
ČLOVEK, KULTURA IN CIVILIZACIJA

K slovenski antropologiji v tridesetih letih

Ariana Volarič

241

IZVLEČEK

Antropološka znanost se v tridesetih letih radikalano oddaljuje od svoje naturalistične in metafizične tradicije ter začenja uveljavljati celostne (holistične) pristope. Adaptacija holistične strategije na nivoju telo-zavest in človek-okolje jo vodi k raziskavam konkretnega stanja slovenskega sveta.

Ugotovitev, da je v takratnem času človek pod vplivom civilizacije dehumaniziran, spodbuja v antropologiji reformistična prizadevanja. Prevladuje prepričanje, da je možno spremeniti obstoječe pogoje, če človek razvije svoje individualne potencialne. Ta ideja sproži proces antropologizacije pedagogike. Z vzgojnimi sredstvi se poskuša človeka prebuditi za kulturne vrednote. Kultura, ki naj bi bila transformativna za posameznika je univerzalistična.

ABSTRACT

In the thirties anthropological science radically retreated from its naturalistic and metaphysical traditions and started asserting an integral (holistic) approach. The adaptation of a holistic strategy to the levels of body vs. consciousness and man vs. environment lead to the research of the concrete condition of the Slovene world.

When it was established that civilisation had a dehumanising effect on man, reform efforts in anthropology were encouraged. The opinion then prevailed that it is possible to change existing conditions, if man develops his individual potential. This idea actuated a process in which education becomes more anthropological. Educational means are used to make man aware of cultural values. If culture is expected to be transformative for the individual, it must be universal.

UVOD

Splošna značilnost slovenske družbe v tridesetih letih so kulturne in ekonomske transformacije. To je čas razvoja tehnike, razpada tradicionalnih kulturnih svetov, pojavljanja množične kulture in kolektivističnega tipa človeka.

Obenem je to tudi čas, ko klasične metode znanosti postajajo problematične, ko se nekoč samoumevne definicije kulture kažejo kot 'prazni klišeji' ali 'okostenele forme', ko pojem človeka postaja neskončno dvoumen in nerazložljiv iz etničnega kozmosa ali iz biologične teorije organizma.

Razvoj antropologije v tem obdobju je zato neka zvrst odgovora na anomalije časa in neka zvrst novega razumevanja znanstvene prakse, je poskus izstopa iz metafizičnih

in naturalističnih koncepcij kulture in človeka ter poskus, da se znotraj konkretne življenjske prakse na celostni (holistični) način razložijo človek, kultura, socialni in ekonomski odnosi.

Glede na tematsko orientacijo so se v tridesetih letih oblikovali različni antropološki pristopi, tako lahko ločimo psihološko, filozofsko, teološko, ekonomsko in fizično antropologijo.

Odločila sem se prezentirati pristope psihološke, filozofske in ekonomske antropologije, za katere menim, da predstavljajo pomemben temelj za oblikovanje naše kulturno antropološke smeri.

Pri tem sem si prizadevala izogniti redukcionističnim, enoplastno kritičnim vidikom interpretacije - dopustila sem, da takratna antropološka misel spregovori s svojim lastnim

242 jezikom.

CELOSTNO POJMOVANJE ČLOVEKA

Slovenska antropologija¹ se je v tridesetih letih razvijala pod vplivom takrat aktualnih evropskih miselnih tokov kot so eksistencializem (K.Jaspers), fenomenologija (E.Husserl, M.Scheller), strukturna psihologija (E. Spranger) in marksizem (K.Marx).

Njena naloga je bila oblikovati novo nedualistično ali celostno (=holistično) interpretacijo človeka ter izpeljati iz te nove strukture človekove biti ostale segmente njegove eksistence - kulturne stvaritve, civilizacijske dosežke, socialno življenje, državo in dr. Osnovno izhodišče je bil pojem človeka kot enote v raznoterosti ali unitas multiplex, se pravi človeka, ki v sebi združuje telo (nagone), dušo (emocije) in duh (razum).

Uvajanje takega sintetičnega pristopa naj bi omogočilo preseči enostranskost takratnih teorij o človeku, ki so ekskluzivno jemale samo eno področje človekovega bivanja za temeljno. To pomeni, da so se poskušali izogniti definiciji človeka kot bitja, ki ga definira racionalna sfera, kar je bila značilnost na metafiziki zasnovanih antropoloških teorij, obenem pa se niso omejili na vitalno-biološke teorije, ki so videle človeka kot zgolj nagonsko, od narave odvisno bitje. Glavno prizadevanje je očitno bilo premagati mehanicističen pristop, ki je temeljil na predpostavki brezsubjektivnega nagonskega človeka, in se ne vrnilo na teren asketskega duhovnega človega.

Taka orientacija v analizi človeka je omogočila aktualizacijo naslednjih tem: analiza človeka kot duhovnega in naravnega bitja, procesi učlovečanja in razosebljanja človeka, vpliv okolja na oblikovanje osebnostne strukture človeka, svoboda človeka, distinkcije med človekom in živaljo, kulturo in civilizacijo.

Centralna kategorija psiholoških in filozofskih antropologov je bila 'doživljaj', ekonomskih pa 'delo'. Raziskava doživljajev in dela naj bi omogočila vstop na teren konkretnega a priori in doprinesla k razvoju cirkularne analize na nivoju telo-zavest in človek-okolje (kulturno, naravno, socialno, ekonomsko), obenem pa poudarila pomen doživljajev (dela) za konstitucijo človeške individualnosti, s tem pa tudi njihovo vlogo v spoznavanju, kulturnem ustvarjanju ter civilizacijskem delovanju. Cilj je bil torej dvojen: prvič, pokazati, da so doživljaji oziroma dela tisti, ki določajo strukturo zavesti oziroma individualnost človeka, in drugič, da je način, kako posameznik doživlja svet ali kako

¹ Termin 'antropologija' se uporablja tudi s poslovenjenimi oblikami - veda o človeku in človekoslovje

deluje temelj za oblikovanje kulture, ekonomskih in socialnih odnosov.

Psihološka in filozofska antropologija sta zasnovali svoji konceptiji na povezavi dveh temeljnih tipov doživljajev - umskih in nagonskih. Nagonski doživljaji so obsegali čustvovanje in stremljenje, njihov namen je, da nas spodbujajo k aktivnosti, domena umskih pa je predstavljanje in mišljenje, kar pomeni, da nas učijo o naši okolici in nas samih. Med temi doživljaji vlada dinamičen, lahko bi rekli dialektičen odnos, kajti "vsako nagonsko doživetje obenem zahteva umsko doživljanje, toda dočim nas to doživljanje res samo 'poučuje' ter nam v tem smislu najrazličnejše pojave sveta in življenja samo tako in drugače 'kaže' ter 'predočuje', pa nas vzporedno nagonsko doživetje obenem tira ali 'žene' k praktičnim dejanjem, ki so možna na podlagi one naše poučenosti o samem sebi ter v vsej naši okolici, ki pa neposredno izvirajo izključno le iz našega nagonskega doživetja"²

Konceptija ekonomskih antropologov pa je bila zgrajena na povezavi čutnega in miselnega aspekta v človeku. Sintetiziranje teh aspektov se je dogajalo skozi človekovo življenjsko dejavnost (delo), če je to svobodna in ne izkoriščevalna dejavnost.

Na podlagi uvida o dvojnem aspektu človeka je oblikovana tudi distinkcija med človekom in živaljo. Veber poda naslednji odgovor na vprašanje, ali je človek povsem različen od živali, ali je del živalskega cesarstva: "Najvnanjša plat človeka je njegova telesnost; na tej telesnosti je razvojno zgrajena njegova animalna duševnost, zgolj gonska kakor tudi predstavno-čustvena. Do te točke ni bistvene razlike med človekom in živaljo. Toda na animalni človekovi duševnosti je razvojno zgrajena duhovnost njegova in z njo vred tudi človek sam, seveda ne več kot golo telo, tudi ne več kot gola živalska duša, temveč kot individualna o s e b n o s t. Torej pa je sploh (tudi razvojno!) temeljno in najnotranjše jedro vsakega človeka le njegova osebnost, ki pa ima razen duhovnega svojega doživetja tudi še poslovanje rastlinsko-živalske duše."³

Psihološka antropologija goji tudi pretenzije za raziskavo človekovega odnosa do konkretnega sveta. Že sama ideja, da je človekova zavest utelešena, torej situirana v določenem prostoru in času, jo vodi k raziskovanju zveze med zavestjo in svetom. Toda za razliko od ekonomske antropologije, pri kateri je delo tisto, ki omogoči človekov odnos do sveta, je znotraj psihološkega koncepta ta odnos posredovan z doživljaji. Temeljna lastnost umskih in nagonskih doživljajev je namreč naperjenost⁴ na svet. To pomeni, da se posameznik seznanja z vnanjo okolico (naravno, socialno, kulturno) skozi živo umsko, čustveno in instinktivo občutenje le-teh. Kaj in kako pa posameznik doživlja, pa vpliva na strukturo njegove osebnosti, in nasprotno.

To nam ilustrira naslednja definicija:

"Okolje ali milje je vse tisto, kar doživljamo kot učinkujoče na nas in s čimer v praksi življenja, to je pri svojem dejanju in nehanju, računamo". Naprej "prirojeni telesni in duševni darovi posameznika na eni pa njegov milje na drugi strani - to sta dve verigi činiteljev, ki se na neizrekljivo zamotan način med seboj prepletata in ki tvorita glavno

² VEBER France, Filozofija, načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu. Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna, 1930, s.40-44.

³ VEBER France, Filozofija, načelni nauk o človeku..., s.144.

⁴ Veber je svojo razvojno teorijo o človeku zasnoval na geneti doživljajev. Tako trdi, da se življenje posameznika začne z nenaperjenimi življenjskimi goni (hranilni, gibalni, čutni) iz teh se v otroški fazi razvijajo nenaperjeni doživljaji (predstave, misli, čustva), v zreli dobi pa človekova doživetja postanejo naperjena. Za prim.: Filozofija...s. 57-9

gonilno silo za ves, telesni in duševni razvoj v bitju in žitju posameznika: tukaj jaz z vsem tem, kar je kot kal za nastop raznih možnosti v obliki teh in teh telesnih pa duševnih dispozicij položeno vame, a tam milje, to se pravi okolica, v kolikor vpliva name ter povzroča, da se tiste v meni skrite sile tako ali tako udejstvujejo".⁵

244

Razmišljanja o odnosu človek-okolje na nek način spominjajo na v strukturalizmu precej popularno idejo habitusa. Ta je v strukturalizmu pomenila, da se okolje (kulturno, ekonomsko, socialno) sedimentira v posamezniku nezavedno, kar je vodilo k determinističnemu pristopu k človeku oziroma k razveljavljanju človeka kot subjekta, kajti vse, kar je lastno človeku, je v bistvu samo izraz socialne strukture ali mehanično asimiliranega znanja, katerega se navzamemo "ko od otroških let pa do 'zrele' dobe svet in življenje gledamo, presojava in ocenjujemo tako, kakor je to delala naša okolica, venomer z njo sogledoč, sopresojavač in soocenjuoč".⁶ Na srečo pojem habitusa v psihološki in filozofski antropologiji ni identičen s strukturalističnim. Zakaj? Ker antropologi ne zanikajo subjektivnosti, avtentičnosti vsakega človeka. Zavest človeka je za njih resda izraz nekaterih vrednostnih, miselnih in čustvenih impulzov svojega okolja, toda to ni njen edini izraz. Zato njihova koncepcija vključuje možnost dveh nivojev zajemanja okolja od strani človeka: naravni ali naperjeni in kritični ali naperjeni umski nivo. Iz tega sledi, da je končno spoznanje njihove teorije o odnosu človek-okolje, da se je človek kot posameznik zmožen oddaljiti od nagonske (mehanične) preslikave okolja v svojo zavest, kajti dano mu je 'kritično gledanje na svet in življenje', dana mu je možnost, da aktualizira 'globlje plasti svojega duha'. To pa zato, ker so pri 'zrelem' človeku nagonski doživljaji podrejeni umskim: "Naperjenost nagona je vedno posredna, od umskega doživetja izposojena naperjenost".⁷

Na podoben nedeterminističen pristop naletimo pri ekonomskih antropologih, ki izhajajo iz spoznanja, da je človek kot svobodni subjekt zmožen reflektirati svoj ekonomski položaj in se angažirati za njegovo spreminjanje.

Ideja relacije med okoljem in posameznikom je dala tudi osnovo za razvoj tipologij. V slovenski psihološki antropologiji so te prevzete iz Sprangerjevega dela *Lebensformen*.⁸ Cilj uvajanja koncepta življenjske forme je bil, da se znanstveno prikaže notranja zgradba duševnosti in osebnosti ter spremlja struktura posameznih kulturnih območij (umetnost, znanost, religija) in njihov razvoj. Tako ločimo šest tipov ljudi: teoretski, estetski, religijski, ekonomski, socialni in politični. Glede na specifične zgodovinskega obdobja so določeni tipi ljudi prevladujoči, tako npr. Čibej⁹ meni, da v takratnem času prevladujejo ekonomski, socialni in politični človek ter da prevlada teh tipov kaže na duhovno obubožanost takratnega človeka oziroma 'kolektiven značaj in protioseben duh časa'. Pogosta je tudi delitev na kmečke in mestne tipe ljudi pri Fajfarju, Möderndorferju in Kerenčiču, ki je tudi povezana s strukturo sveta, ekonomskim položajem, kulturo in načinom obnašanja posameznikov do le-teh.

⁵ OZVALD Karel, *Kulturna pedagogika*. Ljubljana, Pedagoška knjižnica, 1927, s.76-77.

⁶ OZVALD Karel, *Kulturna pedagogika*, s.111.

⁷ VEBER France, *Filozofija, načelni nauk o človeku...*, s.54.

⁸ SPRANGER Eduard, *Lebensformen*. Leiptzig, 1923.

⁹ ČIBEJ Franjo, *O izviri duhovnega in kulturnega življenja*. Pedagoški zbornik 1923, s.28.

ČLOVEK V DOBI STROJEV

Poudarjanje razmerja človeka do okolja in insistiranje na holističnem, nedualističnem pristopu je takratne antropologije vodilo k analizi strukture njihove dobe. Bili so prepričani, da "vsaka doba nosi svojo posebno strukturo v sebi, svoje posebno jedro, ki ga nahajamo v vsakem posameznem človeku in ki tudi družijo vse življenje v posebno enoto, ki tvori takorekoč poseben stil dobe"¹⁰. Kar z drugimi besedami pomeni, da celoten habitus življenja neke dobe sodeluje (odloča) v duhovnem in emocionalnem razvoju človeka.

Na varijacijo te misli naletimo tudi med ekonomskimi antropologi, ki menijo, da 'institucije in objektivni pogoji dane epohe določajo življenjske procese in zavest posameznikov'.

In kaj so značilnosti njihove epohe? Predvsem opažajo močen vpliv civilizacijskih procesov, ki se kažejo v razvoju tehnike in poudarku na telesni kulturi, delitvi dela, depersonalizaciji človeka, ekonomski ubožanosti kmetov, nastajanju množične kulture, poklicih brez duhovne reference, alienacijskih procesih.

Ozvald v sklopu svojega psihološkega pristopa raziskuje vplive civilizacijskih procesov na mestno okolje. Opaža, da se v tem okolju civilizacijski procesi manifestirajo na dva načina - skozi uvajanje tehnike in prevlado telesnega življenja.

Prepričan je, da človek svoje telo čedalje manj jemlje za "sam od sebe prihajajoč izraz kakega doživetja (npr. v obliki plesov in iger) ter da namesto tega v vedno večjem obsegu stopa negovanje telesa po racionalnih, do zadnjega giba premissljenih in utemeljenih pa za 'rekorde' usposabljaljočih predpisih gimnastike, športa in eugenike."¹¹

Podobne deviacije izziva tudi nekritično uvajanje tehnike. Tehnika se je v službi takratnih kapitalističnih ekonomskih odnosov kazala skozi produkcijo kvantitativnih profitnih odnosov, skozi utilitarnost v gospodarskem življenju, ekonomsko in kulturno ubožanost. To je vodilo antropologe k spoznanju, da mehanizmi civilizacije odtujujejo človeka njegovemu resničnemu bistvu, ker njegove potenciale zvajajo na hedonistično-vitalistični nivo, njegovo obnašanje pa uravnavajo zgolj po utilitarističnih principih. S tem je konstitutivno delo za subjektiviteto človeka zamenjalo delo omejeno na produkcijo profita. Človek je postal "zgolj sredstvo za svoje namene, ki se ga poniža in ga duševno tako obvlada, da v smislu ekonomskega načela, iz njega na čim lažji način iztisne čim več dobička".¹²

Končna konsekvence človeka v službi večje proizvodnje je, da postane razcepljen, da se sprevrže v nekakšen 'živi stroj'.

"Ne čim lepše, temveč čim več izdelati, to je strupeno načelo strojnega obratovanja. Tisti neznani drobci duše katere tak (v navadnem obratu zaposlen) človek potrebuje, da izvrši svoje tako imenovano delo, ne morejo vseh viter človeške duše spraviti v tok pa razmah; a posledica je ta, da mu duša mora zahirati, da mu organi, ki jih ne vadi, ohrome in da iz človeka postane samo odlomek človeka - samo še laketi, roka, noga".¹³

Iz takega tipa človeka se poraja velemestni milje - 'masa', 'tujci med tujci', 'številke'.

¹⁰ ČIBEJ Franjo, O izviri duhovnega in kulturnega življenja, s.38.

¹¹ OZVALD Karel, Kulturna pedagogika, s.49.

¹² OZVALD Karel, Kulturna pedagogika, s.50.

¹³ OZVALD Karel, Kulturna pedagogika, s.51.

Spoznanje, da ekonomski pogoji vplivajo na zavest človeka, je vodilo kritične refleksije ekonomskih antropologov J. Kerenciča in V. Möderndorferja. Avtorja raziskujeta prodor civilizacije ali kapitalističnih ekonomskih odnosov v vaško okolje in vpliv teh procesov na kmečkega posameznika. Kerencičeve analize kmečke situacije pokažejo, da se zaradi zadolženosti, neugodnih lastninskih razmerij, nizke razvojne stopnje agrarnih kultur, visokih dajatev kmetov dogaja proces 'proletarizacije' vasi. Opaža, da je 'mezdni' tip dela, značilen za kmečko okolje, izkoriščevalna zvrst dela, ki razvrednoti človeka in ga odtuji od njegove generične biti. "Danes je približno 30 tisoč kmečkih družin brez lastne zemlje (viničarji, bajtarji, kočarji) zavistnih od pogojev svojega 'težačenja' pri gruntarjih in pri zemljiški gospodi. Tem se pridružujejo tisočere družine, ki jim lastna zemlja ne nudi dovolj kruha, ne sredstev za kritje ostalih potreb doma, ki zadolžene iščejo kruha izven svoje zemlje, ki jo jutri izgube ter bodo pomnožile vrste vaških proletarcev."¹⁴

246

Posledica takega mizernega ekonomskega stanja je, da kmečko ljudstvo "sprošča strasti v pohlepu, sovraštvu, pobojih in pokolih, zavoljo kruha nastaja sovraštvo med starši in otroci, družinske tragedije, razpad družine, duševna razklanost, dvomljiva aktivnost, korajžnost, padci vseh vrst in trpljenje."¹⁵

V. Möderndorfer pa kot značilnost takratnega kmečkega okolja kaže nezdravo prehrano, nemoralo, neurejene stanovanjske razmere, alkoholizem, primitivno stopnjo gospodarstva - zastarelo poljedelsko orodje: leseni plugi, vevnice, rožne sadne stiskalice ter izrabljanje delovnih moči revnih kmetov.

"Kmet zadnja leta do skrajnosti omejuje izdatke za vzdrževanje poslopja in orodja, opušča zavarovanje ali ostaja zavarovalnici dolžen, silno varčuje pri izdatkih za zdravljenje, za obleko itd., ne plačuje dolgov in obresti, ne kupuje umetnega gnojila in ničesar ne stori za izboljšanje gospodarstva, z davkom je v zostanku in daje preužitkarju le to, kar pač dom premore. Le tako je mogoče, da še životari na svojem posestvu; očitno pa je, da pri takem gospodarstvu kmetije propadajo in končna posledica mora biti splošen propad".¹⁶

Zato ena od značilnosti tega časa postanejo prehodi kmečkih posameznikov v tovarniške delavce. Fajfar poda psihološko niansirano analizo tega procesa. Meni, da kmečki človek prinaša v tovarno iracionalno oblikovano duševnost, ki ni v sorazmerju z racionalnim in razrednim življenjem v industrijskem svetu. V tovarni namreč "kmečki človek takoj podleže socialnemu pritisku, ker je navajen, da v vsaki sili vidi usodno silo, ki se ji ne more upreti. Iz kmečkega življenja čuti, da je človek nezmožen ubraniti se trdnosti življenja, ki je uravnavano po višjih naravnih zakonih. To občutje prinese kot žalostno dediščino v tovarno kjer se na milost in nemilost preda izkoriščanju."¹⁷

Takšno, za razvoj posameznika precej nezdravo vzdušje, je sprožilo razglabljanja o možnih izhodih. Mišljenje, ki je prevladalo, je bilo v skladu z njihovo antropološko opcijo, in ta je: človek ni povsem determiniran s trenutnimi civilizacijskimi pogoji, kot svobodno umsko bitje razpolaga s potenciali za njihovo predrugačenje.

14 KERENČIČ Jože, Domačija. Maribor, Obzorja, 1967, s.137. Teksti so napisani leta 1937.

15 KERENČIČ Jože, Domačija, s.139.

16 MÖDERNDORFER Vinko, Slovenska vas na Dolenjskem. Ljubljana, Merkur, 1938, s.135.

17 FAJFAR Tone, Duhovna podoba slovenskega delavca. Dejanje 1938, s.48.

Ekonomski antropologi so v skladu s tem verjeli, da je solucija v ozaveščanju posameznikov ali uveljavljanju delavca kot revolucionarnega subjekta, ki z revolucionarnim preobratom spreminja izkoriščevalne ekonomske odnose in vzpostavlja svet dostojen človekovega generičnega bitja.

Psihološkim antropologom pa je zadoščalo spoznanje o individualni moči posameznika in s tem povezano prepričanje v pozitivno naravnan proces razvoja kulture in civilizacije.¹⁸ "Vse to je vendarle lahko tudi nekak embrionalen stadij, iz katerega začno prej ali slej morda poganjati kali za življenje novega, drugačnega človeka. Češ, ni izključeno, da se kdaj izkaže, da sedaj, dekadentno izgledajoči pojavi velikomestne civilizacije niso bili znak prezrelosti, marveč znak nedokončanosti".¹⁹

Zato dejstvo, da je svet razkrojen, ne pomeni, da je človek propadel, pomeni lahko samo to, da so civilizacijski procesi s svojo mašinerijo avtomatizirali njegovo bitje, ga zreducirali na telesni objekt. To stanje ni nespremenljivo, kajti antropologi verjamejo, da je človeka možno ponovno vzpostaviti s prebujanjem njegovih umskih in čustvenih doživljanj. To z drugimi besedami pomeni vračanje h kulturi.

SAMODEJAVNI ČLOVEK IN KULTURA

Antropološke teorije takratnega časa so zastavile odnos človek-kultura-civilizacija kot dejaven odnos, odnos medsebojnega razvijanja. Kultura in civilizacija sta razumljena kot procesualna fenomena, zmožna kontinuiranega transformiranja dejanskosti. Tako pa je zato, ker se razvijajo iz osebne položaja posameznika, iz njegovega specifičnega doživljanja sveta.

"Kultura kakor tudi civilizacija po svojem dušeslovnem jedru ni nič drugega nego osebnostna ali duhovna samodejavnost; po svoji objektivni t.j. na zunaj vidni ali drugače čutni strani pa je kultura kakor tudi civilizacija sestav vseh onih vnanjih pojavov (npr. knjig, umetnin, poslopij, strojev itd.), ki kolikor to osebnostno ali duhovno samodejavnost človeške nature tudi na zunaj odražajo".²⁰ Skratka kulture in civilizacije ni brez tega kar imenujemo človekova samodejavnost.

Človekova samodejavnost pa je po mnenju antropologov dvoplastna, je sredstvena in smotrna, kar ustreza dvojnemu aspektu človeka. Iz tega sledi, da vsa kultura sloni na človekovi samosmotrni dejavni duhovnosti, vsa civilizacija pa na samosredstveni, oziroma znanost, umetnost, religija itd. so smotri človekovega življenja, tehnika in gospodarstvo pa sta sredstvi za uspešnost našega neposrednega, samosmotrnega duhovnega zanimanja.²¹ Posameznik se torej vzpostavlja skozi dejaven odnos do kulture in civilizacije in nasprotno, kultura in civilizacija se razvijata pod vplivom posameznikove sredstveno-smotrne dejavnosti.

To je bil seveda idealen model, kajti takratna konkretna epohalna situacija kaže drugačno stanje. Iz prejšnjega poglavja je razvidno, da so antropologi v tistem času imeli

¹⁸ V tridesetih letih so veliko pozornost posvečali razpravam o koncu zahodne kulture in civilizacije. Zagovornik te pesimistične teorije je bil Osvald Spengler. Psihološki antropologi so polemizirali s to teorijo in vztrajali v veri v razvoj zahoda.

¹⁹ OZVALD Karel, *Kulturna pedagogika*, s.66.

²⁰ VEBER France, *Nekaj misli o kulturi in civilizaciji*. Odmevi I 1930, s.83.

²¹ VEBER France, *Nekaj misli o kulturi in civilizaciji*, s. 84.

opravka z dehumaniziranim človekom, 'otopelim za kulturne vrednote', s človekom, ki je živel zgolj civilizacijsko, s 'sužnjem svojih nekdanjih sredstev'. Pa vendar, to neskladje med idealnim modelom in dejanskim stanjem jih ni vodilo v rezignacijo, nasprotno, odločili so se angažirati. To naj bi realizirali skozi 'napredna vzgojna stremjenja'. Ker je večina tako ekonomskih kot tudi psiholoških ali filozofskih antropologov imela pedagoško izobrazbo ali bila v pedagoškem poklicu, je bilo to prizadevanje obetavno.²²

248

Pozornost ekonomskih antropologov je bila usmerjena na delavskega in kmečkega človeka, ki je živel ob 'kulturni hrani časopisja in knjig dvomljive vrednosti', kar pomeni, da ni bil na 'poti do prave tvorne kulture', se pravi, ni bil zmožen sodelovati v 'družbenem preporodu prihodnosti'. Da pa bi to bilo možno, je potrebno izoblikovati v ljudstvu številno inteligenco, ki bo "sprostila v ljudstvu tvorne sile ter pomagala ustvarjati pogoje, v katerih bo slovenski človek končno res človek".²³ Za uresničevanje kulturnega dviga naroda so se zato borili tudi s političnimi sredstvi. Značilno za ekonomske antropologe je, da so bili tudi aktivni člani levičarskih strank ali društev.

Tudi takratna akademska pedagogika je doživljala pomembne spremembe. Lahko rečemo, da je šlo za proces antropologizacije pedagogike. Splošno gledano je pedagogika opredeljevana kot veda o učlovečenju in kultiviranju človeka. Njena esencialistična²⁴ orientacija, poglobljenje analize strukture človeške zavesti, obenem pa velik interes za 'žive človeške potrebe', so kazali na dejstvo, da je normativna plat pedagogike (danes prevladujoča) - učni načrti in programi od sekundarnega pomena. Cilj tako zastavljene pedagogike je bil prebujanje človeka za kulturne vrednote. O tem nam priča definiciji izobraženega človeka, ki sta ju oblikovala takrat vodilna antropologa-pedagoga:

"Izobražen je samo nekdo, ki si je, bodisi pretežno iz lastnih sil, bodisi s tujo pomočjo, pridobil enotno, to je na lastni individualnosti zakoreninjeno, pa vendar elastično, različnim kulturnim področjem ustrezajočo izoblikovanost ali 'strukturo' svojega duha, katera ga usposablja za aktivno udeleževanje kulturnega življenja, to se pravi, ne samo za doumevanje (doživljanje), ampak tudi za ustvarjanje, oziroma odkrivanje kulturnih dobrin in vrednot.

Izobrazba je torej neke vrste življenjski stil človeka, to se pravi nekakšna razmeroma stalna shema, po kateri se vrši v prvi vrsti njegovo dejstvovanje (način, intenzivnost, motivi, mišljenja, vrednotenja, hotenja).²⁵

"Izobraženost pomeni sposobnost, da vsako doživetje v svoji notranjosti, pri sebi, oblikuje in doume, da ga sprejme vase in z njim tangira svoje bistvo... Tej izobraženi psihi odgovarja na predmetni strani celoten svet, mikrokozmos, ki ga ta subjekt gleda s svojimi očmi, v katerem se po svoje ureja, v katerem vrši svojo kulturno funkcijo".²⁶

Torej, cilj izobraževanja naj bi bil razvijanje človeka kot samodejavnega subjekta, se pravi razširjanje njegovih duhovnih in čustvenih horizontov ter usposabljanje za kulturno ustvarjanje. Sama sprememba posameznika skozi harmoniziranje njegovih

²² Kerenčič je študiral pedagogiko, Möderndorfer je bil učitelj, Ozvald in Čibej sta doktorirala iz pedagogike, Veber je bil univerzitetni profesor.

²³ KERENČIČ Jože, Domačija, s.202.

²⁴ Esencialistična v smislu, da se ukvarja z bistvom izobrazbe in kulture. Za primerjavo: F.Čibej, Problem slov. izobrazbe.

²⁵ OZVALD Karel, Kulturna pedagogika, s. 166-7.

²⁶ ČIBEJ Franjo, Problem slovenske izobrazbe. Dom in svet 1927, s.33.

telesnih, čustvenih in duhovnih potencialov naj bi povratno vplivala na spremembo sveta.

Toda vprašajmo se, kaj je bila vsebina pojma kultura, ki naj bi za takratne avtorje bila konstitutivna za razvoj, oziroma vzpostavitev človeka kot samodejavnega subjekta.

Pri ekononomskih antropologih ni natančne opredelitve kulturnih vsebin, ki bi služile spreminjanju človeka. Iz tekstov, ki omenjajo kulturo, lahko razberemo, da avtorji izrecno odklanjajo krščansko kulturo, kakor tudi različne oblike ljudske kulture, ki ima izvor v poganskem praznoverju. S pozitivnim nabojem pa govorijo o razsvetljenski tradiciji, kakor tudi o nekaterih pisateljih, ki so imeli občutek za eksistencialne težave malega človeka, npr. Cankarju. Omenja pa se tudi ideja ustvarjanja nove kulture, ki bi ustrezala specifikam takratne epohe in specifikam delavskega in kmečkega človeka, na katere je bila usmerjena vsa njihova pozornost.

Razlaga problema človek - kultura psiholoških antropologov je bila vsebinsko drugačna. V glavnem so bili orientirani na mestnega človeka; verjetno so imeli v mislih človeka srednjega sloja, intelektualca. 249

Poudarjanje kreativnega subjekta in izvirnega, specifičnega posameznikovega odnosa do kulture jih je vodilo k precej relativistični razlagi vsebine kulture. Upoštevali so namreč različne kulture in kulturne tradicije - antiko, humanizem, slovanski svet, krščansko tradicijo, azijske tradicije..., kajti vsaka lahko zaradi svojih občečloveških sporočil pripomore učlovečiti posameznika. Kultura je za njih imela pomen samo v relaciji do posameznika. To pomeni, da so insistirali na perspektivnem, individualnem samorazširjanju posameznika skozi kulturo²⁷, da jih ni zanimala niti dejstvena plat kulture, niti identifikacijski odnos do le-te.²⁸ Prejšnje kulture nam samo "pripravljajo pot, da slišimo glas svoje osebe," so zatrjevali.²⁹

Čibeja je tak vidik vodil k spoznanju, da je kultura lahko individualna izbira. Kajti če je cilj vzpostavitev človeka, je izbira kulture, skozi katero se bo vzpostavil, nerelevantna. To lahko naredi skozi azijske kulture v primeru, da je evropska razkrojena: "Evropskemu človeku je potrebno, da zopet najde prvine življenja, da pride do prave kulture duše. In če mu naša civilizacija zatemnjuje pogled v globoko duhovno življenje, ozira se nazaj na dobe, v katerih je našel cel človek svojo pravo pot skozi življenje. In če je potrebno, da gre duša okrog sveta, da se naslanja zlasti na azijski svet, tudi prav, če pride na ta način prej do svojega lastnega bistva. Zato smatramo sodobne težnje, združiti tradicije Evrope in Azije³⁰ za čisto upravičene. Toda naša ljubezen do preteklosti sme iti samo tako daleč, kolikor odkrivamo, slutimo in čutimo v preteklosti svojo vedno isto - duhovno-večno strukturo".³¹

Torej lahko tudi rečemo, da je v psihološki antropologiji prevladal kozmopolitski vidik ali univerzalističen tip kulture. To je seveda povsem logično, upoštevajoč, da so splošne predpostavke antropološke znanosti zgrajene na obstoju enotne strukture zavesti vseh ljudi. Saj je končni cilj antropologije odkrivanje psiholoških in kulturnih univerzalij.

²⁷ Perspektivnost - izraz, ki pokriva dva takrat upoštevana faktorja - osebno individualnost in situiranost v določeno zgodovinsko obdobje.

²⁸ Pomeni, da niso mislili na identifikacijski tip 'kongenialnega' vživljana v kulturo kot v romantiki (Schleiermacher).

²⁹ ČIBEJ Franjo, Naša življenjska forma. Križ na gori 1925/26, s.151.

³⁰ Mišljena je orientacija takratne internacionalne univerze, ki jo je v Kalkuti utemeljil R.Tagore.

³¹ ČIBEJ Franjo, O izviri duhovnega in kulturnega življenja, s.50.

Ob tem lahko omenim tudi to, da je takratna ideja univerzalne kulture temeljila na hermenevitični teoriji, za katero je značilno, da loči duhovne od naravoslovnih znanosti. Po tej teoriji uvidi naravoslovnih znanosti s časom zastarevajo, za razliko od duhovnih znanosti, katerih uvidi zaradi svoje občečloveške in univerzalne strukture skozi zgodovino rastejo, se izpolnjujejo, stopajo v nove sinteze. V tem smislu so kulturne vsebine prejšnjih časov za nas še vedno pomenske, še vedno nas na nek način poučujejo in s tem omogočajo našo individuacijo. Zato je Ozvald znanja, dobljena preko duhovnih znanosti, imenoval modrostna znanja (za razliko od analitičnih ali naravoslovnih znanj), ali znanja velikih sintez, in ob tem zatrjeval, da ta znanja niso internacionalna, se pravi vezana za določen kontekst - kulturno območje ali narod, ampak predstavljajo neko zvrst 'kozmpolitskega dopolnjevanja'. V sodobni terminologiji bi to pozicijo označili kot 'transkulturalnost' ali 'transverzalni univerzalizem'.

250

Torej v psihološki antropologiji je pot k vspostavitvi samodejavnega subjekta vodila skozi obujanje čustvenih in duhovnih potencialov človeka, skozi iskanja posamezniku lastnega modusa razmišljanja v paleti različnih kulturnih vsebin in se končala s procesom individuacije ali pridobivanjem univerzalnega modrostnega znanja.

Tak proces razvoja posameznika naj bi torej zagotovil revitalizacijo obubožane zahodne (slovenske) kulturne stvarnosti in s tem povrnil izgubljeno ravnovesje kulture in civilizacije.

EPILOG

Rekonceptualizacija individualnega človeka v takratnem precej kolektivistično obarvanem obdobju je zagotovo spodbudila razvoj humanistične in demokratične orientacije v antropološki znanosti. Mislim, da je sam apel, da se raziskuje človek kot posameznik na holističen način, se pravi mimo naturalističnih in metafizičnih koncepcij, takratne antropologe usmerjal k angažmaju za spodbujanje kreativnih potencialov človeka in s tem predrugačenju globalnega civilizacijsko-kulturnega stanja sveta.

In čeprav danes živimo v drugačnem času, ta antropološka orientacija ni izgubila na aktualnosti. Problemi, s katerimi se soočamo, so zelo podobni. Civilizacijski razvoj se še vedno ne sklada s kulturnim, povprečni človek je ob poplavi informacijskega škarta čedalje bolj duhovna sirota, različne tradicionalistične 'scheme' si lastijo status resnice, nacionalistične ideologije postajajo identifikacijski modeli in tako naprej.

To me vodi k vprašanju: Kakšno 'poslanstvo' ima današnji antropolog?

Ali zadošča precizna, s kontekstom usklajena analiza kulturnih in poganskih manifestacij človeka? Ali je potrebno družbeno kritično delovanje po zgledu ekonomskih antropologov? Ali mogoče antropolog najprej treba zastaviti spekulativne (teoretične) standarde glede kulture in človeka in se potem lotiti angažmaja, kot so to storili takratni filozofski in psihološki antropologi? Ali..?

BESEDA O AVTORICI

ABOUT THE AUTHOR

Ariana Volarič, etnologinja, filozofinja, mlada raziskovalka na oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Ukvarja se s problematiko metodologije in z antropologijo religije.

Ariana Volarič, a graduated ethnologist and philosopher, is a young researcher with the Department of Ethnology and Cultural Anthropology at the Faculty of Arts in Ljubljana. Her main interest are the methodology and anthropology of religion.

251

SUMMARY

MAN, CULTURE AND CIVILISATION
in the Slovene anthropology of the Thirties

The anthropology of the thirties is characterized by a new understanding of man, by analyses of the influence of civilisation processes on the dehumanisation of man, and by reform considerations on changing the existential conditions of man through cultural values.

The development of new anthropological conceptions occurred under the influence of Existentialism, Phenomenology and Marxism. Non-dualistic, holistic views of man resulted. Man is treated as a unit in variety or unitas multiplex, that is as the synthesis of spirit (mind), soul (emotions) and body (instincts). This approach made it possible to transcend previous, one-sided approaches which defined man as either an instinctive creature, subservient to nature (naturalism), or as an entirely rational creature (metaphysics)

The holistic approach is marked by its circulatory or dialectic nature and when this stage is reached on the levels of body vs. consciousness and man vs. environment (culturally, naturally, economically and socially) the psychological and philosophical anthropology of the time were able to introduce the concept of experience, and economic anthropology that of work.

It was above all the subject-oriented meaning of experience and work that simultaneously lead to non-deterministic views on the relationship between the individual and the environment. We thus encounter views which - on the one hand - agree that impulses from the environment, based on values, thoughts and emotions, have an impact on the individual, and - on the other hand - emphasise that man was given the freedom to actualise the deeper levels of his spirit and to create and change the world according to his own subjective views.

From this merely cognitive-theoretical analysis of the essence of human nature anthropologists redirected their interest towards studying the concrete man of their age. The conclusion they reached - that every era has its own specific structure which plays a role in mans spiritual and emotional development - governed their considerations on the effects of civilisation (technology) on man. Research proved that a one-sided development

of civilisation dehumanises man and reduces him to a mere physical object at serving the pursuit of profit.

The insight that the general atmosphere was not favourable for the development of the individual stimulated reform trends in the anthropology of the time. The opinion prevailed that the dehumanising effects of civilisation can be overcome by activating cultural contents. Since culture is treated in relation to man, this means that it is necessary to enliven man's need for cultural creativeness. It is from this assumption that the process connecting anthropology and education starts. Education comes to be the discipline of humanising man through culture; this evolution implicates that the emphasis is on educating individuality instead of on normative elements like curricula and programs. In return, the development of the creative potential of individuals is to effect changes in the world and bring about harmony between civilisation and culture.

252

The content of a culture which is transformative for the individual is universal. The paramount premise of anthropology is that the consciousness of all individuals is uniformly structured and it therefore treats culture as an individual choice.

RESUME

L'HOMME, LA CULTURE ET LA CIVILISATION

La contribution à l'anthropologie des années trente

L'anthropologie des années trente est caractérisée, premièrement, par la nouvelle conception de l'homme, deuxièmement par l'analyse des influences des processus civilisateurs sur la déshumanisation de l'homme, et troisièmement, par les réflexions réformistes faites sur le changement des conditions existentialistes de l'homme à travers les contenus culturels.

Le développement des conceptions anthropologiques s'est effectué sous l'influence de l'existentialisme, de la phénoménologie et du marxisme. On est témoin de la formation des points de vue non-dualistes, intégrales (holistiques) sur l'homme. L'homme est considéré comme une unité dans la diversité ou "unitas multiplex", c'est à dire une synthèse entre l'esprit (raison), l'âme (émotions) et le corps (instincts). Cette interprétation a rendu possible la transgression des approches partiales qui considéraient l'homme soit comme un être dépendant de ses instincts (naturalisme) soit comme un être tout à fait rationnel (métaphysique).

Le circulaire ou la dialectique au niveau du corps-conscience et de l'homme-environnement (culturel, naturel, économique, social), typiques des approches holistiques, ont été rendus possibles par l'introduction d'une part de la notion d'expérience dans l'anthropologie psychologique et philosophique de l'époque, et d'autre part de la notion du travail dans l'anthropologie économique.

C'était surtout le sens subjectologique de l'expérience et du travail qui a mené vers les points de vue non déterminés sur la relation entre l'individu et son environnement. Ainsi, fait-on face à un point de vue qui, d'un côté, reconnaît l'influence de certaines impulsions valorisatrices, cognitives et émotionnelles, et de l'autre, accentue la liberté

donnée à l'homme pour actualiser les couches profondes de son âme et, à l'aide de sa subjectivité, créer et changer le monde.

Prenant cette analyse de caractère de la théorie de la connaissance comme l'essence de la nature humaine, les anthropologues se sont, peu à peu, tournés vers l'étude de l'homme concret de leur époque. Ils ont constaté que chaque époque connaît une certaine structure qui correspond au développement spirituel et émotionnel de l'homme: ceci a mené les chercheurs à réfléchir sur l'influence des civilisations, c'est-à-dire des techniques sur l'homme. Les recherches ont montré que le développement partial de la civilisation déshumanise l'homme, et le réduit à un objet corporel au service du profit.

La connaissance de l'atmosphère malsaine pour le développement de l'individu a déclenché, dans l'anthropologie de l'époque, des tendances réformistes. L'idée que les influences déshumanisantes peuvent être abattues en réveillant les contenus culturels prenait de plus en plus d'importance. Puisque la culture est considérée toujours par rapport à l'homme, il a fallu éveiller la nécessité de l'homme pour la création culturelle. On arrive à un point où l'anthropologie se lie à la pédagogie qui commence à être une science de l'humanisation de l'homme à travers la culture, ce qui implique que l'éducation de l'individuel vienne au premier plan tandis que les plans d'étude et les programmes restent au second plan. Le développement des potentiels créatifs de l'individu devrait en revanche influencer le changement du monde, c'est-à-dire, rendre possible l'harmonie entre la civilisation et la culture.

Transformatif pour l'individuel, le contenu de la culture reste universel. L'anthropologie, dont le fondement est une structure unie de la conscience de tous les hommes, traite la culture comme le choix individuel.