmerjih med

⁶ Poole/Regoli, str. 137.

⁷ Hageman, str. 402. 403.

⁸ Stotland Berberich, v: *Psychology of Crime and Criminal Justice*, str. 18—57.

nadzorovalcem in klientom kot pa k etičnosti nadzorstvene dejavnosti — četudi teh njegovih vplivov ne smemo zanemariti.

Nadzorovalski, pregonski, sodni, poboljševalni in drugi podobni poklici s policijskimi opravili na čelu, so velikokrat taki, da je treba posvetiti pozornost vprašanju, *ali izvajalcem v njih prinašajo zadovoljstvo?* Za prenekatero je vprašljivo že samo »zadovoljstvo« v nadzorstvenem poklicu in že vnaprej dvomijo, da bi lahko iskali zadovoljstvo v dejavnosti, ki utegne neprijetno prizadevati druge. Tako mnenje izhaja iz prepričanja, da *nihče ne želi imeti nad seboj kdove koliko nadzorstva*. Zato se za ljudi v nadzorstvu sprašujejo, ali se jim ta poklic morebiti ne prilega zaradi kakšnih osebnih razlogov, ki jih včasih in pri nekaterih ne moremo zmeraj vrednotiti pozitivno in kot prednost — ne za nadzorovalce ne za tiste, ki jih nadzoruje. To lahko velja za paznika, carinika, miličnika, tožilca, sodnika in ne nazadnje tudi za marsikoga, ki v samoupravnem ali neformalnem nadzorstvu, v primarnih in sekundarnih skupinah opravlja takšne ali drugačne kontrolne funkcije.

Za to razmišljanje pa taka vprašanja niso ključna. Gre nam za nezadovoljstva z delom v nadzorstvu kot *nekakšnimi zunanjimi manifestacijami z negativnimi posledicami*. Pri tem se ne spuščamo toliko v osebne razloge za to nezadovoljstvo, čeprav so vzroki izredno pomembni.

Kaj povzroča nezadovoljstvo z delom in ustvarja poklicno anomičnost, povzroča osebno dezintegracijo, neprilagojenost, nesprejemljive razvade itn.?

— Ena izmed okoliščin, ki jo velikokrat omenjajo, je alienacija⁹ nadzorovalca, ki zasluži posebno pozornost tudi v tem pisanju.

— Zaposlovanje zunaj poklica¹⁰ z dejavnostmi, ki pomenijo nekakšno nadomestilo za tisto, kar je izgubljeno s poklicem; ta namreč marsikomu ne more zagotoviti zadovoljstva, niti osebne identitete, ne možnosti za kazanje poklicne ali kakšne druge sposobnosti, ne omogoča dovolj zaslužka, pričakovanega napredovanja, družbenega sprejemanja in priznanja.

— Nekateri nadzorstveni poklici ne dopuščajo svobodnega razpolaganja s prostim časom, ne svobodnih stikov z družinskimi člani itd., kar pomeni, da so pri marsikaterem nadzorovalcu močno okrnjene njegove družinske ali kakšne druge funkcije.

— Nekatere študije raziskujejo korelacije med stopnjo izobraženosti in zadovoljstvom z delom v nadzorstvu; na eni strani ugotavljajo, da je včasih pričakovati, da bodo bolj izobraženi manj zadovoljni, na drugi strani pa spet ne. Ker pa gre za premajhno število variabel, so taka vprašanja še zmeraj odprta.¹¹

— Prenekateri razlogi za nezadovoljstvo izhajajo iz konfliktnosti med poklicnimi in družinskimi vlogami.¹²

— *Marsikdo* je že v poklicu spoznal, da *ni primeren za opravljanje nadzorovalnih funkcij*. To je odvisno tudi od osebnosti. Tem vlogam bolj ustrezajo avtoritativne in čustveno stabilne osebne poteze, druge pa manj (sumničavost, nezaupljivost ipd.). Za nadzorstvo se pričakuje, da se oseba, ki opravlja te naloge,

⁹ Denyer et al., str. 254.

¹⁰ Gl. npr. Grant, str. 194.

¹¹ Gl. zlasti Griffin et al., str. 79.

¹² Hageman, str. 402.

sama počuti kot nadzorovalec in da sprejema poklicne naloge z določeno notranjo opredeljenostjo.

— Poklicna dejavnost spravlja nadzorovalce velikokrat v ustvarjanje vrste osebnih nevarnosti, tveganja, neprijetna srečanja, zapletene rešitve, nenadne odločitve in reagiranja, intervencije, ki včasih zahtevajo energične ukrepe, tudi uporabo prisile, orožja ipd. (tudi nekaj sodnikov v razpravni dvorani je bilo že ubitih).

— Srečanja s kriminalnim svetom, kršitelji, nekonformisti itn. velikokrat negativno vplivajo na nadzorovalca, saj se nenehno srečuje s takimi ljudmi in nehote prevzema njihove navade.

— Nadzorstveni poklici so čustveno najbolj neprijetni, saj obravnavajo najbolj negativne plati človeškega življenja in rešujejo najbolj zapletena razmerja med ljudmi, velikokrat celo v nasprotju z lastnim prepričanjem.

4. ALIENACIJA IN NJEN POMEN ZA NADZORSTVO

Pojem odtujenosti ali alienacije je poznal že Hegel. Po njem ga je prevzel Marx (ki je uporabljal besedi »die Entfremdung« in »die Entäusserung«). Prišel je do teh spoznanj: alienacija je posledica kapitalistične ureditve, v kateri proizvod dela postane nekaj zunanjega, neodvisnega od delavca; kaže se mu kot avtonomna moč, tuja in sovražna; poraja odtujenost od stvari ali alienacijo od narave oziroma sveta, pa še od samega sebe in družbe, oziroma odtujenost človeka od človeka.¹³ Marx je ugotavljal, da so ljudje objektivno odtujeni od svojega dela z razmerji ekonomske proizvodnje in s sistemom razredne dominacije.

Odtujenost so poleg drugih pojasnjevali tudi Freud, Marcuse, Fromm, Parsons, Shils, Friedman, Horney in drugi, ki so sociološko, psihološko in še kako drugače razlagali alienacije, odtujitve, ločitve, itn.

Po Frommu postane človek odtujen, kadar samega sebe ne doživlja kot središče svojega sveta, če se ne čuti kot oblikovalec svojih lastnih dejanj, temveč postajajo dejanja in posledice lastnina njegovega gospodarja, ki ga mora ubogati ali zanj delati.

Horney meni, da prihaja do tega zaradi pomanjkanja razumevanja samega sebe, saj človek ne more izločiti ali potlačiti bistvenega dela sebe, ne da bi bil pri tem razdvojen. Preprosto prezre tisto, kar čuti, odklanja, veruje, ljubi, skratka, tisto, kar resnično je. Preneha se zanimati za življenje, ker ni več to, kar živi, ne ve več, kdo je oziroma, kaj hoče. Ustvarja si nekakšno stanje neresničnosti do sebe.

Za Parsonsa in Shilsa so pomembne določilnice: ponotranjenje, konformizem, ego, potrebe, pričakovanja itn.

Teorije alienacije nam potemtakem odkrivajo konfliktnosti med posameznikom in družbo ter okoljem in pojasnjujejo: objektivno stanje, čustva, motivacije, predvsem pa ločevanje med osebnostjo in svetom, samim seboj ter med seboj in s seboj.¹⁴

¹³ Beurlich, *Alienation*, str. 130/1.

¹⁴ Gl. o tem sociološke učbenike in slovarje, zlasti Gould/Kolb, *Dictionary of the Social Sciences*; Josifovski *Kriminalitet i drugi slični oblici deviantnog ponašanja kao izraz oduđenja čoveka*, in drugo.

Odtujenost se ne pojavlja le v družbenih ureditvah, v katerih je teorija nastala, ampak je *tudi v naših razmerah*, v katerih je, po Vranickem sploh osrednje vprašanje.¹⁵

Kako naj uporabimo teoretična izhodišča alienacije za nadzorstvene vloge, če pa se že v filozofsko-sociološko-psiholoških teorijah o njej sprašujejo: alienacija od časa oziroma odtujenost od koga? Odtujenost v nadzorstvu:

— Pomeni pomanjkanje istovetenja z dolžnostmi, s cilji ali prepričanjem o pomenu položaja¹⁶, na katerem posameznik deluje. V takih primerih gre lahko za odtujenost nadzorovalca od njegove lastne organizacije ali od širše skupnosti.

— Za nadzorovalca ni nepomemben občutek, da živi odtujeno zaradi industrializacije, da je dehumaniziran zaradi urbanizacije in da ga razosebljajo stiki z neprijaznim kriminalnim, odklonskim in podobnim svetom. To pomeni, da lahko odtujevanje izhaja iz razmerij med nadzorovalcem in zanj pomembnimi dogodki, ki ustvarjajo okoliščine, ki so posledica njegove vloge.

— Alienacijo nadzorovalca velikokrat povzročajo nasprotja med normativno urejenostjo in pričakovanji, ki naj bi jih izpolnjeval in zagotavljal kot posameznik ali kot del organizacije, in med dejanskostjo, ki je daleč od tega, kar naj bi bila, in se mu kaže kot neuresničljiv ideal.

— Nadzorovalec je *velikokrat razpet* med dolžnostjo in usmiljenjem, nezizposno doslednostjo in občutljivostjo, disciplino in malomarnostjo, marsikdaj lahko zamuji, če hoče, ne da bi mu kaj očitali, hkrati pa mora iskati slabosti pri ljudeh. Lahko je blag in krut, ciničen ali razumevajoč, učinkovit ali nedelaven. Velikokrat je odvisen od lastne diskrecionarnosti in brez kontrole. Lahko je nepravilen, podkupljiv, pristranski, maščevalen itn., kar prav tako spominja na *odtujevanje od samega sebe, od organizacije, ki ji služi, in od skupnosti, za katero dela*.

— Nekatere raziskave kažejo, da so starejši nadzorovalci bolj odtujeni kakor mlajši, tisti, ki opravljajo neposredne kontrolne naloge, bolj kakor tisti, ki imajo druge vloge, itn.¹⁸

— Nadzorovalec lahko ima sam kakšne težave, ki so lastne njegovi osebnosti, ali finančne, moralne, telesne, družinske ali drugačne konflikte, ki ga odtegujejo od nalog, mu njegovo dejavnost odslikujejo v drugačnih barvah, mu določene kliente bolj oddaljujejo ali približujejo itn.

Odtujenost nadzorovalca je lahko občasna, gotovo pa je njeno počutje nalezljivo in učinkuje na opravljanje nalog, nanj osebno in na njegovo organizacijo.

5. ODTUJENOST IN NEZADOVOLJSTVO (Z DELOM)

Nezadovoljstvo z delom in odtujenost sta tesno povezana. Zato je velikokrat težko reči, *kaj je vzrok in kaj posledica*. Neprijetni vplivi pa se v nadzorstvu kažejo bolj kakor v kakšnem drugem poklicu ali dejavnosti, predvsem na dveh ravneh:

¹⁵ Feuerlicht v navedbi Gabel, str. 134. Vranicki: *Socijalizam i alijenacije*, Marx i savremenost 2, Bgd, 1964; str. 487.

¹⁶ Wagoner, str. 390.

¹⁷ Gl. tudi Latane/Darley, *The Unresponsive Bystander*, str. 116.

¹⁸ Stotland/Berberich, v: *Toch Psychology* ... str. 57.

— na samem izvajalcu, ta pa jih prenaša na bližnje pri delu, na organizacijo in na svojo družino;

— na kliente, s katerimi ima opraviti, ki tako čutijo učinke neustreznega, neobjektivnega in napačnega obravnavanja, ki ga sicer morda ne bi bilo, če se z nadzorovalcem ne bi dogajalo tisto, kar se dogaja.

Za nadzorovalca ugotavljajo še veliko bolj kakor za druge, da morajo biti pri njem zadovoljene »štiri potrebe: telesna varnost, pripadnost, uspešnost in samopremagovanje».¹⁹ Od slehernega nadzorovalca, ne glede na to, kje opravlja svoje delo (predvsem pa mislimo na tiste, ki opravljajo zlasti vsakdanje težavne in zapletene operativne naloge na cesti, na meji, v zaporu, pri opazovalnih, kontrolnih, preiskovalnih, kazenskih in podobnih opravilih), pa je težko pričakovati, da bo v vseh štirih smereh ves čas in enako kakovostno zadovoljeval taka pričakovanja, ne da bi ga kaj omejevalo, mu povzročalo težave in malodušje, ga spravljalo v nerazpoloženje, neupravičeno selektivnost, ki nasprotuje pravičnosti in doslednosti, ali ga celo sililo, naj dela drugače, kot se od njega pričakuje in kot so ga učili (npr. podkupljeni cariniki).

Pravijo: če je nadzorovalec odtujen, je njegova moč omejena, počuti se kontroliranega od nedojemljivih sil, ni več zmožen dejavno sodelovati v svojem lastnem okolju. Skratka, alieniran delavec je vsakdo, ki spoznava, da mu svet, v katerega bi moral verovati, s svojo poklicno vlogo ne omogoča več, da bi zadostil svoje temeljne človeške potrebe.²⁰

Operativni nadzorovalec velikokrat *delo v nevarnih delovnih razmerah*, ko je življenje močno ogroženo. V takih okoliščinah mora reagirati z nasiljem in prisilnimi sredstvi, pri tem pa je čustveno napet in večkrat prestrašen. Prestrašenost pa deluje na razsodnost in impulzivnost. Zato ni presenetljivo, da na obeh straneh — na nadzorovalčevi in klientovi — prihaja do poškodb ali celo smrti. Odtujenost od lastne varnosti ustvarja napetost, cinizem, nasilnost, frustracije, potrebo po prekoračevanju uradno dopustnih ukrepov itn.

Nekateri nadzorovalci delujejo v zaprtih, hierarhično urejenih, diskretnih, javnosti manj dosegljivih in institucionaliziranih (z določenih zornih kotov celo subkulturnih) skupinah. Te velikokrat *zahtevajo znatno večjo pripadnost* (kot drugi poklici), ki pa ne ustreza vsakomur v sleherni situaciji, v katero zaide v svoji poklicni dejavnosti.

Od nadzorovalca ponavadi vsi zahtevajo, naj bo učinkovit, tako njegova delovna organizacija kot javnost. Skoraj nemogoče je, da bi bil tak kot drugi, še zlasti, če je (posebno uniformirani nadzorovalec) nenehno na očeh javnosti. Zasebnosti skoraj nima. Biti mora (vsaj pričakuje se) boljši od vseh drugih. Celo če je prost, se mora odzivati na potrebe okolja. Preprečevati mora (v samozaščitno naravnani družbi še toliko bolj) tudi posledice. Taka pričakovanja se ne ustavljajo le pri njem, prehajajo tudi na ženo in celo otroke. Ni prijetno, če se nadzorovalčevi otroci vedejo v nasprotju z očetovo vlogo.

Nadzorovalec uresničuje pravo, in pravo — to je on sam. Uresničevanje prava je njegova naloga in poklic, v katerem se samopotrjuje. Samega sebe ures-

¹⁹ Denyer et al., str. 255.

²⁰ Prav tam.

ničuje v pravu, v postopkih, v reagiranju na odklonskost, v ugotavljanju relevantnih dejstev itn.

Ce pa ne poteka vse tako, pride do odtujevanja nadzorovalca od njegovih pričakovanih vlog. *Med njim in idealom nastajajo nasprotja*, ki zbujajo pomisleke glede odgovornosti, prepoznavanja samega sebe, oddaljevanja od ciljev, doseganja zadovoljstva s samim seboj, še zlasti pa z delom. Tako se rodi nezadovoljstvo: s plačo, z družbenim statusom, s predpostavljenimi oziroma vodstvom, razmerji z drugimi delavci, z delovnimi pogoji, razpoložljivimi delovnimi sredstvi²¹ itn. Ker vsakdo misli na svoj razvoj in napredovanje, je to velikokrat razlog za menjavanje delovnega mesta, še posebno, če doseže višjo izobrazbo, kot je potrebna za vlogo, ki jo ima. S tem znova prihajamo v začarani krog nezadovoljstva z delom in konfliktnosti s samim seboj in z organizacijo.

Zato menijo, da je odtujenost v nadzorstvu mogoče pojasnjevati tudi z »dejavnostnim vzorcem, kot je umaknitev (absentizem in nedelavnost), militantnost, podkupljivost in ekscesivna agresija, ki pa so protislovni.«²²

Ni odveč poudariti, da se nadzorovalci s takimi težavami ne odtujejo le svojemu poklicu, niso le sami nezadovoljni s seboj in z drugimi, temveč je z *njimi nezadovoljna tudi javnost*, ker so od nje odtujeni in ne znajo več zadovoljivo opravljati svojih nalog zanj, ker tega ne počno več v skladu s podobo, ki jo ima javnost o nadzorstvenih vlogah. Želje se *potemtakem odmikajo od realnih zmogljivosti*.

6. POVEZANOST S STRESI

V zadnjem desetletju so v nekaterih poklicih veliko ukvarjajo s stresi, ki so splošni, lahko pa izhajajo iz določenih dejavnosti ali opravljanja določenih dolžnosti. Nadzorstvene vloge so marsikje v svetu v središču pozornosti praktikov in teoretikov, zlasti pa v Severni Ameriki, Veliki Britaniji, Avstraliji in drugod. V teh delih sveta je policija (vsaj počuti se tako) najbolj ogrožena, ogrožajo jo tako okolje kot delo, ki ga mora opravljati. Zato o stresu veliko pišejo.

Stres sicer različno definirajo, v glavnem pa ugotavljajo, da izraz pomeni preobremenjenost organizma tako v telesnem kot v duševnem pomenu, zaradi česar prihaja do specifičnih alarmnih reakcij. Zaradi stresa nastajajo razne biološke in psihične motnje, pa tudi organske bolezni, ki niso brez posledic za prizadetega pri njegovem poklicnem delu.

Menda so največkrat očitne tele faze stresa.²³

— alarm in mobilizacija, ki vključujeta naraščajočo občutljivost in budnost (previdnost);

- stanje odpornosti, v katerem začno delovati nenavadni obrambni ukrepi;
- stanje izčrpanosti s popolno dezintegracijo ega.

Zato je stres neprijeten, ustvarja nelagodnost, bolečine itn. in le malo je poklicev, ki bi povzročali več stresov kakor policijsko in podobno nadzorovalno delo.

²¹ Gl. o tem tudi Grant, str. 193.

²² Toch, str. 251.

²³ Coleman v navedbi Gruber, str. 16.

Stres pa velikokrat omenjajo tudi ob nezadovoljstvu z delom zaradi odtujenosti in podobnih počutij, ki se povezujejo drug z drugim in skupaj povzročajo neustrezno reagiranje, zlasti pri praktičnem nadzorovalcu v njegovem vsakdanjem obravnavanju odklonskih pojavov in ljudi. Pri tem gre zlasti še za tole:

— V stresnih situacijah je reagiranje velikokrat neustrezno, pretirano, predimenzionirano. Človek ukrepa, ko je prestrašen, ogrožen, jezen itn. Pri tem velikokrat ne more brez posledic zapustiti kraja dogodka, niti ne more ostati tam in nadaljevati začeto delo, kar velikokrat še poveča neprijetnosti. Včasih bi bilo namreč sramotno, če bi pobegnil pred nevarnostjo, drugič pa je tvegano, če se spusti v boj s premočnim, preveč zvitim, oboroženim ali kako drugače nevarnim nadzorovancem.

— Psihološki stres pri poklicnem delu (nadzorovalca) močno vpliva na to, da pride do konfliktov s klienti (storilci, nasilneži, pijanci, agresivnimi taticami, prestopniškimi združbami, alkoholiziranimi vozniki itn.), če sploh ne omenjamo razprtij, do katerih lahko pride v nadzorovalčevi organizaciji.

— Manj sposobni nadzorovalci so večkrat nagnjeni k stresom, pa tudi k nezadovoljstvu, dolgočasju, odtujenosti, manj produktivnemu in ustvarjalnemu delu itn.; poleg tega pa še k slabšemu telesnemu in neustreznemu duševnemu zdravju.²⁴

— Posamezne raziskave ugotavljajo v zvezi s stresom še druge pojave, denimo apatičnost, bojzljivost, frustracije, depresije, vse do anomičnosti in potreb po samoohranitvi.²⁵

— Posebno področje so vplivi organizacijskih stresov na nadzorovalca. To so neustrezni dogodki v njegovi organizaciji, kakršni so denimo, preobremenjenost z delom in napor, neustrezna medsebojna razmerja in razmerja s starešinami, ovire pri osebnem razvoju, militantnost organizacije, togost pravil, prepoved kakšnega dela, ki ne sodi med uradne naloge (npr. »šušmarjenja« zaradi finančne stiske ali zaposlovanja pri kakšni drugi dejavnosti).

— S stresi so povezani še pesimizem, agresivnost, sumničavost, pa različne ravni odtujenosti od javnosti, ofenzivni in konservativni občutki do nje²⁶ itn.

— Strese povzroča tudi skrb za uspešno opravljanje nadzorovanja, bojazen za varnost klientov, prizadevanja za ohranjanje ustrezne ali pričakovane podobe v javnosti, ki si zmotno predstavlja, da mora biti sleherni nadzorovalec nekakšen vsemogočen »superman« v vseh dogodkih²⁷, itn.

Poklic sili nadzorovalca v položaj, v katerem je *čuvár in razlagalec pravnih norm*. Zato se počuti pomembnega in uporabnega za družbo, *ustvarja si podobo o sebi*, ki se velikokrat razlikuje od tistega, kar drugi mislijo o njem. To pa ga moti in prav tako vpliva na zadovoljstvo, zato zlasti za policiste ne pravijo zamen: »Prezreti, kaj policisti čutijo o svojem delu, je ne zmeniti se za mogočno silo, kar lahko ovira ali povečuje njihov napredek.«²⁸

²⁴ Gl. tudi *Police Stress*, str. 8.

²⁵ Lewis, R. W., »Toward understanding of police anomie«, *Journal of Police Science and Administration*, Dec. 1973, str. 484—490.

²⁶ *Police Stress*, str. 27.

²⁷ Stratton, sh. 60, tudi domača raziskovanja ugotavljajo, da imajo ljudje visoke zahteve do miličnikov in da je njihovo mnenje o milici boljše, kot ga to more upravičevati.

²⁸ Gl. o tem Fagan/Ayers, str. 273—76.

7. POSLEDICE NEZADOVOLJSTVA IN ODTUJENOSTI

Posledice, o katerih pišemo, so zelo različne, predvsem pa so *poklicne, psihične, politične, družbene in družinske*. Od ogroženega in prizadetega posameznika in njegovega ožjega delovnega in zasebnega okolja se s svojimi vplivi razširjajo in dobivajo nepričakovan obseg. Alieniran nadzorovalec lahko, glede na poklicne naloge, ki jih opravlja, kaj hitro prizadene določen krog klientov in s tem posamezne vrednote. Nadzorstvo je v določenem smislu povsod na svetu hkrati tudi politično delovanje in ne le strokovno in poklicno. Nadzorovalčevo delo vpliva na njegovo osebnost, hkrati pa je tudi precej pomembno za javnost, skupine klientov ali posameznike, ki od njegove organizacije pričakujejo korektno ukrepanje, zakonitost, pravičnost, enakost v obravnavanju in še marsikaj. Odtod marsikdaj izvira nezadovoljstvo javnosti (ali njenega dela) s posameznimi nadzornimi mehanizmi, od katerih ponavadi tudi več pričakujejo, kot pa so njihove zmogljivosti.

Pa ne le to, nadzorovalci (zlasti terenski — katerekoli vrste) so zaradi neustreznega ravnanja, napačnega reagiranja na obnašanje nadzorovancev, zaradi napačnih ocen položaja, nepoznavanja podobnih procesov pri svojih klientih itn. velikokrat sami svoje žrtve. To pa zato, ker ustvarjajo take situacije, da kliente naravnost pehajo v neustrezno vedenje, ki jih viktimizira. Velikokrat se dogaja, da *storičevalo reakcijo ob neposrednem stiku sproži nadzorovalec* z nepretehtanim, psihološko nepreračunanim in nepoklicnim vedenjem; to je še veliko bolj možno, če je v stresu, alieniran, nezadovoljen v poklicu itn. Taka stanja imajo prenekatere negativne, včasih celo večstranske posledice.

Seveda moramo upoštevati tudi nadzorovalčevo osebnost in njegovo oblikovanost v posameznih življenjskih obdobjih, ki so pomembna tudi za njegovo dejavnost, od začetka kariere v mladosti do poznih srednjih let.²⁹

a. Poklicne posledice

Pri nadzorovalnih dejavnostih in sploh v poklicih v nadzorstvu prihaja nadzorovalec velikokrat v stik z ljudmi, ki imajo največkrat težave zaradi svoje odklonskosti. Nadzorovalec se nenehno srečuje s kriminalnim svetom, z nepoštenjaki in grobjanji, pa z obrobni in alieniranimi, z ljudmi, ki so v stiskah, in četudi so na družbeni lestvici više kakor on, četudi so bolj inteligentni itn., prihaja v stik z njimi zaradi dejanj, zaradi katerih *je nad njimi, ker ima moč, oni pa imajo občutek krivde*. Nadzorovalec postaja tak zaradi odklonskosti klientov. To ga vodi v »sumničavost, ciničnost, nezaupljivost in skeptičnost«. ³⁰ Nekaj se o tem nauči celo v stroki, od tod pa seveda ni več daleč do netolerantnosti, kaznovanosti, avtoritativnosti in konservativizma.

Nevljudnost, nasilnost in dominacija, zlasti nad mladimi (ki se tudi pri nas največkrat pritožujejo zaradi terenskih nadzorovalcev), niso redkost. Nadzorovalci prevečkrat pozabljajo, da so stiki z mladimi izredno pomembni, saj že v tem obdobju oblikujejo človekov odnos do uniforme, nadzorstva itn. Ker pa pride uniformirani nadzorovalec v stik z ljudmi največkrat takrat, ko to zanj ni prijetno, je treba seveda toliko več pozornosti posvetiti tistim komunikacijam, ki niso represivne narave.

Če sploh kdo, potem lahko nadzorovalec v stikih z ljudmi krši človekove pravice in njegovo podobo o dostojanstvu in nedotakljivosti. Glede na to nedostojno vedenje med nadzorovalci ni redkost, ljudje pa ga prijavljajo le izjemoma (tudi pri nas), veliko več pa je pritožb, govoric, kritik itn. Marsikdaj pa pride kakšna zadeva tudi pred sodišče, če ima večje razsežnosti. Sicer pa se ljudje raje ne bodejo z nadzorstvom.

b. Psihične posledice

Narava dejavnosti močno vpliva tudi na duševnost, zlasti na duševnost uniformiranih nadzorovalcev. Med njimi (tako kažejo tudi podatki za naše razmere) je izredno visok koeficient samomorov, ki že od Durkheima naprej kaže na anomičnost skupin, za katere se izračunava. Nadzorstveni poklici, tako vsaj potrjujejo raziskave, pa so močno obremenjeni s samomorilnostjo, kar ni brez zveze z odtujenostjo in nezadovoljstvom v poklicu ali s čim drugim v njihovem socialnem okolju.

Za nadzorstvo je znan tudi *cinizem*, ki ga tuje raziskave ločijo na cinizem zoper javnost, zoper lastno organizacijo, zoper predanost delu, zoper poklicno solidarnost in zoper vzgojo in izobraževanje,²⁹ torej v pet skupin. Proučujejo ga skupaj z variablami, kakršne so rasa, nacionalnost, provenienca, prejšnje poklicne izkušnje, leta službovanja, izpolnjevanje posebnih dolžnosti, vse do tipa nadzorstvene organizacije.³⁰

Mlajši nadzorovalci, ki še niso razvili čvrstih standardov, so dostopnejši za spremembe in manj nezadovoljni kakor starejši, ki postajajo rigidni in manj tolerantni. Ker imajo svoje standarde za nadzorstveno delo, je lahko njihovo vrednotenje pravilnosti veliko bolj konfliktno.

In še nekaj. Tudi pri nas — vsaj veliko primerov ali posameznih, predvsem mladih nadzorovalcev kaže na to — je opaziti podobnost njihovega vedenja s spoznanji nekaterih tujih raziskav. Po njih naj bi zlasti uniformirani nadzorovalec reševal vsa življenjska vprašanja (ali vsaj pretežno) z uporabo nasilja, zastraševanja, z grožnjo in prisilo (to je vsebina tako imenovanega John Wayne sindroma). To pa *ni v skladu z družbenopolitično naravnano oblikovanju varnosti*, ki naj bi pri nas čedalje bolj vključevala ljudi v njihovem lastnem okolju, čedalje manj pa sredstva države.

Seveda pa ne smemo pozabiti, da se mora vsak, še tako nepomemben (?) nadzorovalec s svojim delom v družbenem (zlasti formalnem) nadzorstvu v določenem smislu samoaktualizirati, izražati moč (ki mu jo daje država), zadoščati svoji predstavi o sebi itn. Tudi od njegove osebne (ne le poklicne) morale je odvisno, kako bo *izvrševal svoje naloge v zapletenih družbenih razmerjih*, ko ima moč nad ljudmi in jo lahko zlorablja, četudi le z malenkostmi.

²⁹ Adlam, str. 348.

³⁰ Poole/Regoli, str. 202—3.

³¹ Denyer et al., str. 256.

³² Hageman, str. 403.

c. *Politične posledice*

Za nas, ki živimo v razmerah podružbljanja določenih, zlasti preprečevalnih dejavnosti, je nadzorstvo seveda v marsičem tudi politično vprašanje. Temu se v razmerah politizacije varnosti ni mogoče izogniti, zlasti z dveh zornih kotov:

— ker marsikatero odklonskost razglashamo za odklonskost, ki ogroža samoupravne socialistične pridobitve in vrednote, in

— ker pri politizaciji varnosti ne gre toliko za vprašanje stroke, ampak za družbeni proces, v katerega je treba privabiti veliko ljudi, da bi se s stroko ukvarjali nepoklicno in kot s sestavino samoupravljanja.

Ce je tako, potem je seveda zelo pomembno, ali se poklicni nadzorovalci oziroma posamezniki čutijo bolj ali manj odtujene od javnosti, od njenega dela, od svoje delovne organizacije in še od česa drugega. Če so kakorkoli nezadovoljni z delom, alienirani (od koga ali česa) itn., to seveda ne more biti v prid političnim ciljem, ki *vplivajo tudi na poklicno etiko nadzorovalcev*. Toda kodeks poklicne etike imajo pri nas le penološki delavci, odvetniki, sodniki, ne pa drugi zelo pomembni dejavniki pri obravnavanju deviantov. Zlasti pa ga nimajo tisti, ki so uniformirani in ki v okviru določenih pravnih norm vendarle lahko delujejo najbolj diskrecionarno.

d. *Družbene posledice*

Politični nasledki morebitne odtujenosti pri nadzorovanju človeškega vedenja so seveda blizu družbenim posledicam, pri čemer je treba nenehno odbirati med dobrim in zlom.

Nadzorovalci, vsaj formalno, *delajo zmeraj za družbeno skupnost*, čeprav so njihovi klienti med storilci in med žrtvijo predvsem posameznik ali ožje skupine. Toda pri tem se ukvarjajo z družbeno problematiko, s pojavi in ljudmi, katerih manifestacije so v glavnem družbeno pogojene (lahko pa še osebno). S tega zornega kota je možna prenekatera konfliktnost, ki izhaja iz nerazumevanja ene strani z drugo, ker je pri nas še najmanj preučeno področje. Kajti na splošno nimamo raziskav javnega mnenja o različnih vrstah nadzorstva, vemo pa le, da lahko obstaja nezadovoljstvo na obeh straneh.

Znano je, da veliko nadzorovalcev nima rado javne kontrole, kar lahko izhaja že iz narave dela, zaprtosti posameznih nadzorstvenih organizacij, poklicne naravnosti, načina strokovnega usposabljanja itn. Toda *bolj ko družba postaja demokratična, teže prenaša zaprtost kontrole in nejavnost dela*. Prav zato se bo alienirani nadzorovalec hitro spopadel z družbenimi razmerami, če jih ne bo mogel razumeti — zavestno ali zaradi lastnega nezadovoljstva.

e. *Družinske posledice*

Poklicne in psihične posledice odtujenosti in nezadovoljstva so seveda tesno povezane z družinskimi, saj nadzorstveni delavec živi večinoma z ženo ali otroki, redkeje še s starši. V zadnjem času se na zahodu ukvarjajo tudi s temi platmi, saj ne organizirajo le raziskovalnega dela, ampak tudi programe za zmanjševanje neprijetnosti nadzorovalčevega poklica, predvsem za zakonca (glede na to, kakšnega spola je nadzorovalec — zato veljajo programi tudi za moža nadzorovalke).

V zvezi s tem ugotavljajo zlasti v policistovi družini tele neprijetne pojave: čustveno hladnost med zakoncema, nazadovanje komunikacij, zmanjševanje stikov s soseseo in prijatelji, neobiskovanje družabnih prireditvev³³, povečanje števila razvez in raznih drugih domačih kriznih situacij, jezo zaradi nadzorovalčevega poklica in nasprotovanje, ker se zakonec težko privaja na lojalnost poklicu, delovnim razmeram, nevarnosti dela, na pogosto odsotnost, na negotovost nadzorovalčeve odsotnosti z doma, da ne omenjamo težav z otroki.

Družine nadzorovalcev se velikokrat počutijo socialno izolirane, zdi se jim da se jih nekateri izogibajo in da se ne morejo zmeraj ustrezno integrirati v socialno okolje.

Na drugi strani pa posamezne raziskave v tujini ugotavljajo, da visok odstotek *žena dejavno sodeluje pri nadzorovalčevem delu*, zlasti v neurbaniziranih predelih³⁴ (kar lahko ima dobre pa tudi slabe posledice).

SKLEP:

Enako kot v vseh drugih poklicih ali dejavnostih ne moremo pričakovati, da bodo ljudje le zadovoljni, brez stisk in težav. Verjetno je, da posamezniki niso v celoti vpeti v delo, ki ga opravljajo in jim je včasih tudi mučno in nadležno. Zato ne moremo upati, da strokovni in poklicni ljudje v nadzorstvu ne bodo kdaj nezadovoljni in od česa odtujeni.

Kar zadeva naše nadzorstvo, vemo o tem premalo ali sploh nič. Četudi živimo v drugačni družbenopolitični ureditvi, v kateri je tudi veliko vrednot drugačnih, in naši nadzorovalci niso pod takimi pritiski kot v družbah z visoko stopnjo kriminala (tudi organiziranega) in drugih deviantnosti, je njihova *dejavnost vendarle ista*. Prav tako se ukvarjajo s storilci kaznivih dejanj in njihovimi žrtvami, prav tako gledajo vse tegobe človeškega življenja, propadlost in zanemarjenost, surovost in nečlovečnost. Naša družba poraja čedalje več nezakonitosti. Nadzorovalci vedenja delajo v razmerah, v katerih so dejanja v nasprotju z množico besed, in v razmerah, ko položaj v gospodarskoposlovnem, družbenem, športnem in marsikakem drugem življenju naravnost ustvarja iz ljudi deviante in jih pogosto sili, da postajajo to, kar so.

Razmišljajočemu nadzorovalcu, ki ni avtomat in zgolj izvrševalec pogosto neživljenjskih in togih norm (ki jih je čedalje več, in to takih, da jih le malokdo spoštuje) in ki z odgovornostjo posega v sicer močno individualizirano problematiko svojih klientov — najbrž *ni vseeno, kaj in kako dela*. Ker pa hkrati največkrat nima dosti možnosti, da bi vplival na delo in mora zato ostajati tam, kjer je, se lahko zgodi, da zaradi konfliktnosti med njim in delom, ki ga opravlja, in morebitnimi razmerami, v katerih smo, ne more povsem potešiti svojih želja glede poklica; zato *lahko postaja odtujen, razočaran, nezadovoljen in anomičen* in še kaj, kar poznamo iz teorij, ki kakorkoli zadevajo nezadovoljstvo v psihološkem in sociološkem smislu. Ker pa ima hkrati še moč, ki mu jo daje država, da posega v človekove razmere, lahko *svoje nezadovoljstvo in morebitno odtujenost podzavestno vpleta v konfliktna dejanska stanja s klienti na načine*, ki niso povsem primerni za njegov poklic.

³³ Stenmark et al., str. 229.

³⁴ Mitchell, str. 139.

Zato se nam take tendence kažejo predvsem kot morebitne prekoračitve sicer dopustnega in zakonitega nasilja, vse do osebne ekscesivnosti, zanemarjanja dolžnosti, apatičnosti in nedejavnosti, nezanimanja za delo in strokovnega usposabljanja, zlorabljanja uradnega položaja, alkoholizma (kot počasnega samomora) in do samomora samega (Slovenci pa smo sploh med najbolj samomorilnimi narodi na svetu). O tem sicer nimamo nobenega raziskovalnega dela, le domnevamo lahko, da pri nas nastajajo podobni procesi kot drugje, in da imajo za strokovno delo v nadzorstvu neprijetne posledice. Najbrž *si pred tem ne smemo zakrivati oči* in se izgovarjati na drugačnost pri nas. To ne bi bil argument, ki bi mu lahko verjeli, a to včasih preveč radi počenjamo.

V zahodnem (kapitalističnem) svetu in v večstrankarskih ureditvah iščejo rešitve za preprečevanje odtujenosti in nezadovoljstva v nadzorstvu predvsem v dosledni profesionalizaciji nadzorovalcev z izdelanimi poklicnimi in deontološkimi kodeksi in še marsičem. V različnih socialističnih razmerah pa pričakujejo, da je predvsem politizacija nadzorstva zdravilo za morebitno odtujenost in ekscesivnost. Če prve zanima, kaj javnost misli o posameznih vrstah nadzorstva (policiji, tožilstvu, sodišču, zaporih itn.) pa je drugim bolj malo mar za to, ker nasplošno domnevajo, da je *nadzorstvo imanentno sistemu, da med njima ni antagonizmov* in ga je treba sprejemati tako, kakršno je. Tudi v razmerah samozaščitne ideologije položaj ni nič drugačen, še zlasti, ker marsikdo meni, da je dovolj, če imamo dober koncept. Toda med konceptom in dejanskostjo je veliko vrzeli, ki jih je treba premostiti. S tem pa se ne ukvarjamo nič bolj uspešno kot z drugimi zadevami, ki so družbeno prav tako pomembne.

Toda nadzorovalci (tudi tisti, ki so alienirani in nezadovoljni z delom in še s čim) so vmesni člen med javnostjo (družbo) in družbeno vlogo nadzorovanja. Zato *zaslužijo večjo pozornost* tudi z večjim spoznavanjem vseh tistih procesov, ki iz njih delajo morebitne odtujene in nezadovoljne delavce. Ker opravljajo svoje dolžnosti samo za javnost, je pametno, če pravočasno razkrivamo napake obeh plati, ne le ene same. To pa je seveda tudi v samoupravni družbi težko doseči, kjer je najpomembnejša politična organizacija, ki vodi družbo, veliko bolj odprta in kritična do same sebe in družbe kot katerikoli nadzorstveni mehanizem države, ki zanjo opravlja svojo nalogo. Toda zakaj je tako? Ali niso to še ostanki starega pojmovanja? Tudi o tem bi veljalo več razmišljati, vendar na podlagi dejstev in ne čustev. *Večji poudarek bi morali dati tudi poklicni etiki v nadzorstvu* in morebiti prav tako raznim oblikam strokovnega združevanja, ki ga v nekaterih nadzorstvenih dejavnostih ni. V tem res ne moremo pričakovati odgovorov na vse rešitve vseh vprašanj, nekaj pa vendarle.

BIBLIOGRAFIJA

1. Adlam, R., »The Police Personality: Psychological Consequences of Being a Police Officer«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 100 (1982) 3, str. 344—349.
2. Backer, H., Felkenes, G., Whisenand, P., *New Dimensions in Criminal Justice*, The Scarecrow Press Metuchen (N. J.) 1968, str. 232—274.
3. Broadaway, F., »Police Misconduct: Positive Alternatives«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 2 (1974) 2, str. 210—218.

4. Denyer, T. [et al.] »The Policeman as Alienated Laborer«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 3 (1975) 3, str. 251—258.
5. Fell, R. D. [et al.], »Psychological Job Stress and the Police Officer« *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 8 (1980) 2, str. 139—144.
6. Feuerlicht, I., *Alienation: From the Past to the Future*, Greenwood Press, Westport & London, 1978.
7. Gould, J., Kolb, W. [Eds.], *A Dictionary of the Social Sciences*, Free Press, New York 1965, str. 19—20.
8. Grant, M., »The Relationship of Moonlighting to Job Dissatisfaction in Police Officers«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 5 (1977) 2, str. 193—196.
9. Griffin, G. [et al.], »Factors Associated With Job Satisfaction Among Police Personnel«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 6 (1978) 1, str. 77—85.
10. Gross, S., »Police Isolation: Its Sources and Effects«, *Police Chief* Gaithersburg 47 (1980) 2, str. 38—42.
11. Gruber, C., »The Relationship of Stress to the Practice of Police Work«, *Police Chief*, Gaithersburg 47 (1980) 2, str. 16—19, 68—69.
12. Hall, R., »The Components of Professionalization«, *Classes, Conflict, and Control*, Anderson, Cincinnati 1976, str. 477—489.
13. Hansen, D., *Police Ethics*, Thomas, Springfield 1973, 78 str.
14. Jacques, J., Mutchnick, R., »Familism, Reference Groups, and Family Satisfaction Among Police Officers«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 7 (1979) 2, str. 179—185.
15. Kroes, W., *Society's Victim — the Policeman: An Analysis of Job Stress in Policing*, Thomas, Springfield 1976.
16. Lester, D., »Suicide in Police Officers«, *Police Chief*, Gaithersburg 45 (1978) 4, str. 17.
17. Pieschl, G., »Utjecaj profesionalne etike na oblikovanje ličnosti u policiji«, *Izbor* Zagreb 21 (1981) 1, str. 13—16.
18. *Police Stress: A Selected Bibliography*, National Institute of Law Enforcement and Criminal Justice, Washington 1979.
19. Poole, E., »Police Professionalism and Cynicism«, *Criminal Justice and Behavior*, London 6 (1979) 2, str. 201—206.
20. Schaefer, R., »Law Enforcer, Peace Keeper, Servicer: Role Alternatives for Police-men«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 6 (1978) 3, str. 324—335.
21. Slovak, J., »Work Satisfaction and Municipal Police Officers«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 6 (1978) 4, str. 462—704.
22. Souryal, S., »Etiology of Police Corruption«, *Police Chief*, Gaithersburg 46 (1979) 12, str. 77—81.
23. Stenmark, D. [et al.], »Wives of Police Officers: Issues Related to Family-Job Satisfaction and Job Longevity«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 10 (1982) 2, str. 229—234.
24. Stotland, E., Berberich, J., »The Psychology of the Police«, *Psychology of Crime and Criminal Justice*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1979, str. 24—67.
25. Stratton, J., »Police Stress an Overview«, *Police Chief*, Gaithersburg 45 (1978) 4, str. 58—62.
26. Susini, J., »La police et l'homme: Reflexions d'un praticien«, *Police Culture et Société*, Les presses de l'université de Montréal, Montréal 1974, sh. 201—227.
27. Toch, H., »Police Morale: Living with Discontent«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 6 (1978) 3, str. 249—252.
28. Wagoner, C., »Police Alienation: Some Sources and Implications«, *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg, 4 (1976), str. 389—403.
29. Waldron, H., »Employee, Job, Satisfaction«, *Police Chief*, Gaithersburg 45 (1978), 4, str. 79—80.
30. Westley, W., *Violence and the Police: A Sociological Study of Law, Custom and Morality*, MIT, Cambridge, 1970.
31. Van Raalte, R., »Alcohol: As a Problem Among Officers«, *Police Chief*, Gaithersburg 46 (1979) 2, str. 38—39.

1.

V prispevku z naslovom »Pomen in meje Lockovega empirizma v pedagogiki«, s katerim sem si pridobil pravico za pričujočo besedo, ki jo začenjam tam, kjer sem omenjeni sestavek končal, sem postavil trditev, da lahko v razvoju evropske človeške misli govorimo o treh poglavitnih vozliščih, ki tudi določajo tri temeljne dosedanje mišljenjske paradigme, ki predstavljajo Platonovo, Lockovo in Marxovo delo.

Ce že moramo poimenovati ta tri vozlišča človeške misli in razvojne dobe, ki so jih sprožila v evropski mišljenjski zgodovini, potem bi lahko govorili o Platonovem ideizmu, Lockovem empirizmu in Marxovem marksizmu.¹ Ti trije miselni sistemi pa poudarjajo tri temeljne filozofske in znanstvene postavke ali probleme: mišljenjski pojem → izkustvena stvarnost → človekova resničnost. To so tudi trije temeljni mišljenjski, filozofični, znanstveni in tehnološko-tehnični oziroma praksistični vzorci spoznavanja, vrednotenja in ravnanja v dosedanjem zgodovinskem razvoju človekove refleksije.

* To je piščev drugi prispevek s Simpozija, o Locku, ki ga je Slovensko filozofsko društvo pripravilo v Ljubljani (l. 1983), poleg v prejšnji številki *Anthropos* že objavljenega: Pomen in meje Lockovega empirizma v pedagogiki (Ljubljana 1983, I—II, str. 115—130).

¹ Tu se je avtorju zapisal znak »idejizem« za označitev Platonovega nauka. To pa zato, ker je znak »idealizem« za označevanje Platonove filozofije neustrezen, saj je enoglasen ali homonimen za nauk o idejah in hkrati za vzornostni življenjski nazor.

Najti pa je mogoče še drug ugovor. Platonova ideja kot vzor, model ali »paradigma« za stvari je le ena izmed treh interpretacij dualističnega odnosa med idejami in stvarmi. Drugi dve, izvorno Platonovi, sta še: udeleženosť stvari pri idejah (metéhein) in navzočnost idej v stvareh (parusia). Znak »idealizem« pa je sematično in potemtakem tudi semaziološko (semiološko) zožen le na Platonovo paradigmatško interpretacijo idej. Ta znak potemtakem ne zajema celostnega jedra Platonove filozofije, saj označuje le ideje kot idealnost (vzorčnost, modelnost) za stvari. To vsebinsko celost pa bolje označuje znak »idejizem«, ki izvira iz ideje ali sloni na njej, ideji, ki je za Platona tista mišljenjska celost, na kateri gradi ves svoj nauk.

Tudi znak »Marxov marksizem« rabi pojasnilo. Znano je, da je danes toliko marksizmov, kolikor je ljudi v teoriji in družbeni praksi, ki se imajo za edino prave in nesporne marksiste.

A vendar je in bi moral biti le en sam enovit in celovit marksizem, ki bi imel le različne današnje razvojne »podaljške«, poganjajoče iz izvorne korenine. Torej iz korenine njegovega antropologizma. Preskakovanje, zamolčevanje te korenine in plitko ideologiziranje in pragmatiziranje, kakor tudi citatologiziranje Marxovega nauka pa je nepopravljiva idejna, znanstvena in moralna škoda za to misel. Mogoče nam bo mikroprocesorski »analitični« vstop v ta nauk res odkril to njegovo nujno izvornost in avtentičnost. (Gl.: dr. A. Dragičević, »Marksisti bez kompasa«, Danas, Zagreb 1983, br. 18.)

Danes smo priče zatonu empirizmu, ki je rodil polet dosedanje disciplinsko razdeljene znanosti in njene tehnološke raziskovalnosti ter tehnične uporabnosti. Filozofijo, znanost in vrednostnost ter človeško ravnanje pa je pripeljal do podobne ničelne točke v evropski in tudi svetovni zgodovini, kakršno so ljudje iz grško-rimskega mišljenjskega sveta doživljali ob produkcijskem in nazorskem prelomu v srednji vek in tega v novi vek. Današnji prelom, ki zapira vrata za novim in jih odpira »po novemu« veku, pa je celo tako potresen, da grozi človeštvu s kataklizmo, kolikor bi se paradigma današnjega stehnologiziranega in stehnaziranega empirizma ne ukrotila in ne zamenjala s tisto, ki jo je že v svojem času postavil Marx (a se do danes uresničuje le po usodnih stranpoteh mehankega materializma in različnega ideološkega voluntarizma). To pa je paradigma Marxovega antropologizma!²

Kakor je »srce« sleherne paradigme filozofija in »srce« sleherne filozofije vprašanje človekovega spoznavanja stvarnosti, tako zaton prejšnje in vznik ter porast sleherne nove paradigme pogojuje prav kvalitativen premik v območju človekove »spoznavalnosti spoznavanja«. To je pravzaprav »notranje oko« zgodovine, ki ga odpira, razširja, bistri in pogloblja delo, ustrezno vpogledno sposobnost pa mu razvija človekova misel, njegovo spoznavanje.³

Razvoj človekovega spoznavanja pa je do danes prehodil dve veliki obdobji, ki sta še danes navzoči v naši filozofski in znanstveni ter praktični misli, to je obdobje logike in obdobje gnoseologije.⁴

Podlaga ali órganon oziroma instrumentum logike je pojem ali konceptus (lógos) o stvareh in pojavih čutne in mišljenjske stvarnosti in je podlaga za abstraktne umovalne misli o stvareh, pojavih, procesih, funkcijah, odnosih in razmerjih globalne resničnosti.⁵

Podlaga ali órganon oziroma instrumentum empirične gnoseologije je senzualni ali empirični podatek o stvareh, pojavih in procesih, funkcijah, odnosih in razmerjih zgolj pozitivne stvarnosti in je podlaga za gnoseološki razumevek ali »gnōzis« o njih.

In pri teh dveh órganonih oziroma v okviru teh dveh filozofskodisciplinskih področij (logika, gnoseologija) se danes na eni strani končuje vprašanje spoznavalnosti človekovega spoznavanja, na drugi strani pa se prebija na novo kakovostno raven. Na katero?

² Pri tem gre najprej za Marxov filozofski antropologizem, zatem pa tudi za njegov konkretni družbeni antropologizem v smeri razodtujevanja in osvobajanja človeka.

Gotovo bi lahko postavili še druge obvladovalne paradigme, ne samo teh (Platon, Locke, Marx), saj jih je po vsebini in obsegu zelo veliko. Toda nobena ni tako mišljenjsko, dejavno in eksistenčno široka in inkulzivna kakor so prav nauki teh treh miselcev.

³ Narava in vloga pričujoče hipoteze nam dovoljujeta postaviti takšno podmeno o paradigmi v vlogi »notranjega očesa« zgodovine, saj njegove funkcionalnosti, to je spoznavalne uvidevnosti, nimajo in ne morejo imeti mehanistično pojmovani produkcijski procesi in ekonomsko-družbeni odnosi, ki pa se v imenu marksizma razglašajo za spoznavalnega »demiurga« vsega zgodovinskega. V takšnega »demiurga« se prerazvrščajo iz svojega položaja stvarne podlage ali baze.

⁴ Predmet logike je pojmovalnost stvari, pojavov, procesov, funkcij, odnosov in razmerij stvarnosti, predmet gnoseologije pa je njena spoznavalnost. Oče gnoseologije je J. Locke, saj je le senzualizem oziroma empirizem lahko rodil to disciplino.

⁵ Tu gre za potrebno razlikovanje kategorij »stvarnost« in »resničnost«. Brez njune distinkcije ni mogoče »ponovno odkrivati« Marxovega antropologizma. Spoznavanje stvarnosti sloni na občutku in izkušnji, spoznavanje resničnosti pa na človeku, njegovi akciji in praksi.

Znano je današnje obravnavalno variiranje logiške problematike, ki postaja bolj ali manj hermetično in že malone bolj cilj samo sebi kakor pot za človekovo kakovostnejše spoznavanje stvarnosti, sebe in okolja.

Podobno kritiko zamejenosti vase doživlja danes empirično-racionalno snovana gnoseologija, ki ji je spoznavalna surovina senzus ali empirični podatek oziroma racionalna postavka. V tej spoznavalni surovini novoveške gnoseologije je bil nekoč, to je ob njenem začetku, ves napredek in obet, danes pa je prav v njeni empiristični podlagi ali zamejenem popitivističnem izhodišču vsa njena današnja usoda, nemoč in zaton, ko je sposobna reflektirati le stvarno (predvsem naravoslovno) stvarnost, ne pa tudi pristne in celovite (predvsem antropološke) resničnosti. To pa zato, ker pristne in celovite resničnosti ni mogoče misliti ali reflektirati le s (senzualnimi) občutki, racionalnimi postavkami in empiričnimi podatki, temveč je poleg pojmov in občutkov, postavk in podatkov za njeno spoznavalno reflektiranje potrebna celost človekovih umovalnih — ne le pojmovalnih in razumovalnih — zmožnosti in sposobnosti, mišljenjskih dejavnosti.

Ta nova razvojna kakovostna stopnja človekovega spoznavanja se potemtakem danes vse bolj premešča z območja pojmovanja in razumevanja bivajočnosti v celostno umovanje bistvojočnosti stvari, pojavov, procesov, funkcij, odnosov in razmerij enovite in celovite človekove resničnosti⁶ (ne le tiste zunaj človeka in od njega neodvisne ter z njim kdaj tudi nepovezane stvarnosti).⁷

Na tej in takšni organonski ravni se pojmu in razumevku potemtakem pridružuje umevek, logiki in gnoseologiji pa na novo poimenovana in na novo vsebinsko zarisana disciplina — gnomologija.⁸

Naj povzamemo: na spoznavalnokriterijski ravni se opazovalni pojavnosti (kar je bilo temeljno opravilo do novoveških filozofov) in bivajočni stvarnosti (kar je bil temeljno opravilo novoveških znanstvenikov) potemtakem pridružuje enovita in celovita bistvojoča resničnost. Na organonski ravni pa se pojmu in razumevku pridružuje umevek. Na filozofsko disciplinski ravni se logiki in gnoseologiji pridružuje gnomologija.⁹ Na mišljenjski »surovinski« ravni se mislim in občutkom, postavkam in izkušnji pridružuje totalnost človekovih spoznavalnih zmožnosti in sposobnosti, kjer ne gre več le za pojmovalnost, senzualnost in racionalnost, temveč tudi za intuitivnost ali uvidnost, kreativnost, inventivnost, fantazijskost itn. Na mišljenjski teleološki ravni pa se pojmovni fenomenološkosti, razumovalni eksistenčnosti stvari, pojavov in procesov, funkcij, odnosov in razmerij pridružuje njihova uvidna umovalnost bistvojočnosti ali esentnosti.

To pa je novi »Hic Rhodos, hic salta« za današnje človekovo spoznavoslovje, ki ga potemtakem določa celosten umevek stvari, pojavov, procesov, funkcij, odnosov in razmerij posamezne in celotne (bistvojoče) resničnosti, v kateri človek

⁶ Ta distinkcija pa naprej kliče po teje: razumevanje bivanja stvarnosti in umevanje bistvovanja resničnosti. To pa so tiste fundamentalne pojmovne razlikovalnosti, ki so vsebovane v Marxovem marksizmu, a so bile kasneje prezrte zaradi takšne ali drugačne pragmatike.

⁷ Odsev tako anti-antropološko pojmovane gnoseologije najdemo v teoriji odražanja, ki je v bistvu le formalna različica Platonovega modela, le da so pri Platonu ideje, pri T. Pavlovu pa stvari tiste, ki od zunaj določajo vsebino in smer človekovega spoznavanja.

⁸ Iz konteksta problema, ki ga tu načenjamo, je gotovo mogoče in je tudi dovoljeno postaviti takšno novo hipotetično označitev za poimenovanje kakovostno nove filozofske discipline o umevanju bistev človekove resničnosti, s čimer naj bi bila presežena senzualistično snovana disciplina o razumevanju bivanjskosti stvarnosti.

misli in raziskuje, v njej biva in bistvuje. Filozofsko disciplinsko področje za raziskovanje umevka je poimenovano gnomelologija, ker pomeni starogrški »gnōsis« le (parcialno) spoznavanje, razsojanje, znanje, razumevanje, a pomeni »gnóme« tisto mišljenje, preudarjenje, uvidevanje, ki je povezano z duhom, »dušo« človeka, se pravi z njegovo spoznavalno totalnostjo in bistvojučnostjo.¹⁰

2.

In katere današnje spoznavalne pojavnosti in zgodovinsko-razvojne okoliščine pogojujejo in upravičujejo hipotezo ali podmeno o umevku kot predmetu gnomelologije? Več jih je. Poskušajmo navesti le nekatere.

a) Zaton današnjega industrijsko parcialnega delovnega procesa, ki je nasledek današnjega iz empirizma porojenega tehnologizma in tehnicizma. Zanj so bile potrebne množice podatkov in razumevkov, ki so pojasnjevali kavzalnosti v stvarnosti po mehanskem načelu vzroka in učinka. To je sicer porodilo nagel in močan razvoj v vsej dobrinski, »robni«, blagovni proizvodnji (industriji) in v vsem porabniškem življenju, oddaljevalo pa je človeka od vrednot, globine, duha in dialektične totalnosti mišljenja in dela.

b) Ta industrijski tehnološko-tehnični razvoj obvladovanja narave in gospodovanja nad njo ter iz njiju pojavljajoče se množenje in kopičenje proizvodnih stvari pa je začel ogroziti biopsihosocialno ravnotežje in s tem eksistenco človeka, zaradi česar se je človek znašel v ekoloških kriznih okoliščinah, grozečih celo z uničenjem celotnega človeštva.

c) Eden izmed vzrokov za vso to pot današnjega industrijskega tehnološko-tehničnega razvoja, prevešeno v človekov in ljudski eksistenčni anti-razvoj, je gotovo v filozofiji, predvsem v njeni gnoseologiji, ki se je preveč zgledovala po senzualističnem empirizmu in s tem po kavzalniškem spoznavalnem parcializmu. To je namreč v svojem jedru mehansko-materialistični pogled, ki povzroča takšno razumevalnost sveta, dela in življenja.¹¹

d) Senzualistični empirizem, ki je z različnimi variacijami v današnji gnoseologiji zablodil v pozitivizmu, je preko prevlade tehnologizma speljal človekovo misel le v kavzalniško razumevanje in tehnološko razmišljanje o stvareh, pojavih in procesih »zunaj« človeka. Prezrl je nujno potrebno celovito mnogopoglednost oziroma mnogospoznavalnost resničnosti v dosegu človeka in za človeka, kar je bilo gotovo posledica zmagoslavja naravoslovja novega veka. Organon spoznavalnosti te in takšne totalne resničnosti pa ni in po naravi ne more biti parcialni kavzalniški razumevek racionalnega ali empiričnega stvarnostnega spoznavanja, temveč dialektični umevek iz sklopa totalne človekove resničnosti, v čemer

⁹ Preprost, a »čist« argument o upravičenosti znakovne in vsebinske hipoteze o gnomelologiji bi bil: če se danes lomi empirizem, empirizem pa je rodil gnoseologijo, potem se mora sredi pojavljanja nove paradigme roditi tudi nova teorija spoznavanja — gnomelologija.

¹⁰ A. Dokler, *Grško-slovenski slovar*, Ljubljana 1915, str. 157.

¹¹ Za sedanje kataklizmične okoliščine potemtakem ne gre dolžiti le empirističnega tehnologizma, temveč predvsem tudi empiristično gnoseologijo, katere odgovornost in krivda je izvirnejša, saj je človekovo spoznavanje os (ne podlaga) njegovega bivanja in dejavnosti in njune integracije, to je človekovega zgodovinskega, individualnega in družbenega bivanja.

je tudi ena izmed kali antropološke zasnovanosti reševanja vprašanj človekovega adekvantnega spoznanja in njegovega gnomeloškega utemeljevanja.

e) Prihodnja bivanjska usoda človeka, ki se danes »ziblje« na tehtnici zgodovine, je vse bolj odvisna prav od gnomeloških umevkov, s katerimi segamo po bistvenostih stvari, pojavov, procesov, funkcij, odnosov in razmerij globalne naravne, človeške in družbene resničnosti. To pa je pogoj za zasuk poti naprej, medtem ko je vztrajanje ali ustavljanje pri enoravninskem logičnem pojmu in pri parcialnem gnoseološkem razumevku vse bolj krizen položaj za nadaljnjo zgodovinsko usodo človeka in človeštva.

f) Vse to pa prenaša poudarek naprej od naravoslovja in pozitivističnega družboslovja v človekoslovje ali v krog današnjih antropoloških znanosti, ki niso samo »rezultat« prikazanih vzrokov, temveč so predvsem njihovo prožilo. In tisto, kar je za nas pri tem relevantno, je to, da so vse te postavke človekovega nadaljnjega razvoja in zgodovinskega uresničevanja že zastavljene in vzorčno uresničevane v Marxovi analizi zgodovinskega razvoja kapitalizma. To pa pomeni, da Marxov marksizem vse do danes še ni bil avtentično uresničevan, ker ni bil razvijan in udejanjan iz svoje »generičnosti«, to je iz svoje antropološkosti, temveč le iz svoje določene ideološkosti in različne zožene družbene pragmatičnosti.

3.

In kako bi lahko opisali misel oziroma hipotezo o umevku kot organonu gnomelologije?

Umevek je integracija ali kakovostno razvojna sinteza logiškega pojma, ki je dobljen na podlagi abstraktne misli o svojem »predmetu« in empiričnega podatka ali izkustvene misli o stvareh, pojavih, procesih, funkcijah, odnosih in razmerjih stvarnosti. Dobljen je potemtakem na podlagi senzualnih in izkustvenih ali pozitivnih podatkov in sporočil o njih. Umevek kot nova kakovost pojmovnosti pa to mišljenjskost in empiričnost pojmov razvija naprej iz določene parcialne v vse bolj totalno refleksijo, s tem da vsebuje ali dialektično združuje vse zveze, odnose, razmerja, pojme, ki miselno korespondirajo določeni parcialni stvarnosti v okviru določene totalne resničnosti, mišljene in veljavne za človeka. Zatem vsebuje vse dosedanje in immanentne razvojne postaje in poti ter smeri razvoja takšnega dialektičnega pojma, ki so podlaga za umevek. Temu sledi zaseg vseh nasprotij in boja med njimi v njegovi vsebini in obsegu. In slednjič vsebuje vsak umevek še enotnost in izmiritev teh nasprotij, da se nato spet lahko vname boj med njimi, razgrajevanje in povezovanje ter novi razvoj.

Gnomeloški umevek je potemtakem kakovostno nov, to je dialektičsko strukturiran pojem, logičsko utemeljen in empirično verificiran, ki v nasprotju s tema dvema približuje človekovo misel bistvojočnosti stvari, pojavov, procesov, funkcij, odnosov in razmerij stvarnosti, torej ne le njihovi ideizaciji, kar je značilno za sam logiški pojem, in ne le njihovi empirizaciji in njej poprešnji ali poznejši racionalizaciji, kar je značilno za sam empirično-gnoseološki pojem oziroma razumevek.

Sled oziroma napotek za takšno pojmovalnost gnomeloškega umevka nam ponuja današnja terminologija, ki želi — in mora vse bolj — postajati sistem

znakovnih ustrezkov prav za takšne dialektiške pojme, to je umevke, saj le takšne nujno potrebuje današnja znanost, ki mora biti vse bolj enovita in celovita, če želi biti resnično ekološko naravnana. Nujno pa jih potrebuje tudi človek za svoje nadaljnje obstajanje, svoje osvobajanje iz ožin tehnologizma in pozitivističnega empirizma in iz nesreč odtujevanja v okviru svoje dosedanje parcialne vednosti o svetu, o sebi in o družbi, v kateri živi in dela.

Najbolj pa te dialektiške pojme, to je gnomeloške umevke, potrebuje današnje izobraževanje, to je spoznavalno informiranje in kreativno razvijanje človekovih zmožnosti in sposobnosti. Toliko bolj, ker je prav spoznavalna sposobnost tista nova »surovina« in »energija« hkrati, ki ni tako razlikovalno ali diferenciacijsko porazdeljena med ljudi, ljudstva, narode in družbe kakor naravne materialne surovine in energije. Zato pa tudi razvijanje te sposobnosti manjša in briše usodne razlike med ljudstvi in narodi ter družbami in njihovim razvojem, preživetjem ter zatonom.¹²

V vsem tem pa je že nakazano opravičilo, zakaj sem si drznil postaviti domnevo o naravi in vlogi gnomeloškega umevka. Zato, ker razvijanje te nove »surovine« in »energije«, ki edina lahko ponudi ljudem enake možnosti za razvoj, delo in življenje, postaja vse bolj *conditio sine qua non* za reševanje današnjega človeka pred sedanjimi grozečimi industrijskimi tehnološko-tehničnimi kataklizmami. Znanstveno-tehnološki in industrijsko-tehnični revoluciji mora namreč čim prej slediti kreativno miselnorazvijalna revolucija, ki pa je možna predvsem v okviru današnje vzgoje in današnjega izobraževanja. Ta revolucija pa se ne more niti začeti niti razvijati zgolj na podlagi logiškega pojma ali zgolj na podlagi empiričnega raz-umevka, temveč na podlagi celovitega dialektiškega, to je gnomeloškega umevka.

¹² Tako označuje J. J. S. Schreiber današnjo mikroprocesorsko informatiko, kar pa gotovo velja za vso človekovo izobraževanje in spoznavanje. (Gl., *Svetovni izziv*, Globus, Ljubljana 1980).

Zbornik "Teme iz marksistične sociologije". Študijsko gradivo, Ljubljana 1983, 641 strani

Zbornik je izdal MC Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani. Založila ga je Fakulteta za elektrotehniko. Natisnjen je bil v 1000 izvodih. Študijsko gradivo, ki je v zborniku objavljeno, je namenjeno slušateljem tehničnih in naravoslovnih smeri študija, ki v okviru predmetov TM poslušajo predavanja iz sociologije. To daje zborniku posebno obeležje, ker ni le zbornik socioloških razprav, ampak zbornik študijskega gradiva in kot tak nadomestilo za učbenik. Pri razpravljanju o vsebini zbornika to dejstvo kaže upoštevati. V Uvodu zbornika je zapisano naj bi slušateljem kot izpitno snov na posameznih smereh študija predpisali največ 400—450 strani učnega gradiva. To me moti, ker menim, da vsebina določa obseg in ne nasprotno.

Zbornik obsega 17 poglavij. Večino poglavij so napisali posamezni avtorji, nekateri tudi več poglavij, eno poglavje pa sta napisala dva avtorja. Nekateri avtorji so besedila napisali za ta zbornik, drugi so prispevali besedila (ali jih je izbral uredniški odbor), ki so že bila objavljena. Tako smo dobili zbornik poglavij oziroma vsebin, ki so različno zasnovane. Nekatera poglavja so bolj posplošujoča, druga bolj opisna.

Avtorji v objavljenih prispevkih razpravljajo o socializmu, družbeni neenakosti, razredih in slojevitosti, znanstveno-tehnični inteligenci in Marxovem konceptu revolucionarne kritične znanosti, o položaju in vlogi kmetov-delavcev v naši družbi, družbeni gibljivosti, migracijah, nacionalnem vprašanju, družini, prostorskem združevanju, ekološki krizi, religiji in cerkvi, umetnosti, kulturi, delu in upravljanju ter družbeni lastnini v samoupravni socialistični družbi.

MC Univerze je v lanskem šolskem letu o obravnavanem zborniku organiziral razpravo. Za to razpravo so me določili, da sodelujem z uvodno besedo. Tega nisem opravil, zato svoje pripombe posredujem v pisni obliki. Te ne bodo celovite, lahko pa bi bile koristne vsaj za razmislek. Zato tudi ne bom razpravljaj v kakšni meri vsebina študijskega gradiva zadovoljuje potrebe visokošolskega študija sociologije v okviru TM. Sprejemanje učnih programov usmerjenega izobraževanja na Univerzi bo najbrž tudi v vsebino tega predmeta vneslo spremembe. Pogrešam pa v študijskem gradivu vsaj poglavje o morali. O njej zaradi zmote razpravljamo manj kot bi bilo zaželeno. O razporeditvi objavljenih poglavij ne kaže razpravljati. Vsebina v učbeniku pa bi morala biti ustrezneje urejena. Naloga

učbenika je tudi ta, da v sistematični in logični povezanosti posreduje snov predmeta, ki ga zajema. Zdi pa se, da bi kazalo prvo (Socializem) in tretje (Vodilna vloga delavskega razreda v socializmu) poglavje združiti, ker ni potrebe, da bi bili ti dve poglavji ločeni. Poleg obravnavanja socializma pogrešam analizo sprememb v visokorazvitih kapitalističnih deželah po drugi svetovni vojni in razčlenitev razmer v deželah tretjega sveta. To tudi zaradi ustrežnejšega razumevanja določenih pojavov, ki jih avtorji v nekaterih poznejših poglavjih obravnavajo. Predvsem pa bi tako analiza omogočila slušateljem boljše razumevanje sodobnih procesov in dogajanj v svetu. V študijskem gradivu so v uvodnih poglavjih o socializmu omenjeni številni pojavi. Zdi pa se, da so tudi zaradi tega ostali večkrat nepojasneni in misli premalo podprte. V uvodnem poglavju naj bi bile zapisane le obče značilnosti socialističnega razvoja, v ustreznih poznejših poglavjih pa bi razčlenili posamezne družbene pojave.

V zvezi z obravnavanjem socialističnega razvoja bi kazalo zapisati, da Marx socialistične revolucije ni povezoval le z oboroženim bojem. Dopusčal je tudi druge oblike socialistične preobrazbe družbe, celo možnost, da se delavski razred odkupi. To bi kazalo zapisati iz večih razlogov, tudi zaradi sodobnih razprav o različnih možnostih socialistične preobrazbe družbe, ki v tem pogledu niso prinesle revolucionarne novosti, pritrdile pa so spoznanju, da so bile dosedanje revolucionarne preobrazbe (v preteklosti in novejšem času) pogojene z razmerami kraja in časa. Pričakovati je, da bo tako tudi v prihodnje. Pri vrednotenju razvoja socialističnih dežel moramo upoštevati zgodovinsko dejstvo, da je do socialističnih revolucij prišlo predvsem v manj razvitih deželah. Predvsem, poudarjam zato, ker menim, da ni mogoče pritrditi mnenju, ki je zapisano v študijskem gradivu, da so bile (vse) socialistične revolucije v 20. stoletju zmagovite v manj razvitih deželah. Izjema sta ČSSR in NDR, ki bi lahko bila primera graditve socializma v pogojih razvite kapitalistične družbe. Dejstvo, da so bile socialistične revolucije zmagovite predvsem v manj razvitih deželah, je v marsičem opredeljevalo in opredeljuje razvoj socialističnih dežel. Nanj so vplivale tudi razmere v mednarodnem komunističnem gibanju, tudi razmere, ki so bile posledica politike najreakcionarnejšega dela buržoazije kapitalističnih dežel, ki so bile nosilec antisocialistične oziroma antikomunistične politike. V študijskem gradivu pa bi kazalo nakazati vsaj vzroke, zakaj je do socialističnih revolucij prišlo v manj razvitih deželah.

V zvezi z obravnavanjem nekaterih družbenih pojavov, procesov in struktur so navedene različne sodbe. V splošnem je pri nas tak način obravnavanja redkejši. Sodim pa, da je vsaj koristen tudi v učbenikih in študijskem gradivu za visoko stopnjo izobraževanja. Razumljivo je, da se ne zavzemam, da bi pri obravnavanju številnih družbenih pojavov, procesov in struktur navajali številne sodbe. Odločilnega pomena je strokovna tehtnost in tudi odmevnost v prostoru. V študijskem gradivu bi najbrž lahko navedli na primer, nekatera opredeljevanja sodobnih družb in razlage njihovega prihodnjega družbenega razvoja, ki so prisotne tudi v našem prostoru. Najbrž bi bilo umestno, da bi omenili tudi nekatera opredeljevanja socialističnih dežel.

Omenjene in druge dopolnitve (na primer, o znanstveno tehnični revoluciji in njenih posledicah) ne bi smele biti vzrok nadaljnjega povečevanja obsega štu-

dijskega gradiva ali učbenika, ker sodim, da je obravnavano študijsko gradivo preobsežno. Zmanjšanje bi lahko dosegli že s tem, da bi v študijskem gradivu opustili navajanje nekaterih dejstev in spoznanj, ki so jih slušatelji že slišali ali spoznali na srednji stopnji izobraževanja, morda celo večkrat. V nekaterih poglavjih bi lahko opustili določene vsebine itn.

V študijskem gradivu ni vsakokrat, kadar se omenja privatna lastnina, razvidno, da imamo v razvoju človeške družbe dve obliki privatne lastnine. Prvo bi lahko poimenovali izkoriščevalsko, v študijskem gradivu jo imenujejo tudi veliko privatno lastnino, drugo pa »delovno privatno lastnino« ali drobnolastniško privatno lastnino. Ta je osnova drobnonaturalne in drobnoblagovalne proizvodnje, ki jo v razvoju človeške družbe srečamo od nastanka razredne družbe dalje. Srečamo jo tudi v razvoju socialističnih dežel. Za Marxa je bila »delovna privatna lastnina« bližje družbeni kot izkoriščevalski privatni lastnini. V socialističnih deželah je bil odnos do drobnolastniške proizvodnje različen. Vsaj v določenih razdobjih se je oblikoval pod vplivom sodb, ki so prevladale v SZ od konca dvajsetih let našega stoletja, ko so opustili tudi ločevanje omenjenih dveh oblik privatne lastnine. V zadnjem razdobju ji je politika v mnogih socialističnih deželah bolj naklonjena, a najbrž ne samo zaradi sedanjih ekonomskih in drugih problemov. Zaželeno bi bilo, da bi v študijskem gradivu tej obliki proizvodnje v naših pogojih namenili ustrezno pozornost. To bi bilo dopolnilo ali razširitev poglavja v študijskem gradivu, ki je namenjeno obravnavanju položaja in vloge kmetov-delavcev v samoupravnih socialistični družbi. Drobnolastniška proizvodnja je v študijskem gradivu večkrat omenjena, tudi njeno razmerje do socialistične oblike proizvodnje, ni pa mogoče povsem pritrditi mnenju, da je v splošnem »cilj drobnoblagovalnega producenta predvsem ta, da s prejetim povračilom (dohodkom) nadomesti porabljena produkcijska sredstva, ter si tako zagotovi življenjske potrebščine za reprodukcijo delovne sile (njegove in njegove družine)«. Vsaj v pogojih prevladovanja kapitalističnih produkcijskih odnosov so najrazvitejši drobnoblagovalni proizvajalci želeli postati kapitalistični blagovni proizvajalci, čeprav se je to le redkim posrečilo.

Družbeni pojavi, ki jih zasledimo v različnih zgodovinskih razdobjih imajo poleg posebnih obeležij, ki so zanje značilni v posameznih razdobjih ali fazah njihovega razvoja, tudi skupna obeležja. Njihovo zaznavanje in oblikovanje je proces, ki je povezan predvsem s spoznavanjem empirične danosti. Ustrezno temu spoznavanju je treba oblikovati in preoblikovati tudi spoznanja o skupni značilnosti družbenih pojavov. Primeri kažejo, da je njihovo oblikovanje pomanjkljivo, če niso zadovoljivo upošteevane zaznane empirične danosti ali so upoštevana obeležja družbenih pojavov v določenem razdobju in se te označujejo kot skupne značilnosti. Take primere najdemo tudi v študijskem gradivu.

Nekatere značilnosti osnovnih družbenih razredov kapitalistične družbe so posplošene v značilnosti osnovnih razredov razrednih družb. Menim, da ni mogoče pritrditi sodbi, da (vsi) izkoriščeni razredi gradijo podobo novega, drugačnega družbenega reda. Antični sužnji si niso izoblikovali podobo novega (fevdalnega) ali od sužnjelastniškega drugačnega družbenega reda. Tudi fevdalno odvisni kmečki razred si ni izoblikoval zavesti o novi, kapitalistični družbi. To zavest je izoblikovala buržoazija, ki je zrasla iz fevdalno odvisnega kmečkega razreda. Zato tudi

ni mogoče pritrditi mnenju, da razredni boj, mišljen je razredni boj med osnovnimi družbenimi razredi, vodi do prehoda iz nižjih v višje družbene formacije. Prav tako ni mogoče pritrditi sodbi, da se osnovni družbeni razredi za vodenje učinkovitega razrednega boja z nasprotnim družbenim razredom ustrezno politično organizacijo v politične stranke in sindikate. Vse to so značilnosti osnovnih razredov kapitalistične družbe, a ne osnovnih razredov razredne družbe.

O birokratizmu je bilo mnogo napisanega in izgovorjenega. O njem (in tehnokratizmu) vse pogosteje razpravljamo pri nas tudi v zadnjem razdobju. Pri tem pa ni mogoče prezreti, da s pojmom označujemo različne družbene pojave. V vsakdanji rabi pojem birokracije najpogosteje enačimo s pojmom uradištva, zelo pogosto z uradniškim urejanjem in upravljanjem družbenih zadev, neustreznim poslovanjem uradištva itd. Zdi se, da so tudi v študijskem gradivu razlike v pojmovanju birokracije, o kateri avtorji razpravljajo v večih poglavjih. Na to lahko, če že ne neposredno, pa vsaj posredno sklepamo iz razpravljanja o birokraciji. Enačenje birokracije z uradništvom zamegljuje njegovo družbeno bistvo. Vsako uradniško urejanje in upravljanje družbenih zadev ni mogoče enačiti z birokratskim pa naj imamo pri tem v mislih katerokoli razdoblje v razvoju človeške družbe. Nekateri pojav birokratizma zaznavajo že v razdobju nastajanja razredne družbe, druge v razdobju absolutne monarhije itd. Uradniško urejanje in upravljanje družbenih zadev je birokratsko takrat, kadar uradniški aparat pri tem (to je zapisano tudi v študijskem gradivu) zasleduje svoje posebne interese na račun tistih, ki so mu to nalogo poverili. Birokratizem se ne pojavlja samo v pogojih uradniškega urejanja in upravljanja družbenih zadev. Prisoten je tudi v razmerah socialističnih samoupravnih odnosov. O birokratizmu v teh razmerah, ki ima specifična obeležja, bi morali v študijskem gradivu kaj več napisati. Tudi zaradi tega pojem birokratizma v tem zapisu omenjam. Zaznavanje, predvsem pa omejevanje birokratskih teženj, ki se pojavljajo na različnih področjih družbenega življenja, je eden od bistvenih elementov krepitve in nadaljnega razvoja samoupravnih družbenih odnosov. Birokratizma pa v nobenem razdobju socialističnega razvoja ni mogoče imeti za družbeno koristnega.

Res je, da je oblikovanje socialističnih družbenih odnosov oziroma socialistična družbena preobrazba, kakor je zapisano v študijskem gradivu, odvisna tudi od političnih okoliščin, a ne samo od teh. Ocena kdaj začno dozorevati pogoji zanjo pa ne more biti odvisna »zlasti od vrednosti voditeljev vodilne družbene sile«.

V študijskem gradivu je navedena Marxova in Engelsova misel iz »Nemške ideologije«, da so različne razvojne stopnje delitve dela prav tako tudi različne oblike lastnine: t.j., vsakokratna stopnja delitve dela določa tudi razmerje individuov med seboj v odnosu do materiala, instrumenta in produkta dela. Naj le omenim, da Marx in Engels v omenjenem delu najprej omenjata »samoraslo delitev dela«, nato pišeta o nadaljnji delitvi dela na dokapitalističnih stopnjah razvoja. Sodita pa, da nam razvitost produktivnih sil neke nacije najočitneje kaže stopnjo, do katere je razvita delitev dela. Vsaka nova produktivna sila, kolikor ni samo kvantitativno razširjanje doslej že znanih produktivnih sil (npr. krčenje zemljišč) ima za posledek novo oblikovanje delitve dela. Zdi se, da ta misel še ni bila deležna celovite obravnave, večkrat pa so jo zelo svobodno in različno

razlagali. Pripomniti pa moram, da jo Marx v Predgovoru »H kritiki politične ekonomije« omenja različne načine proizvodnje. Zato bi najbrž lahko rekli, da je v tem času ločil stopnje v zgodovinskem razvoju človeške družbe po ekonomski vsebini in ne po pravni obliki, kakor sta to storila z Engelsom v »Nemški ideologiji«. Ker sem omenil »Nemško ideologijo«, moram še prav posebej opozoriti, da številni avtorji iz tega dela povzemajo različne misli, pogosto tudi tiste, ki sta jih Marx in Engels v poznejših delih zapisala v razvitejši obliki ali jih celo opustila. Očitno je, da tega ni mogoče opravičiti.

V študijskem gradivu se pri sistematizaciji delitve dela loči samorasla ali fiziološka delitev dela, družbena in tehnična delitev dela. Ta sistematizacija se zdi najustreznejša. Omeniti kaže, da so dileme, če je z ločitvijo živinorejskih plemen nastala prva družbena delitev dela. Nikakor pa ni mogoče misliti, da bi s to ali kako drugo družbeno delitvijo dela nastala menjava, ki jo poznamo že v paleolitu. Ker sem omenil družbeno delitev dela, naj opozorim še na določeno sodbo v zvezi z nastankom mest, ki je zapisana v študijskem gradivu. Nastanek mest in njihov razvoj spada med pomembna področja ali veliko zgodovino (tako je bilo zapisano) zgodovine človeštva. V tej zvezi je v študijskem gradivu zapisana naslednja misel: »Ločitev obrti od kmetijstva je vzpodbudila nastanek mest, s tem se je pojavilo protislovje med mestom in vasjo. Nastanek mest prinaša s seboj politično življenje, razvije se upravna dejavnost, administracija, policija, in mnogo drugih državnih dejavnosti«. V tem zapisu o nastanku mest in njihovem pomenu v zgodovini ni mogoče obširneje razpravljati. Zapisati pa kaže, da je v evropskem prostoru razredna družba nastala v obliki sužnjelastniške ali fevdalne formacije družbe. V tej družbi so mesta res nastala kot posledica delitve dela oziroma kot posledica ločitve obrti od poljedelstva in so postala središče obrti in trgovine. Ni pa mogoče pritrditi, da je v tej družbi nastanek političnega življenja, upravne dejavnosti itd. povezan z nastankom srednjeveških mest. Če že omenjamo nasprotje med mestom in vasjo bi kazalo vsaj omeniti to oziroma ta nasprotja.

Omenil sem, da je vsaj v evropskem prostoru razredna družba nastala v obliki sužnjelastniške ali fevdalne formacije družbe. V obeh primerih se je razredna družba izoblikovala iz arhaične družbe oziroma iz razmer, ki so značilne za njeno zadnje razdobje, ki ga je Marx imenoval razdobje vaše srenje. V tem razdobju je nastalo tudi suženjstvo, kakor je zapisano v študijskem gradivu. Za to razdobje je značilno, da je nastala tudi privatna lastnina (a ne kot izjema) delovnih orodij in živine, ki je to sorazmerno zgodaj postala. Zemlja pa je še vedno bila družbena lastnina. Z individualizacijo družinske proizvodnje, premoženjskim in družbenim razslojevanjem so v arhaični družbi tudi družbeni pojavi izgubljali obeležje klasične arhaične družbe in dobivali obeležje razredne družbe. V antiki se je iz te družbene strukture izoblikovala sužnjelastniška družba. V študijskem gradivu je za antično zasebno lastništvo zapisano, najbrž je mišljeno lastništvo zemlje, da se je pojavljalo kot sestavni del antične občinske in državne lastnine. Zdi se, da je ustreznejša Marxova misel iz »Očrtov kritike politične ekonomije« (Oblike pred kapitalistično produkcijo), kjer je zapisal: »Občinska lastnina — kot državna lastnina, *ager publicus* — tu ločena od privatne lastnine«.

O značilnosti in razvoju posameznih formacij družbe v svetu in doma razpravljamo sorazmerno malo. Tudi zato so v njihovem opredeljevanju in pojmo-

vanju določene razlike. Pri fevdalni formaciji družbe kaže ločiti fevdne in fevdalne odnose. Prvi so pomembni za razumevanje in razvoj fevdalizma, a niso odločilnega pomena, kar velja za fevdalne odnose, odnose med fevdalcem in fevdalno odvisnim kmetom. V literaturi so razlike v pojmovanju tlačanstva. Avtorji z njim označujejo različne vsebine. Včasih z njim označujejo fevdalni sistem, drugič fevdalne odnose, tudi ljudi, ki opravljajo tlako, nato ljudi, ki so v osebni odvisnosti itd. Zavzemam se zato, da bi pojem tlačanstva uporabljali za osebno odvisnega fevdalnega kmeta. Osebna odvisnost je značilna za fevdalne družbene odnose, a je ne zasledimo v vseh deželah in tudi tam, kjer je bila ni značilna za vse razdobje fevdalne družbe. Zaradi tega, in tudi nekaterih drugih vzrokov, sodim, da je pravilneje, če fevdalnih družbenih odnosov ne označimo s tlačanskimi.

V študijskem gradivu so zapisane tudi naslednje misli: »Delitev družbe na vrhno stavbo in bazo ima torej predvsem praktično-političen pomen. S to delitvijo, ki je posebej priljubljena pri birokraciji, in ki je posebej značilna za dogmatično koncepcijo marksizma, se skuša ustvarjati sovraštvo med posameznimi sloji družbe (razredni boj), glavni cilj pa je seveda degradacija in kontrola *intelligence*. Glede na izvor te delitve pri birokraciji, je mogoče reči, da gre za obračun med oblastjo in inteligenco, za spor med politiko in kulturo, ki se včasih kaže tudi kot spor med poslušno in kritično inteligenco«. To je avtorjevo zaključeno razpravljanje o delitvi družbe na bazo in nadstavbo, ki naj bi pričala, da je treba tako delitev opustiti.

Znano je, da globalna delitev družbe na ekonomsko strukturo oziroma ekonomsko bazo in nadstavbo ali nadzidavo nima »predvsem praktično-političnega pomena« in da pri tej delitvi ne gre za hierhijo opravil in položajev, ne za degradacijo in nadzor *intelligence* itd., ampak za spoznanje, ki je odločilnega pomena za razumevanje družbe in njenega razvoja. Ker gre za spoznanje, ki je bilo večkrat predmet razprav in ne za obračun med politiko in kulturo, bi ga avtor moral ustrezno zavračati in pri tem upoštevati vsaj domača strokovna besedila, ki so jih v tej zvezi napisali (prof. Goričar, prof. Kerševan itd.). Ker pri zavračanju omenjene delitve to ni bilo storjeno dvomim v opravičenost takega, a ne vsakršnega kritičnega razpravljanja na to ali drugo temo v študijskem gradivu.

Sodbo o razvoju slovenske kulture prepuščam poklicanim. Sprašujem pa se, če je res ena od temeljnih značilnosti »slovenske kulture«, da ima zelo revno zgodovino državnostnosti, da je nastajala nekako na ekonomskem dnu Evrope itd. Pojasnitev pa terja trditve, da je ta kultura začela tvoriti svojo elito »po 1848. letu, in sicer na območju leposlovja, slovničarstva in cerkvenih organizacij (Trubarjev prvi poskus postavitve slovenske elite v 16. stoletju se ni obnesel, počasi se je začel obnavljati z razsvetljenstvom)«. Na to opozarjam tudi zato, ker menim, da morejo biti spoznanja, posebno v učbenikih (in študijskem gradivu), zadovoljivo pojasnjena. Za učbenik ni pomembno le to, da bralcu posreduje določena spoznanja, ampak je pomembno tudi kako jih posreduje.

O razredih so v literaturi mnogo razpravljali. Tudi pri nas so temu področju namenili precejšnjo pozornost. Morda bi kazalo pripomniti, da so mnogi avtorji pri opredeljevanju razredov upoštevali predvsem značilnost osnovnih razredov kapitalistične družbe in razredno razčlenjenost socialistične družbe. Pri tem so zelo pogosto prezrli osnovne razrede dokapitalističnih razrednih družb in tudi

druge razredne strukture razrednih družb. Razumljivo je, da mora biti opredeljevanje razredov oblikovano tako, da obsega značilnosti vseh razredov. Zdi pa se, da ne kaže med sloje kapitalističnega razreda uvrščati filmske, športne, zabavne zvezde in podobno, ki imajo moč, bogastvo in živijo razkošno življenje, kakršno je značilno za zgornje sloje kapitalističnega razreda.

Ob koncu zapisa bolj osebno mnenje. O družini in njenih prespektivah so bile izražene različne sodbe. Prepričan sem, da se ni mogoče zavzemati za napredne družbene odnose, če takih ne uveljavljamo v družini. Najbrž bodo (nekateri ali mnogi) moje poglede na družino označili za konservativne. Osebno, za sodobni čas in naše razmere, sodim, da je popolna družina najstvarnejša in najoptimalnejša družbena tvorba. Ne zavzemam pa se, da bi tako obliko družine imeli za družbeno idealno obliko družine. V študijskem gradivu je navedeno mnenje naše poznane strokovnjakinje za družino, ki za reorganizacijo položaja in vloge družine predlaga vrsto zahtev. Na prvem mestu navaja prizadevanje, da bi presegli omejenost privatnega izoliranega gospodinjstva s povezovanjem več gospodinjstev. Primeri komunalnih stanovanj na tujem niso vzpodbudni za taka prizadevanja. Bistvo teh stanovanj je, da ima več družin, ki živijo v določenih (zaključenih) prostorih, skupno kuhinjo. V teh primerih ni prišlo do povezovanja več gospodinjstev, vsaj tako je bilo razbrati iz pogovorov. Ne izključujem, da je v posameznih primerih tako bilo, a take primere bi v določenih oblikah našli tudi pri nas. Dvomim pa, da bi prizadevanje v tej smeri bilo uspešno kot splošni družbeni pojav. To ne le zaradi primera komunalnih stanovanj, ki so nastala zaradi pomanjkanja stanovanjskega prostora.

O zborniku študijskega gradiva pa vendarle kaže zapisati, da bo dobrodošel pripomoček za študij sociologije v okviru predmeta TM. Tudi drugi bralci bodo v zborniku našli koristna in največkrat lepo in smiselno oblikovana spoznanja.

19. 12. 1983

L. Čarni

Uroš Lipušček: Iran proti Iranu, / islam-
revolucija - Homeini / , Založba Borec, Ljubljana
1982, strani 277

V svoji prvi knjigi »Iran proti Iranu«, si je avtor zadal zelo težko nalogo; kako pa jo je opravil-o tem bi za kritično oceno lahko porabili eno ali pa sto strani. Lipušček se trudi, vsaj tako je videti, da bi približal in pojasnil dva osnovna sklopa problemov »zahtevnemu« in povprečnemu bralcu. Prvi se nanaša na islam in njegovo večpomenskost, v drugem pa avtor želi pripeljati bralca skozi zgodovino do tistega trenutka v letu 1979, ko je moral iranski šah v izgnanstvo, imam Homeini pa se je vrnil v Iran in izvedel islamsko revolucijo. Ni dvoma, da revolucija predstavlja enega najpomembnejših dogodkov v moderni zgodovini islama in sveta. Homeinijeva revolucija, ki jo avtor definira kar z »revolucijo sui generis«, je izzvala mnogo različnih ocen in razlag.

Se posebej, če upoštevamo težavnost in zapletenost snovi, je še toliko bolj razveseljivo, da je avtor, sicer priznan televizijski komentator, zmogel poleg rednega dela strniti svoja izkustva, videnja in razmišljanja v knjižni obliki. Jasno je namreč, da knjiga v primerjavi s televizijo zahteva drugačno organizacijo, pristop in potemtakem tudi interpretacijo raziskovanega problema. Sicer pa se moramo strinjati z Lipuščkom, da je pričujoče delo predvsem samo prvi tako celovit »poskus bolj ali manj poljudne osvetlitve te protislovne revolucije« v Sloveniji in Jugoslaviji (str. 7).

Metodološki pristop k obravnavanemu problemu (poskus osvetlitve zgodovinskega in sedanjega trenutka), obdelava in organizacija snovi pa kažejo, da je avtor želel napisati nekakšno »poljudno« monografijo s tega področja od davnih časov do dandanes. Tako pisanje pa se mora v predstavitvi problema držati strogih pravil, nãjsi gre za poljudno, strokovno ali znanstveno delo. Imeti mora jasno kompozicijo, ki omogoča predvsem dober pregled raziskovanih problemov in odgovorov na zastavljena vprašanja.

Ugotoviti moramo, da se Lipušček teh pravil ni držal od prve do zadnje stran. Avtor upravičeno trdi, da bo o tem »svojevrstnem in težko razložljivem upor« celovit odgovor prinesel šele čas, torej bi moral zaradi različnih interpretacij tega pojava navesti predvsem ocene in ugotovitve drugih (na primer orientalistov, islamologov, politologov, novinarjev itd.). Časovni odmik je namreč pogoj, da se zaobseže vsa problematika (pomen in vloga nekega dejstva v zgodovinskem procesu), če pa tega časovnega odmika ni, pa je nujno pustiti do besede čimveč različnih mnenj, saj več glav več ve.

Nepravilen metodološki pristop, katerega rezultat je vsebinska zmešnjava ter nejasna kompozicija vprašanj in odgovorov, sta karakteristična za celotno delo, zato je obravnavana snov slabo povezana in še teže berljiva. Ta vtis se potrdi ravno pri branju historičnih uvodov, katerih namen naj bi bil predvsem bralcu omogočiti boljše razumevanje sedanjega trenutka. Že v prvem poglavju se Lipušček spopade z najtežjimi problemi, to je, z ideološkimi, in razvojnimi tendencami v zgodovini islama. Med drugim avtor razglablja o razlikah med šiizmom in sunizmom ter o tem, kakšno vlogo sta eden in drugi odigrala v procesu narodne samobitnosti muslimanov. Ker gre v resnici za zapletene zadeve, jih Lipušček skuša podmačiti s primeri (zgodovinski dogodki) iz našega (slovenskega) vrta zgodovine.

In tu se začno težave, ki se vlečejo skozi vso knjigo... Med suniti in šiiti se srečamo s slavnimi imeni naših prednikov, na katere smo tako ponosni. Lipušček nam razlaga, da so se karantanski knezi Borut, Gorazd in Hotimir odrekli poganstva in sprejeli vero zmagovalcev (krščanstvo), da bi ohranili svoje bistvo, to je narodno samobitnost. Toda preveč romantično bi bilo verjeti, da so se slovenski knezi ideološko potujčili zato, da bi ohranili narodno identiteto. Šlo je predvsem za oblast, vrli knezi so se namreč dobro zavedali, da jim krščanstvo to tudi zagotavlja. Sprejeti novo vero je v tem času pomenilo ohraniti kontinuiteto oblasti ne pa narodne samobitnosti; tudi tega ni pomenilo, kar bi nam avtor hotel solzavo servirati med vrsticami, po receptu znane slovenske maksime »Slovenska mat' me je rodila« — in Slovenec tudi ostanem. Kot vemo so karantanski knezi tudi sami z ognjem in mečem uveljavljali in z vso močjo podpirali širjenje krščanstva.

Ker Lipušček meni, da je pri nas sicer priporočljivo omenjati našega največjega pesnika dr. F. Prešerna, pa četudi v zvezi z ideološkimi nasprotji med šiizmom in sunizmom, to tudi stori, ter podkrepi svoja razmišljanja o narodni samobitnosti pri muslimanih in Slovencih, s poučno usodo Črtomira iz Krsta pri Savici, ki »se je pokristijanil zaradi družbene potrebe, za dobro svojega ljudstva, da bi ga obvaroval pred uničenjem in asimilacijo« (stran 25). Pred tem pa pravi: »Sprejetje nove vere, ki je prineslo tudi višje družbene odnose-fevdalne, jih je obvarovalo (Slovence) pred germanskim ekspanzionizmom in hegemonizmom« (stran 25). Tako problem Krsta pri Savici in Črtomirjeva usoda bolj sodita v kulturne programe slovenskih taborov pred sto leti, kar pa se tiče germanskega ekspanzionizma in hegemonizma, pa kot vemo že iz osnovnošolskih učbenikov, je proces trajal v slovenskih deželah do leta 1918. Kar počez pristajali na take romantične komparacije in se na drugi strani želeli resno — ukvarjati z islamom na sploh in iransko revolucijo posebej, je seveda popolnoma neresno, saj tako »strokovno« kramljanje ne drži nobene kritične primerjave.

Na straneh 119 do 126 Lipušček razmišlja o verskih, pravnih, filozofskih, ideoloških in političnih razsežnostih islamske države. Ker gre spet za zapletene zadeve, skuša nam Evropejcem avtor te zapletenosti približati s popolnoma poenostavljenimi in nametanimi primerjavami, to pot iz evropske zgodovine. Srečamo se z J. Calvinom, O. Cromwellom, G. Savonarolo, T. Münzerjem, J. Žižko itd., ki so se vsi borili proti raznim oblikam izkoriščanja, za razne oblike vladavin in svoboščin ter so vsi skupaj (po Lipuščku) imeli takšno ali drugačno sorodnost in zvezo s teokratskim bistvom (po Lipuščku) prve, fundamentalistične (razen

Mohamedove) republike v zgodovini islama, to je Homeinijevem Iranu. Ko vidimo, ne gre le za neprimerne komparacije, množico nametanih primerov iz evropske zgodovine, ampak tudi za nekritično prepisovanje iz politične enciklopedije. Prav tako je Lipušček pri pisanju zgodovinskih uvodov uporabljal popolnoma neustrezne vire in literaturo (na primer revijo *The Economist*, *Iran Almanac* itd.).

Skozi vso knjigo se avtor dotika bistvenih problemov islama, torej njegovih teoloških, ideoloških, religioznih in političnih razsežnosti. Pisec skuša tudi pojasniti pojav islamskega fundamentalizma in osvetliti tiste okoliščine, ki so v zadnjem desetletju in pol povzročile renesanso islama. Odklonilna stališča do avtentičnosti islamskega načina razvoja, islamskega pravnega sistema, islamske filozofske in družboslovne misli itd., so rezultati tipično evropocentričnih (v bistvu nekritičnih) analiz.

Tak evropocentričen način razmišljanja o omenjenih problemih, ki prevladuje v tej knjigi je posledica mnenja, da je vse kar ni zraslo na evropskem zelniku slabe kvalitete. Če že hočemo pojasniti družbene pojave, ki so se rojevali, zoreli in propadali v drugačnih vrednostnih sistemih (kar vsekakor velja za islam), potem je neobhodno saj minimalno poznavanje stališč in mnenj druge strani (v našem primeru orientalskih in islamskih družboslovcev, filozofov, teoretikov).

Tudi tukaj vlada popolna zmeda, saj mora bralec prelistavati vso knjigo, da bi našel smiselne povezave. Tako zasledimo mnogo najrazličnejših, tudi popolnoma neprimernih definicij islama, in sicer takih, ki ustrezajo kontekstu določenega poglavja. Takim napakam bi se avtor lahko izognil, če bi podal strnjen zgodovinski pregled islama, pri čemer bi si bralec sam ustvaril sliko večpomenskosti in obsežnosti te vere. To velja tudi za historične uvode, torej opise politične, vojne in diplomatske zgodovine, ki bi jih bilo najboljše povzeti po kaki dobri enciklopediji ali pa, če že nimamo svojega znanja, za metodološke napotke (kako od splošnega pridemo k posebnemu) vprašati kakšnega zgodovinarja. Najpreprosteje bi Lipušček obšel vse omenjene neprijetnosti, če bi izpustil zapletena pojasnjevanja zgodovinskih in teoloških problemov islama, ter se osredotočil na opis vseh tistih dogodkov, ki so se vrstili po letu 1979., saj bi za obravnavo tega obdobja viri, ki jih je uporabljal avtor povsem zadostovali.

Ce Lipušček že omenja in razlaga islamski fundamentalizem (politične in verske tendence vračanja k izvorom islama), bi moral vsekakor posvetiti del teksta tudi tako imenovanemu islamskemu militantizmu, ki je doživel nov veliki vzpon v zadnjih desetih letih. Militarizem je v islamu živ že od njegovih začetkov in je danes značilen za skoraj vsa pollegalna ali ilegalna gibanja v islamskem svetu. Prisoten bo vse dokler bo islam ohranil svojo vitalnost in kot tak predstavljal njegovo važno razsežnost. Pripadniki militantnih organizacij trde namreč, da je oboroženi boj (tudi tisto kar v mednarodni terminologiji označujemo kot terorizem) zakonito sredstvo za doseg političnih ciljev.

Lipušček upravičeno posveča celotno poglavje zgodovinskim okoliščinam in vzrokom, ki so pripeljali do vojne med Irakom in Iranom. Avtor pravi, da bo ta vojna »ostala zapisana kot najdaljši spopad med dvema neuvrčenima in sosednjima državama na Srednjem vzhodu.« Lipušček, ki sicer pojasnjuje najrazličnejše vidike te vojne pa se izogne vsekakor potrebnemu in jasnemu odgovoru na vprašanje, kdo je pravzaprav napadalec in kdo napadeni. Saj mora biti jasno, da

je Irak agresor, tudi tistemu, ki je to vojno spremljal samo priložnostno v dnevnem časopisu ali na televiziji. Taki jasni in neodvourni ugotovitvi o spopadu, za katerega tudi v tem trenutku ni nobenih izglede, da se bo končal v bližnji prihodnosti, se avtor nebi smel izogniti.

Po zaslugi svoje novinarske iznajdljivosti in prodornosti se je Lipušček srečal z mnogimi neposrednimi in posrednimi udeleženci Homeinijeve revolucije. Iz teh intervjujev s političnimi in verskimi vrhovi revolucije, ki so včasih čisto nelogično vkomponirani v knjigo, sicer ne zvemo novih važnih podatkov, saj gre za kratke pogovore (ker drugače pač ni bilo mogoče). Avtor je dobil na zastavljena vprašanja zamegljene in nedorečene odgovore, ki odlično prikažejo razpoloženje in negotovost ozračja tistega trenutka in so zato zanimiv dodatek. Moramo poudariti, da je Lipušček najboljši v opisu prav tistih dogodkov, ki jih je videl, slišal ali doživel sam, torej tistega kar je napisal na podlagi osebnih in neposrednih izkustev. Ti deli knjige so napisani v odličnem, lahko berljivem in povezanem jeziku.

Na vprašanje za kakšno vrsto revolucije pravzaprav gre v Iranu (narodno in socialno, novo diktaturo, mulokracijo, teokratsko vladavino ipd.) skuša avtor najti odgovor v poglavju, ki nosi naslov »Revolucija ali mahdijsko gibanje«. Popolna zmešnjava pravzaprav pride do izraza prav v tem poglavju. Lipušček je namreč skoraj v celoti, vendar pa zelo slabo, prepisal članek D. Kačarja, ki je izšel v zagrebški reviji »OKO« 6. — 20. avgusta 1981, str. 7, 8. Ker vira ni navedel je »zabrisal« sledi s tem, da je članek preprosto razbil in posamezne dele, največkrat brez vsakega smisla, vkomponiral v posamezna poglavja svoje knjige. Tako na primer v poglavju »Meč revolucije-sodstvo« (str. 237) najprej nepravilno prepíše iz Kačarjevega članka znano Robespeirrovo maksimo »La liberté et la terreur« in potem nadaljuje »prav tako je islamska revolucija v Iranu oznanila »La religion islamique et Terreur« v Homeinijevi različici.« Bralec ne ve ali je tudi slovnično nepravilni »La religion islamique et Terreur« Lipuščkova maksima ali pa je to rekel sam imam Homeini, ki je dolga leta živel v Parizu in se je zagotovo naučil francoščine. Omenjamo samo en primer slabega prepisovanja Kačarjevega članka, če bi bilo potrebno, pa bi jih lahko navedli vsaj še nekaj. Prav tako je Lipušček pri prepisovanju, sicer odličnega članka, naredil toliko vsebinskih in pisnih napak, podkrepljenih s svojimi razglabljanji, da bralec ne ve, za kakšno revolucijo pravzaprav gre. Zato priporočam, da si tisti, ki ga ti problemi v kratkem zanimajo, prebere Kačarjev članek.

Knjiga »Iran proti Iranu« je sicer razveseljiva novost, saj je pri nas to prvi poskus tako celovitega prikaza Homeinizma. Avtorju je uspelo poudariti, da je islamska revolucija sprožila vrsto novih vprašanj, Lipuščkovi odgovori na nekatera od njih pa so zanimivi predvsem zaradi tega, ker kažejo na njegov pristop k problemu. Knjiga ni toliko obsežna po straneh kolikor po vsebini, saj avtor, za svoje skromno znanje in še skromnejše razumevanje teh problemov, zaobjel preveč obširno snov.

Vsekakor bi bil moral izvršiti potrebno selekcijo, kar bi prispevalo k večji preglednosti in bolj izčiščeni obdelavi obravnavane snovi. Saj gre za probleme, ki zahtevajo predvsem strokovno, če že ne znanstveno obravnavo. Če bi Lipušček namreč dovolj hrabro in dosledno zmanjšal vsebinski obseg knjige (kar bi bilo v

skladu z načinom obravnavane problematike) potem bi za pričujoče delo lahko kot edini vir uporabil svojo novinarsko beležnico.

Kot smo izvedeli ob predstavitvi Lipuščkove knjige na televiziji, bo knjiga prevedena tudi v angleščino. To pomeni veliko priznanje avtorju, obenem pa izziv in preizkušnjo, saj vemo, da je prav v angleščini napisane največ tovrstne literature. Mislim, da bi Lipušček moral za angleški prevod odpraviti premnoge napake, ki so tako vsebinske kot tudi jezikovne narave. Prav tako bi moral obogatiti bibliografijo z nekaterimi temeljnimi deli s tega področja. V pričujoči knjigi, med drugim, tudi mrgoli tiskovnih napak. V transkripciji arabskih in perzijskih imen ter pojmov pa je avtor popolnoma nedosleden. Enkrat uporablja angleško drugič pa francosko transkripcijo. Ker so tovrstne nedoslednosti (v bistvu pa neznanje) pri nas pogoste, bi se moral pisec posvetovati z lingvistom saj pomoč lektorja tu očitno ne zadošča . . .

Na začetku smo omenili, da gre za Lipuščkovo prvo knjigo, če pa bi se avtor kdaj lotil še kakšne, bi moral založnik določiti kompetentnejše recenzente.

Iztok SIMONITI

Prvo dejstvo, ki ga moramo opaziti, če hočemo dejansko konstruirati neko vitalno, koherentno razlago likovnega oblikovalnega dogajanja, sta dve optiki, ki sta doslej in še vedno določata oblikovalno teorijo, ko se loteva živega oblikovalnega utripa: formalna analiza na eni in analiza ustvarjalnega procesa na drugi strani. Vse doslej je nek opazen dualizem ali vsaj »mimobežnost« zoperstavljala dvojje raziskovalnih pristopov, ki se čisto neposredno, čeprav vsak s svoje strani, dotikata vitalne strukture likovnega oblikovanja.

Svet likovne materije in svet ustvarjalnega procesa. Oblikovalna teorija ni uspela videti kako v neki celostni razlagi združiti in požlahtniti obe enako objektivni področji izkustva: bit in mišljenje. Tako v svoji umetniški praksi kot v oblikovalni teoriji človek v svojih vizijah in svojih sanjah doslej ni nikdar zares prenehal oscilirati med kultom materije, ki ga je nagibal k zapostavljanju duha in kultom duha, ki ga je naravnaval k podcenjevanju oblikovalne materije. Zgledov za to je tudi v sodobni likovni umetnosti dovolj.

Avtorjev namen v članku je torej ta, da na podlagi čisto »fenomenalne« analize pokaže, kako je likovnost v kvaliteti, ki se je spodobi — lahko zdravo teoretično zajeta le v neizogibnem temeljnem spoju oblikovalne materije in duha, ter da se ta spoj lahko polno osmisli samo s precizacijo pojma »likovna energija«.

Pod pojmom »likovna energija« razume avtor tukaj zlitje vseh na likovnost nanašajočih se psiho-materialnih (telesnih, vizualnih, taktilnih) in psiho-logičnih (operacionalnih, pojmovnih, konceptualnih) energij — bodisi preprosto vsebljenih v uporabni vrednosti materije bodisi v neki visoki stopnji psihične asimilacije »cerebraliziranih« v oblikovalni zavesti.

V elementarnem stanju — se pravi, pojmovana v zunanosti in notranosti nekega »oblikovalnega dejstva« (odločitve, poteze) — je likovna energija rezultanta vseh, na prvi pogled sicer nerazločnih, »dimenzionalno« pa temeljno različnih likovnih energetskih nivojev, ki bi jih po zgledu Pierra Teilharda de Chardina lahko označili kot vsebljeno, kontrolirano in celostno-sinergično LE.

a) Primarna ali vsebljena likovna energija je tista, ki so jo naravni pogoji in počasna biološka evolucija stopnjevito akumulirali in harmonizirali v svetlobi, vidni (tipni) materiji in tudi v mesu in živcih človeškega organizma.

b) Sekundarna ali kontrolirana likovna energija je ta, ki se pojavlja z likovno refleksijo v obliki likovno univerzalnih dimenzij. Prvotna površinska učinkovitost oblikovalnih dejstev se tu (raz)potegne v neko omrežje načelne konvergence in likovne gospodarnosti medsebojnih stikov.

c) Terciarna ali celostno sinergična likovna energija je, strogo vzeto, jedro likovne kreativnosti, ker pač dovoljuje oblikovanje velikih (novih) likovno pojmovnih sistemov — ali novih likovnih »poetik«.

V oblikovalni stvarnosti se ti trije energetski nivoji križajo in se uveljavljajo iz stvarnosti nečesa, čemur bi lahko nadelo ime »likovno središče«, ki nastaja z likovno osredinjenostjo, v kateri se, tako vsaj verjame avtor, dovršuje najbolj splošen in vitalen pogled, ki nam je bil kdajkoli dosežen za zavzetje oblikovalnega toka, ki nas poživlja.

»Likovno središče« je »mesto«, kjer se med seboj družita in prijemljata tako psiho-materialna (tangencialna) kot psiho-logična (radialna) energetska vrednost oblikovanja. Obe ti dve vrednosti družno ustvarjata neko notranost oblikovalnih dejstev, ki se med seboj vežejo v višje in najvišje formalne ter povedne enote prav pod njihovim vplivom.

Le premier fait, que nous devons remarquer si nous voulons faire une interprétation vraiment cohérente et vitale du processus créatif dans les arts plastiques, sont les deux

optiques qui ont déterminé la théorie des arts plastiques jusqu'à présent et la déterminent encore aujourd'hui, quand elle se met au processus artistique vivant — ce sont l'analyse formelle d'un côté et d'autre part l'analyse du processus créatif. Jusqu'à présent un dualisme où même une »indifférence« marquée opposaient entre elles deux recherches théorétiques qui — chacune de son côté — touchent à la structure vitale des arts plastiques. Le monde de la matière plastique et le monde du processus artistique. La théorie n'arrivait pas à voir comment couvrir sous une même explication cohérente ces deux domaines également objectifs de l'expérience: la matière et la pensée. Dans la pratique artistique et dans sa théorie, l'homme n'a jamais cessé, dans ses visions, dans ses rêves, d'osciller entre un culte de la matière qui lui faisait nier l'esprit et un culte de l'esprit qui lui faisait lâcher la matière.

L'auteur a l'intention — à base d'une investigation purement »phénoménale« — de faire voir que les arts plastiques peuvent — en qualité qui leur convient — bien portant théoriquement puiser seulement dans une liaison inévitable et fondamentale de l'esprit et de la matière plastique et cela avec précision de la notion »énergie des arts plastiques«.

Sous la notion »Énergie des arts plastiques« l'auteur entend ici »une alliance« (la somme) des énergies (qui se rapportent aux arts plastiques) psychomatérielles (corporelles, visuelles tactiles) et psycho-logiques (opérationnelles, conceptuelles) — soit simplement incorporées dans la valeur d'utilisation de la matière soit à un degré d'assimilation psychique plus élevé »cérébralisées« dans la conscience formative.

À l'état élémentaire (c'est-à-dire considéré à l'intérieur et à l'extérieur d'un »fait formatif« (d'une décision-trait) cette énergie »formative« se présente (est résultante) sous trois formes, à première vue indistinctes mais »dimensionnellement« fondamentalement différentes, que nous, à l'exemple de Pierre Teilhard de Chardin, pouvons marquer comme: 1. l'énergie formative incorporée, 2. l'énergie formative contrôlée et 3. l'énergie formative sinérgique.

1. L'énergie formative primaire ou incorporée est celle que les conditions de la nature et la lente évolution biologique ont graduellement accumulée et harmonisée dans la lumière, dans la matière visuelle (tactile) ainsi que dans le chair et les nerfs de notre organisme.

2. L'énergie formative secondaire ou contrôlée (procedurale) est celle qui s'apparente avec la réflexion formative en forme des dimensions formatives universelles. L'efficacité originelle et superficielle des »faits formatifs« s'organise ici dans un réseau d'une convergence principale et d'une économie formative en contacts mutuels.

3. L'énergie tertiaire ou sinérgique est, strictement, le noyau de la création artistique, parce, qu'elle permet la construction des grands systèmes plastiques — ou des grandes poétiques nouvelles.

Dans la réalité artistique ces trois niveaux énergétiques se croisent et se font valoir de la réalité d'une »chose«, que nous pouvons appeler »le centre formatif«. Dans ce centre, crois l'auteur, s'achève la vue la plus générale qui nous soit encore donné de prendre du courant artistique (ou formatif). »Le centre formatif« est »la place« ou s'associent et se lient entre elles la valeur énergétique psycho-matérielle (tangentielle) et la valeur énergétique psychologique (radiale) de la formation artistique. Dans un »fait formatif« ces deux valeurs forment une »interiorité« sous l'influence de laquelle les faits formatifs se relient entre eux dans les unités artistiques les plus élevées.

UDK 141.82:1(091) Fichte

DARKO STRAJN

K VPRAŠANJU MARKSISTIČNE PERCEPCIJE FICHTEJA

V tekstu je tematika marksistične percepcije Fichteja problematizirana predvsem z opredelitvijo pomena Heglove kritike Fichtejevega subjektivizma. Skozi Heglovo kritiko Fichteja je tako mogoče dešifrirati paradokсно »dialektiko subjektivnega« pri Fichteju, čeprav je Heglova kritika delovala tudi kot cenzura.

The theme of marxist perception of Fichte is defined in the text through the observation of the meaning of Hegel's criticism of Fichte's subjectivism. Deciphering of paradoxical »dialectic of subjectivity« in Fichte is so possible through Hegel's criticism, although Hegel's criticism has the effect of censorship.

UDK 159.942

TANJA LAMOVEC

NOVI POGLEDI IN SPOZNANJA O NASTANKU EMOCIJ

Predstavniki različnih usmeritev danes soglašajo, da so za nastanek emocije odločilnega pomena strukture centralnega živčnega sistema, ter njihove medsebojne povezave. Mnenja pa se še vedno razhajajo glede tega, od kod prihajajo odločilne informacije ter na kakšen način se povezujejo, da nastane specifična emocija. Možni so trije viri informacij: kognicija, avtonomno vznburjenje ter izrazno vedenje. Večina avtorjev priznava, da vsi trije dejavniki igrado določeno vlogo, zelo pa se razlikujejo v pomembnosti, ki jo pripisujejo posamezni skupini. Od Cannonovih časov dalje avtonomno vznburjenje več ne predstavlja odločilnega dejavnika, zato sta ostali le dve alternativni.

Zastopniki kognitivnega pristopa pripisujejo osrednjo vlogo kogniciji in pojmujejo emocijo kot vsoto kognicije in vznburjenja. Pričujoči sestavek podaja pregled najpomembnejših kognitivnih teorij, kot tudi eksperimentalnih ugotovitev, za katere se zdi, da potrjujejo njihovo domnevo. Kritike teh poskusov se opirajo predvsem na dejstvo, da je kognicija sama pod vplivom vznburjenja.

Evolucijsko usmerjeni teoretiki predpostavljajo kavzalno vlogo emocionalnih izrazov pri nastanku emocije. Emocijo obravnavajo kot enovit pojav, ki ga v prototipični obliki zasledimo že pri živalih. Emocionalni izraz je neločljiv del emocije. Povratna informacija, ki iz njega izhaja, naj bi emocionalnemu doživetju dajala specifično kvaliteto, seveda ob posredovanju struktur centralnega živčnega sistema.

Med vsemi vidiki emocionalnega izražanja, je bilo največ raziskav usmerjeno na izraze obraza. V zadnjih nekaj letih se je posebno povečalo zanimanje za vlogo povratnih informacij izraza obraza. Zdelo se je namreč, da bi ta spoznanja morda lahko razrešila staro neskladje med kognitivnim in ekspresivnim vidikom. Prikazani so najpomembnejši poskusi, ki so preverjali hipotezo povratnih informacij obraza, kot tudi nova vprašanja, ki so jih odprli. Na splošno lahko zaključimo, da povratna informacija obraza obstaja in da pomembno vpliva tako na vznburjenje kot tudi na emocionalno doživetje. Osnovno vprašanje pa še vedno ostaja odprto: namreč, kako pomembna je ta informacija. Ali je nujn upotreba, oziroma, ali je zadostna za nastanek emocije, ali pa je le njen stranski produkt? Na ta vprašanja še nimamo dokončnega odgovora. Zdi pa se, da se vedno več raziskovalcev nagiba k prepričanju, da so emocionalni izrazi osrednjega pomena.

UDC 159.942

TANJA LAMOVEC

NEW PERSPECTIVES AND DISCOVERIES ABOUT THE ORIGIN OF EMOTIONS

Conceptualization of emotions as determined by the interplay of structures in the central nervous system has been widely accepted by theorists of different orientations. There is, however, still a controversy as to where the informations come from and how they integrate to give rise to specific emotions. There are three possible sources: cognition, autonomic arousal and expressive behavior. Most theorists would admit that all of them play

some role in emotion, so the issue is one of primacy. Since Cannon autonomic arousal has been dismissed as the primary determinant, leaving only two alternatives.

Cognitive theorists assume the causal role of cognition and conceive emotion essentially as being a compound of cognition and arousal. Main cognitive theories are reviewed as well as some experiments that seem to prove their point. Critics of those experiments point out, that cognition itself is determined by arousal.

Theorists who base their propositions on the evolutionary framework, ascribe the causal role of expression. Emotion is considered as a unitary phenomenon, which can be found in their prototypic form in animals as well as man. Expression is an inseparable part of emotion. Feedback from expressive behavior is supposed to give rise to specific emotional experience.

The facial expression of emotion has been most thoroughly studied. In the recent years a special interest has centered around the role of facial feedback, which seemed to offer a possibility for the solution of the cognitive-expressive controversy. Experiments concerning the facial feedback hypothesis are reviewed in some detail as well as the further issues that they raised. In general it can be concluded, that facial feedback exists, and is important in influencing emotional experience and arousal. The fundamental question, however, still remains: namely, just how important it is. Is it indispensable for emotion to occur, is it sufficient to give rise to emotion, or, it merely its by product? No definite answer is possible at the time. The trend seems to be, though, towards the acceptance of the crucial role of facial feedback.

UDK 159.96

JANEK MUSEK

NEPROSOJNOST DUŠEVNOSTI IN MEHANIZEM SAMOPREVARE

Razprava obravnava koncepcijo neprosojne duševnosti ter ključni teoretični pojem te koncepcije, pojem samoprevare. Prikazani so rezultati empiričnih raziskav mehanizma samoprevare ter morebitne povezave tega mehanizma z delovanjem možganskih hemisfer. V zaključku je povzet teoretični pomen teorije samoprevare in njen odnos do sodobnih pojmovanj zavesti in zavestnega subjekta.

UDC 159.96

JANEK MUSEK

THE NONTRANSPARENCY OF THE MIND AND SELF-DECEPTION

The conception of the nontransparent mind and its central theoretical idea, the concept of self-deception are reviewed and reexamined. The results of empirical investigations of self-deceiving are shown and the possible connections between the mechanism of self-deception and the hemispheric functioning of the brain are discussed. Finally, the theoretical meaning of the self-deception hypothesis is resumed and its relations to the conceptions of the consciousness and of the self are defined.

UDK 53.01:113

JANEZ STRNAD

O ZGRADBI IN RAZVOJU FIZIKALNIH TEORIJ

Članek poskuša združiti dva prijemata, ki so ju doslej uporabljali v glavnem ločeno. Obravnava zgradbo fizikalnih teorij in razvoj njihovih sestavin. Vpelje pojem osnovne teorije, ki jo označuje območje veljavnosti in jo sestavljajo izkustvene ugotovitve, korespondenčna pravila in matematični formalizem. Ugotovi, da je smiselno vpeljati še zasnove korespondenčnih pravil kot četrto sestavino. Zdi se, da je na podlagi takega premisleka mogoče hkrati zajeti nasprotujoča si mnenja o tem, da se da razvoj fizikalnih teorij v celoti pojasniti

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